

Al crocevia tra antico e nuovo

L'insegnamento di Jean-Baptiste Saint-Jure (1588-1657) e la "questione mistica" nella Compagnia di Gesù

di MARIA PIA GHIELMI*

1. La Francia del XVII secolo e la corrente mistica della Compagnia di Gesù

L'ambiente religioso francese del XVII secolo è segnato da forti istanze di rinnovamento, come mostrano le grandi figure di santi, fondatori e maestri spirituali, che hanno lasciato il segno in quello che è stato definito il "grand siècle" della spiritualità francese. La fioritura mistica, che si diffuse con ampiezza e rapidità negli ambienti religiosi – l'«invasion mystique», come la definì Henri Bremond¹ – fu propiziata 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, Ruusbroec, Herp, Suso) resi accessibili nelle traduzioni latina e francese.

In questo clima di fervore religioso, che segna soprattutto la prima metà del secolo, anche la Compagnia di Gesù fu toccata dall'"ondata mistica" e dai fermenti di rinnovamento. Al suo interno prese vita un vivace dibattito sulla questione dell'orazione contemplativa e della sua compatibilità con il fine e la spiritualità propria della Compagnia². La questione non era nuova, poiché la controversia in proposito aveva già contrassegnato l'ambiente spagnolo del secolo XVI: significativa in questo senso la figura di Balthasar Alvarez³, uno dei maggiori rappresentanti della cosiddetta "corrente mistica", fortemente avversata da coloro che sostenevano l'incompatibilità di forme di preghiera più

* MARIA PIA GHIELMI, docente di Teologia spirituale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano); mpghielmi@hotmail.it

¹ H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, vol. II: *L'invasion mystique*, Bloud et Gay, Paris 1921.

² Cfr. M. DE CERTEAU, *Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle. Une «Nouvelle Spiritualité» chez les Jésuites français*, RAM 41 (1965), 339-386.

³ Balthasar Alvarez (1535-1580) fu superiore ad Avila, dove fu confessore di santa Teresa. Nonostante le difficoltà con i Superiori a causa del metodo di orazione (di "quiete" e di "silenzio") da lui vissuto e insegnato, gli venne sempre riconosciuta grande autorità nella Compagnia, dove ricoprì diversi incarichi di rilievo.

contemplative con l'azione missionaria caratteristica della Compagnia di Gesù. Egli fu oggetto di un'inchiesta da parte dei superiori – il padre generale era allora Everardo Mercuriano (1572-1580) – che gli imposero di abbandonare la pratica e l'insegnamento di ogni forma di preghiera che si allontanasse dai metodi di meditazione proposti negli *Esercizi* di sant'Ignazio⁴. Le due diverse sensibilità sembrarono trovare un momento di pacificazione sotto l'equilibrato governo del padre generale Claudio Acquaviva (1581-1615), che offrì alcune linee orientative con la lettera dell'8 maggio 1590, riguardante l'orazione e la penitenza⁵. Sotto il suo generalato si registrò una fioritura di opere spirituali prodotte da autori gesuiti, tra cui la *Vita di Balthasar Alvarez*, scritta da Luis de la Puente, comprendente anche gli scritti dello stesso Alvarez⁶. Significativo gesto di Acquaviva fu l'apertura nel 1606 di un'inchiesta *De Detrimentis Societatis*, mirante ad analizzare la fedeltà della Compagnia alla sua vocazione, evidenziando le eventuali mancanze e i possibili rimedi. La Compagnia di Gesù, che negli anni si era accresciuta nel numero dei membri e aveva esteso la propria influenza in molteplici attività in tutta Europa, si trovava infatti nella necessità di una revisione organizzativa e spirituale, in un contesto storico mutato rispetto ai tempi della fondazione. Le risposte all'inchiesta da parte dei gesuiti francesi denunciavano come radice dei mali della Compagnia la «magna effusio ad exteriora» e le «immoderatae occupationes externaе» che impedivano di dedicare il tempo necessario all'orazione. Tra le risposte spicca la relazione di padre Pierre Coton⁷, che lamentava una scarsa attenzione all'interiorità a causa delle eccessive occupazioni pratiche. I rapporti del 1606 sottolineavano unanimemente l'urgenza di un insegnamento spirituale più approfondito e il problema dell'incompatibilità del lavoro apostolico, se portato oltre una certa misura, con il pieno sviluppo della vita interiore. Il movimento «riformista» insisteva, in linea peraltro con la tradizione spirituale, sui pericoli che accompagnano l'azione. Non si trattava di una posizione astratta, ma di una presa di coscienza che «succede all'esperienza apostolica per meglio coglierne il senso spirituale e i

⁴ Per una precisa recensione del dibattito di questi anni, cfr. L. COGNET, *La spiritualità moderna*, 1: *La scuola spagnola* (Storia della Spiritualità cristiana, 6/1), Dehoniane, Bologna 1973, 243-285 (orig. fr. *La spiritualité moderne. L'essor: 1500-1650* [Histoire de la Spiritualité 3/2], Aubier, Paris 1966).

⁵ La lettera ribadiva con chiarezza il fine apostolico della Compagnia, dichiarando però che tale fine non era in contrasto con la pratica della contemplazione. Anzi, l'orazione in se stessa era considerata un fine assai nobile, che non poteva essere dissociato dalla vocazione dei membri della Compagnia. Si affermava inoltre che la pratica dell'ora di orazione quotidiana, imposta dalla quarta congregazione generale, non andava interpretata in senso limitativo e non imponeva un metodo determinato. Cfr. J. DE GUIBERT, *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, Città Nuova, Roma 1992, 182-185 (orig. fr.: *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Roma, Institutum Historicum S.J. 1953).

⁶ L. DE LA PUENTE, *Vida del Padre Baltasar Alvarez de la Compañia de Jesus*, por Luis Sanchez, Madrid 1615. La pubblicazione di quest'opera, incoraggiata dal generale Acquaviva, conferma come la figura e l'insegnamento di Balthasar Alvarez continuarono a esercitare un grande influsso nella Compagnia. De la Puente vuole mostrare che Alvarez fu nello stesso tempo contemplativo e apostolo.

⁷ Pierre Coton (1562-1626), entrato nella Compagnia nel 1583, divenne confessore e predicatore del re nel 1603. Allontanato dalla corte, fu nominato Provinciale di Parigi, carica che ricoprì fino alla morte. Fu autore di numerosi scritti spirituali, tra i quali ebbe grande diffusione l'*Intérieure occupation* (ed. C. Chapelet, Paris 1608).

fini»⁸. Queste posizioni s'ispiravano certamente alla letteratura mistica proveniente dai Paesi Bassi, dall'Italia e dalla Spagna, che andavano diffondendosi in Francia. All'interno della Compagnia di Gesù, «i migliori trovano a portata di mano un tesoro, una dottrina che risponde alle loro aspirazioni e già le esprime; essi sono presi da questa ondata mistica, tanto più in quanto l'intensa espansione della Compagnia non le ha lasciato il tempo di elaborare opere equivalenti a quelle che arrivano da Nord e da Sud»⁹.

Alla morte di Claudio Acquaviva, venne nominato padre generale Muzio Vitelleschi (1615-1645), uomo profondamente religioso e spirituale, ma caratterizzato da una prudenza forse eccessiva verso le nuove tendenze mistiche, definite «devozioni straordinarie e pericolose». Negli anni 1625-1635 nella corrispondenza tra il governo di Roma e le province si fa menzione di diverse *turbationes*, devozioni straordinarie, novità pericolose, propensione alle rivelazioni. Michel De Certeau recensisce nel suo interessante studio le diverse fasi del dibattito, analizzando alcuni personaggi minori che in diversi collegi francesi, a Poitiers, Parigi, Lione, Limoges, Bordeaux, partirono alla ricerca di un «paese interiore», animati da una sensibilità e un ardore che i Superiori francesi cercarono di comprendere e indirizzare, diversamente dalle autorità di Roma, che rimproverano i padri provinciali di non prendere sufficientemente sul serio questo «affare di grande importanza»¹⁰.

Le due personalità più note coinvolte in tale dibattito furono Louis Lallemant e Jean-Joseph Surin, entrambi sostenitori del primato dell'orazione quale fondamento dell'azione apostolica e della piena compatibilità della preghiera contemplativa, fino alle grazie mistiche più elevate, con la vocazione propria della Compagnia. Entrambi furono protagonisti di polemiche e inchieste, che mostrano appunto la vivacità del dibattito tra le due posizioni: tra chi, come loro, sosteneva la necessità di educare e favorire nei discepoli un cammino di orazione che superasse la meditazione discorsiva, considerato un legittimo sviluppo della spiritualità degli *Esercizi*, e chi invece vedeva il pericolo di tali metodi, considerandoli in contraddizione con la vocazione apostolica del gesuita¹¹.

2. J.-B. Saint-Jure: un anti-mistico?

Tra le figure autorevoli del tempo occupa uno spazio di rilievo Jean-Baptiste Saint-Jure (1588-1657), scrittore e direttore spirituale allora assai apprezzato. Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1604, fu rettore di numerosi collegi gesuiti, ma soprattutto si dedicò con passione alla guida spirituale, alla predicazione degli *Esercizi* e alla redazione di ampie e numerose opere. Il suo insegnamento, in linea con la tradizione ignaziana più consolidata, ha saputo comporre in modo profondamente equilibrato i riferimenti patri-

⁸ M. DE CERTEAU, *Crise sociale et réformisme spirituel*, 352.

⁹ *Ib.*

¹⁰ Cfr. *ib.*, 353-386.

¹¹ Per un'analisi del pensiero di Lallemant e Surin, cfr. *infra*, parr. 4 e 5.

stici, biblici e teologici tradizionali con le istanze dell'epoca, accogliendole con prudenza e misura. Dai suoi scritti emerge una dottrina solida e unitaria, centrata sulla concezione della vita cristiana come vita di incorporazione a Cristo, Verbo incarnato. Già nella sua prima opera, *De la Connoissance et de l'amour de nostre Seigneur Iesus-Christ* (1633-1637), l'amore e l'unione a Cristo sono evidenziati come il centro di tutta la vita cristiana¹². *L'homme spirituel* (1646)¹³, l'opera forse più riuscita, esplicita il ruolo dello Spirito Santo nella vita cristiana, che è vita spirituale perché animata dallo Spirito che rende il cristiano membro del Corpo mistico e lo fa partecipare alla vita stessa di Cristo. Ogni cristiano è chiamato alla "perfezione", perché tutti i cristiani sono chiamati a vivere l'amore e l'unione a Cristo. Il cristiano, per realizzare compiutamente tale unione, deve rinunciare alla propria volontà conformandosi interamente alla volontà di Dio, deve lasciarsi muovere con "indifferenza" e docilità dal Capo di cui è membro. Le sue opere, alcune più sistematiche, altre di meditazioni ispirate per lo più agli *Esercizi* di sant'Ignazio, sono indirizzate alla guida spirituale dei lettori, integrando armoniosamente una solida base teologica con l'intento pratico di aiuto alla vita cristiana e alla preghiera¹⁴.

Il pensiero del gesuita è ricco e complesso, anche per l'enorme quantità di rimandi e citazioni che la vastissima cultura dell'autore integra nella sua riflessione. Tale poliedricità ha portato gli studiosi a interpretare talvolta le sue opere in modo divergente, se non addirittura contrastante. Uno degli studi più approfonditi su Saint-Jure è il pregevole lavoro di Georges Bottereau che, nelle conclusioni alla sua ricognizione della vita e delle opere del gesuita, non esita a collocarlo tra gli «anti-mistici»¹⁵, in quanto il suo insegnamento invita a camminare per la via ordinaria, aperta a tutti, evitando le vie fuori dal comune, disseminate di inganni¹⁶. Le affermazioni di Bottereau trovano riscontro innegabile nelle pagine de *L'homme spirituel* dedicate al «pericolo delle vie straordinarie e il modo per distinguere le buone dalle cattive»¹⁷, dove Saint-Jure affronta il problema del discernimento di visioni, rivelazioni, miracoli, possessioni diaboliche e apparizioni angeliche, questioni quanto mai scottanti all'epoca.

¹² J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance et de l'Amour de Nostre Seigneur Jésus Christ*, P. Le Petit, Paris 1633 (vol. I), 1636-1637 (voll. II e III).

¹³ J.-B. SAINT-JURE, *L'homme spirituel où la vie spirituelle est traitée par ses principes*, Sebastien et Gabriel Cramoisy, Paris 1646 (trad. it.: *L'uomo spirituale*, ed. M.P. Ghielmi, Glossa, Milano 2005).

¹⁴ Per una trattazione più completa della vita e dell'opera di Saint-Jure, cfr. M.P. GHIELMI, *I fondamenti della vita spirituale. L'insegnamento di Jean-Baptiste Saint-Jure*, Glossa, Milano 2012; ID., ***La vita spirituale cristiana nell'insegnamento di Jean-Baptiste Saint-Jure***, in *Ignaziana* 11 (2011), 3-39.

¹⁵ «Saint-Jure sa e dice chiaramente che le grazie mistiche sono doni di Dio, ma dissuade fortemente dal desiderarle, mostrandone unicamente i pericoli. Per questo noi collocheremo senza esitare Saint-Jure tra gli antimistici, in netto contrasto con il suo confratello Lallemant che, avendole sperimentate e conoscendone la forza, invita a desiderarle» (G. BOTTEREAU, *Jean-Baptiste Saint-Jure*, in *AHSI* 49 [1980] 195, nota 92).

¹⁶ Per Saint-Jure, afferma Bottereau, «la strada principale della vita comune era la via regale, la sola raccomandata a tutti» (*Ib.*, 181, nota 57).

¹⁷ J.-B. SAINT-JURE, *L'uomo spirituale*, 145-153.

Saint-Jure distingue le vie attraverso le quali Dio conduce le anime, riducendole a due tipi: le ordinarie e le straordinarie. Le vie ordinarie sono i comandamenti di Dio e della Chiesa e i doveri legati allo stato di vita e alla condizione di ciascuno, e anche al tempo nel quale si vive. «Anche i vari periodi della storia hanno le loro diversità e i loro usi differenti: ciò che si pratica in un periodo, si deve omettere in un altro. L'atmosfera del nostro tempo e ciò a cui ci porta lo Spirito Santo è di allontanarci dai fatti straordinari, di unirli perfettamente a Nostro Signore e fondare in modo assoluto la nostra perfezione nella pratica delle virtù solide e nell'adempimento della legge evangelica [...]; è di ricevere di frequente i sacramenti della penitenza e dell'eucaristia»¹⁸.

Questo atteggiamento di Saint-Jure, caratterizzato da prudenza e moderazione, spicca particolarmente in un'epoca segnata da una diffusa credulità e dalla ricerca di fatti straordinari, come egli stesso ricorderà poco più avanti citando l'atteggiamento di Gerson, che egli adatta al proprio tempo¹⁹. Egli ritiene la sua posizione più conforme all'ispirazione dello Spirito Santo, ma anche alla sensibilità del tempo, come dichiara nel passo appena citato. Forse egli allude agli autori spirituali più solidi, se poi afferma come la moda popolare vada in ben altra direzione. Il suo giudizio in proposito viene ribadito nelle successive riflessioni. Le vie straordinarie, che siano gesta mirabili, visioni o rivelazioni, sono strade strette e particolari, riservate a pochi, e non garantiscono di per sé la salvezza: anzi comportano molti rischi come la vanità, l'orgoglio, l'attaccamento ai sensi e altri vizi che possono portare alla rovina. Inoltre, essendo poco conosciute, sono difficili da giudicare e possono condurre facilmente all'inganno. Le strade larghe sono le più sicure e sono certamente le migliori, visto che sono quelle che la Provvidenza divina ha preparato per tutti gli uomini, e non solo per alcuni. «Così vediamo che nella natura le cose più comuni sono le migliori [...]; nell'ambito della grazia, c'è qualcosa che in bontà e utilità si avvicini all'incarnazione, alla vita, alla passione di Nostro Signore e ai sacramenti che sono istituiti per tutti? [...] Per questo l'ampia strada della fede e dei comandamenti di Dio è sempre molto più sicura»²⁰. Saint-Jure cita san Paolo, il quale ricorda ai Corinzi che il sentiero incomparabilmente più eccellente e più sicuro è la carità (1Cor 12,31).

Saint-Jure, a conferma del pericolo costituito da «visioni menzognere, illusioni, fantasie e capricci della loro testa, elevazioni ingannatrici dello spirito, [...] comunicazioni e unioni con Dio, che allontanano l'anima e la cacciano molto lontano da Dio più che avvicinarla e unirla a Lui»²¹, ricorda famosi esempi di persone ritenute sante e venerate da tutti, cadute invece nell'inganno del demonio. Egli non rinuncia ad offrire comunque dei criteri per discernere le vere visioni e rivelazioni dalle false, ispirandosi soprattutto ai

¹⁸ *Ib.*, 146.

¹⁹ Saint-Jure fa notare, infatti, che «oggi si dà grande importanza, più del necessario, alle cose straordinarie, si dà loro grande rilievo, se ne fa traffico» (*ib.*, 152). È difficile non pensare alle folle attratte dagli esorcismi e dai miracoli come nei casi di possessione di Loudun, Aix-en-Provence e Louviers. Cfr. R. MANDROU, *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento*, Laterza, Bari 1971, 223-279 (orig. fr.: *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle: une analyse de psychologie historique*, Librairie Plon, Paris 1968).

²⁰ *Ib.*, 151.

²¹ *Ib.*, 152-153.

suggerimenti di Jean Gerson²². Gli *Avvertimenti riguardo alle visioni e alle rivelazioni* evidenziano la prudenza che caratterizza Saint-Jure rispetto ad altri autori contemporanei: egli sottolinea anzitutto che i doni straordinari non si devono mai desiderare né chiedere, poiché la virtù e la perfezione cristiana non consistono in alcun modo in questi avvenimenti che, anzi, comportano molti rischi. Egli suggerisce, quindi, di cercare di allontanare le visioni, con sentimenti di umiltà e indegnità, e affidarsi con obbedienza al proprio direttore.

Se queste pagine mostrano in modo indiscutibile la diffidenza del gesuita verso i fenomeni straordinari che spesso accompagnano l'esperienza mistica, ci si chiede però se la tesi di Bottereau non necessiti di un ulteriore approfondimento. Quando lo studioso propone di «collocarlo tra gli anti-mistici», intende anzitutto situarlo nell'ambito delle correnti che caratterizzano la Compagnia di Gesù: egli lo pone infatti in contrapposizione al suo confratello Lallemant, che invita a desiderare e ricercare le grazie mistiche²³. Bottereau giudica la sensibilità spirituale di Saint-Jure lontana dagli estremismi ascetici o mistici, cercando una via moderata ed equilibrata: «Egli preferisce le “persone comuni” e la “via regia” del discorso e della contemplazione meditativa»²⁴.

Diventa opportuna a questo punto un'analisi più approfondita del pensiero di Saint-Jure, per valutare più precisamente il suo atteggiamento nei confronti delle diverse forme di orazione e il significato da lui attribuito alla costellazione terminologica della “mistica”.

La ricerca del significato del termine “mistico” nelle sue opere mostra come esso venga utilizzato soprattutto come aggettivo, per denotare un'esperienza. «Teologia mistica» è sinonimo di «conoscenza saporosa» di Dio²⁵, «scienza sperimentale» basata sull'amore²⁶. Nel capitolo dove tratta dell'orazione di silenzio nella «solitudine del cuore», orazione in cui l'intelletto e la volontà restano nudi e vuoti davanti a Dio, Saint-Jure accenna alle «sublimi e straordinarie operazioni della vita mistica», con cui Dio opera nelle anime come e quando a lui piace²⁷. Il metodo di preghiera delle aspirazioni è definito, seguendo Dionigi e Louis de Blois, «strumento della vita mistica», poiché consente di unirsi a Dio «con l'elevazione e lo scorrimento amoroso dell'anima in Dio»²⁸. Sembra di poter affermare, dunque, almeno in prima battuta, come Saint-Jure non abbia alcuna

²² JEAN GERSON, *De distinctione verarum revelationum a falsis*.

²³ Cfr. *infra*, par. 4.

²⁴ G. BOTTEREAU, *Jean-Baptiste Saint-Jure*, 199.

²⁵ Parlando della Sapienza, l'autore afferma: « tutte le operazioni della Teologia mistica e di questa vita celeste e divina si rapportano ad essa» (J.-B. SAINT-JURE, *L'uomo spirituale*, 289).

²⁶ Nella «teologia mistica e per conoscere Nostro Signore, prevale la volontà, che possiede la chiave e apre la porta di questa scuola, nella quale questo sovrano Maestro insegna in silenzio all'anima i suoi misteri [...]. Se amate Nostro Signore, l'amore ve lo farà gustare, e questo amore e questo gusto vi faranno conoscere meglio chi egli è rispetto a tutto ciò che potrebbero dirvene; poiché la scienza sperimentale sorpassa di molto le altre» (J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance et de l'amour du Fils de Dieu Nostre Seigneur Jesus-Christ*, S. e C. Cramoisy, Paris 1650, lib. I, cap. III, sez. V, 31-32. Da questa edizione sono tratte le citazioni del presente lavoro).

²⁷ *Ib.*, lib. III, parte prima, cap. IV, sez. unica, 241.

²⁸ *Ib.*, lib. II, cap. V, sez. I, 170-173.

preclusione verso l'esperienza mistica come tale, anzi ne abbia grande stima, pur mostrando prudenza verso le manifestazioni eccezionali che l'accompagnano. In questo senso, limitare la ricerca alla valutazione di visioni e fenomeni straordinari, secondo l'impostazione di Botterreau, è un approccio quanto meno frettoloso. La prudenza di Saint-Jure, confermata dalla relativamente scarsa ricorrenza del termine rispetto ad altri autori dell'epoca, si accompagna in lui a una concezione che non contrappone la teologia scolastica e la conoscenza mistica, la conoscenza "oscura" che giunge a Dio per la via dell'affetto più che del ragionamento. Infatti, «maestri della teologia mistica» sono definiti in primo luogo lo Pseudo-Dionigi Aeropagita, "capo" dei teologi mistici²⁹, Giovanni della Croce, Bonaventura, Basilio, ma anche Tommaso d'Aquino.

Michel De Certeau in un interessante articolo analizza l'uso del linguaggio mistico nel XVII secolo e la sua variazione semantica rispetto ai secoli precedenti. Egli fa notare come il lemma riscuota un successo eclatante presso gli autori spirituali, denotando una nuova sensibilità, quella di chi contrappone la mistica, la "scienza dei santi", alla teologia speculativa³⁰. De Certeau rileva come il termine "mistico" venga a coprire l'area di significati che nel secolo precedente era connotata con termini come "contemplazione/contemplativo" o "spirituale". Da questo punto di vista Saint-Jure si mostra globalmente più ancorato alla tradizione, pur utilizzando anche la nuova terminologia. Nella *Vie de Gaston de Renty* egli parla di "contemplazione acquisita e infusa", senza utilizzare praticamente mai il termine mistico (una sola volta compare l'espressione "silenzio mistico")³¹. Decisamente debitrice della sensibilità dell'epoca è invece l'espressione "morte mistica", con cui il biografo descrive l'annientamento e il completo distacco da se stesso del santo barone.

Anche l'espressione "scienza dei santi" è intesa da Saint-Jure ancora secondo il significato tradizionale di "sapientia christianorum", contrapposta alla sapienza del mondo, mentre nel XVII secolo il termine viene a denotare sempre più la "scienza dei mistici", contrapposta al sapere del cristiano comune e alla teologia speculativa³². In Saint-Jure non c'è in alcun modo contrapposizione tra la mistica e la teologia scolastica, tra l'esperienza spirituale e la comprensione teorica. Sembra di poter affermare che il suo pensiero e il suo linguaggio si pongano al crocevia tra antico e nuovo, utilizzando i termini in voga, ma leggendoli in continuità con la tradizione.

Dopo questa prima ricognizione si tratterà ora di svolgere un'analisi più accurata delle opere di Saint-Jure e delle fonti a cui s'ispirano, così da valutare adeguatamente il suo insegnamento sull'orazione e sull'esperienza mistica.

²⁹ *Ib.*, lib. I, cap. V, sez. II, 46. Questo appellativo utilizzato da Saint-Jure è usuale all'epoca, che vedeva in Dionigi il grande maestro e teologo della "mistica".

³⁰ M. DE CERTEAU, «Mystique» au XVII siècle. Le problème du langage «mystique», in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père de Lubac*, vol. II, Aubier, Paris 1964, 267-291.

³¹ J.-B. SAINT-JURE, *L'idée d'un chrestien parfait. La Vie de Monsieur de Renty*, Pierre Le Petit, Paris 1651 (trad. it.: *Vita di Gaston de Renty. Un modello di cristiano perfetto*, ed. M.P. Ghielmi, Glossa, Milano 2007).

³² M. DE CERTEAU, «Mystique» au XVII siècle, 274.

3. L'insegnamento di Saint-Jure sull'orazione

Un primo dato che emerge è la costante riproposizione, tra le sue opere spirituali, di *Meditazioni* basate sugli *Esercizi* di sant'Ignazio³³. A prima vista questo fatto pare confermare la tesi di Bottereau, che ritiene che Saint-Jure privilegi la preghiera discorsiva rispetto a forme di "contemplazione" più elevate. La struttura delle *Meditazioni* segue il metodo tradizionale degli *Esercizi*, applicando prima l'intelletto e poi la volontà (gli affetti) al mistero considerato e traendone poi dei propositi pratici. Diverse opere di Saint-Jure hanno lo scopo di fornire spunti teologici e spirituali per aiutare la preghiera e fornire un metodo di meditazione, con grande attenzione a integrare considerazione intellettuale, affettiva e pratica. Come egli insegna in tutti i suoi scritti, e già esplicitamente nel primo, *De la Connoissance et de l'amour de Nostre Seigneur Iesus-Christ*, la conoscenza genera l'amore e l'amore approfondisce la conoscenza. Il ruolo degli affetti è fondamentale, poiché scopo e centro della vita cristiana è l'amore per Cristo. La sua interpretazione degli *Esercizi*, seguendo un filone accreditato nella Compagnia, li collega alle tre vite purgativa, illuminativa e unitiva, confermando così l'interpretazione che vede in essi un perno fondamentale della spiritualità del gesuita in tutte le fasi del suo cammino spirituale³⁴. Interessante osservare come nelle ultime edizioni delle opere di meditazioni lo spazio dedicato agli autori mistici vada allargandosi progressivamente, come nelle *Retraites* del 1654, che citano ampi brani di Teresa d'Avila, Taulero, Suso, Louis de Blois, Caterina da Genova e molti altri.

Il rimando agli autori mistici è in realtà assai ampio e rilevante in tutti i suoi scritti, come mostra Louis Cognet, che evidenzia in particolare l'influsso dei mistici renanofiamminghi³⁵. Saint-Jure fa inoltre riferimento ai grandi autori spagnoli, anzitutto quelli della Compagnia, Balthasar Alvarez e Diego Alvarez de Paz³⁶, ma anche Juan de

³³ La prima edizione delle *Meditazioni* è del 1673, con il titolo: *Meditations sur les plus grandes et les plus importantes verités de la Foy rapportées aux trois Vies Purgative, Illuminative et Unitive*, Jean Camusat, Paris 1637. L'opera venne riedita più volte, con integrazioni e aggiunte. La quinta edizione è corredata da un secondo volume: *Méditations sur les plus grandes et les plus importantes verités de la foy rapportées aux trois vies spirituelles pour quelques retraites particulières*, Pierre Le Petit, Paris 1654. Nel corso degli anni Saint-Jure pubblicò altre opere di meditazione e guida alla preghiera, tra cui *Conduites pour les principales actions de la vie chrestienne*, Pierre Le Petit, Paris 1651; *L'Union avec Notre-Seigneur Jésus-Christ dans ses principaux mystères pour tout le temps de l'année*, Le Petit, Paris 1653.

³⁴ J. DE GUIBERT, *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, 420-421.

³⁵ L. COGNET, *La spiritualità moderna, 2: La scuola francese* (Storia della Spiritualità cristiana, 6/2), Dehoniane, Bologna 1974, 302. Una disposizione del 1573 di padre Mercuriano (quarto Superiore generale della Compagnia) elenca le opere teologiche e spirituali suggerite per la preparazione dei novizi. Proibisce invece altre opere tra cui quelle di Suso, Taulero, Ruusbroec, Herp (nel 1616 è ribadito il divieto per gli ultimi tre autori). Poiché Saint-Jure li cita ampiamente, Louis Cognet, con altri studiosi di storia della spiritualità, ne conclude che evidentemente in Francia in quel periodo tale divieto non era più in vigore.

³⁶ Diego Alvarez de Paz (1560-1620) fu uno dei principali autori spirituali della Compagnia di Gesù. Partì per il Perù nel 1584, dove insegnò e scrisse le sue opere, divenendo Provinciale nel 1616. La sua opera principale in tre volumi fu pubblicata a Lione da Orazio Cardon: *De vita spirituali eiusque perfectione* (1608), *De exterminatione mali et promotione boni* (1613), *De inquisitione pacis seu studio orationis* (1617). Nel terzo volume tratta dell'orazione affettiva, distinguendo tra meditazione e contemplazione.

Avila³⁷, Luis de Granada³⁸, e soprattutto Teresa d'Avila; s'ispira ai mistici italiani, tra cui Caterina da Genova; a scrittori spirituali come Lorenzo Giustiniani, Jean Gerson e Louis de Blois. Significative anche le numerose citazioni dello Pseudo-Dionigi, i cui scritti, all'epoca assai diffusi in Francia e continuamente ripubblicati, ebbero un rilevante influsso su molte personalità spirituali e in particolare sulla mistica astratta. A queste fonti si devono aggiungere i grandi autori della tradizione, come Bonaventura, autentico e apocrifo³⁹, Bernardo, Francesco d'Assisi e molti altri mistici e santi.

Nella sua prima opera *La Connoissance*, centrata sull'amore per Cristo come principio unificante della vita cristiana⁴⁰, Saint-Jure tratta dell'amore che aspira a congiungersi con l'amato e suggerisce il metodo delle "aspirazioni", continua ripetizione di giaculatorie e brevi orazioni "lanciate" verso Dio. Questo metodo si radica in una tradizione spirituale consolidata, alla quale rimanda Saint-Jure, citando lo Pseudo-Dionigi, Louis de Blois, Bernardo, lo Pseudo-Bonaventura, Dionigi il Certosino, Alvarez de Paz, per affermare che queste aspirazioni uniscono a Dio, quale «strumento della vita mistica»⁴¹. Tale metodo è in effetti riproposto nelle varie opere di meditazione, confermandone la forte valenza affettiva. Egli tratta poi della "solitudine del cuore" e dell'"orazione affettiva", un'orazione che è riposo, poiché non si affatica più nei discorsi, ma si ritira nel deserto, dove si occupa solo di Dio. Quest'orazione non si affida alle operazioni dell'intelletto, ma si dispone ad accogliere Dio nel silenzio. Anche l'«esercizio della presenza di Dio» è raccomandato come una forma di preghiera fondamentale in tutti i gradi della vita spirituale. Queste pagine s'ispirano alla tradizione monastica orientale, ad Agostino, Gregorio Magno, Bonaventura e alla tradizione mistica ignaziana, riferendosi esplicitamente a Balthasar Alvarez⁴² e Diego Alvarez de

³⁷ Juan de Avila (1499-1569), beato, fu un predicatore e un mistico. Le esperienze mistiche gli crearono difficoltà con l'Inquisizione, per cui i suoi scritti sono contrassegnati da grande prudenza. Fu consultato da Teresa d'Avila, che gli inviò il manoscritto della sua autobiografia. L'opera più nota è il piccolo trattato *Avisos y reglas cristianas sobre aquel verso de David "Audi filia"* (Alcalá 1556).

³⁸ Luis Sarria, detto Luis de Granada (1504-1588), scrittore spirituale fecondo, amico e discepolo di Juan de Avila, ne pubblicò la biografia, riprendendone la dottrina (cfr. LUIS DE GRANADA, *Vida del padre maestro Juan de Avila*, Madrid 1586). Quest'opera fu tradotta e pubblicata da Saint-Jure: J.-B. SAINT-JURE, *La Vie du révérend père maistre Jean Avila prestre séculier. L'idée de l'homme apostolique*, Vve J. Camusat, Paris 1641.

³⁹ Saint-Jure cita testi allora ritenuti di Bonaventura, oggi attribuiti a Rudolph von Biberach (*De septem donis Spiritus Sancti; De septem itineribus aeternitatis*) e a Ugo da Balma (*De Theologia Mystica*).

⁴⁰ Saint-Jure trasse ispirazione per quest'opera da un piccolo trattato di Padre Antoine Le Gaudier, intitolato *De Sanctissimo Christi Jesu, Dei et hominis, amore opusculum pareneticum, in quo eius amoris causae, praxis et fructus exponuntur* (M. Bernardum, Pont-à-Mousson 1619). L'autore, Antoine Le Gaudier (1572-1622), entrato nella Compagnia di Gesù nel 1592, fu professore di Sacra Scrittura a Pont-à-Mousson e di teologia morale a La Flèche. Dal 1618 maestro dei novizi e istruttore del terzo anno a Parigi, fu autore di opere profondamente rappresentative della spiritualità della Compagnia di Gesù.

⁴¹ J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance*, lib. II, cap. V, sez. I, 172.

⁴² Cfr. BALTHASAR ALVAREZ, *Relacion que dio de su modo de oracion al Padre general de la Compañia*, in *Escritos Esprituales*, Juan Flors, Barcelona 1961. Saint-Jure nelle sue opere cita più volte gli scritti di Balthasar Alvarez e la sua vita scritta da De La Puente, mostrando di riconoscersi nell'insegnamento del mistico spagnolo.

Paz⁴³, autori che ritengono l'orazione contemplativa conforme, anzi auspicabile, nel conseguimento del fine apostolico della Compagnia di Gesù.

L'influsso dei renano-fiamminghi si evidenzia particolarmente ne *L'homme spirituel*, nei capitoli dedicati ai doni dello Spirito Santo, dove Saint-Jure segue la trattazione di Dionigi il Certosino⁴⁴, e cita Herp e Ruusbroec. Pur ispirandosi alla *Summa* di san Tommaso, e citando vari autori tra cui san Bernardo, Saint-Jure riprende principalmente da Dionigi il Certosino l'interpretazione dei doni di scienza, intelletto e sapienza in chiave di conoscenza mistica. Il dono della scienza consiste nella «scienza dei santi», che non si basa sul ragionamento, come quella dei filosofi o dei teologi, ma dipende dallo Spirito Santo⁴⁵, e consente di vedere tutte le cose create alla luce di Dio e come vie verso di Lui. Il dono dell'intelletto mostra anche ai semplici le “cose divine”, che spesso i dotti, con tutta la loro dottrina, non riescono a vedere⁴⁶. Il dono della sapienza, infine, è una conoscenza saporosa di Dio e delle cose divine, *propter connaturalitatem quandam*⁴⁷, per una certa connaturalità e conformità di sentimento, provandone il “gusto”, il “sapore”. Di quest'ultimo dono Saint-Jure afferma: esso «colma l'intelletto di luci ammirabili e la volontà di gioie senza confronto e tutte le operazioni della Teologia mistica e di questa vita celeste e divina si rapportano a esso»⁴⁸. La sapienza e i suoi effetti vengono descritti seguendo Dionigi il Certosino e gli autori da lui citati: la sapienza conduce l'uomo a Dio in semplicità e senza divisione, facendolo restare davanti a Lui nel fondo dell'anima⁴⁹. Il dono della sapienza perfeziona le virtù teologali: la fede, perché fa gustare ciò che essa crede, la speranza e la carità, con le saporose esperienze di Dio, che rendono la prima irremovibile e la seconda più ardente. Il rimando ai mistici renano-fiamminghi in questa trattazione è assai significativo, poiché l'insegnamento di questi autori dà uno spazio privilegiato alla presenza dello Spirito nell'anima e al ruolo dei doni nella vita spirituale e in particolare nella vita mistica. Saint-Jure, all'inizio del capitolo, dopo aver citato Ruusbroec, ribadisce l'importanza e la necessità dei doni dello Spirito, e ricorda come il loro valore non venga sufficientemente sottolineato. In effetti, pare si possa affermare che Saint-Jure e Louis Lallemant siano i soli, nella loro epoca, a trattarne così ampiamente.

Grande spazio ha negli scritti di Saint-Jure l'esperienza spirituale di Enrico Suso, dalle cui opere trae frequenti citazioni. In particolare gli è caro *l'Ufficio della Sapienza incarnata*, che pubblicò in appendice alle *Conduites pour les principales actions de la vie chrestienne*, dopo averlo anche edito in un libretto a parte. Ampiamente citato è anche

⁴³ Cfr. D. ALVAREZ DE PAZ, *De Inquisitione Pacis, sive studio orationis libri quinque*, apud H. Cardon, Lugduni 1617.

⁴⁴ DIONIGI IL CERTOSINO, *De Donis Spiritus Sancti*.

⁴⁵ Cfr. J.-B. SAINT-JURE, *L'uomo spirituale*, 268. Anche in altre opere Saint-Jure sottolinea che la vera scienza è la “scienza dei santi”, accessibile ai poveri e agli ignoranti, e che l'autentica sapienza è quella della Croce, stoltezza per la sapienza umana.

⁴⁶ Cfr. *ib.*, 281.

⁴⁷ Il riferimento è a Tommaso (*Summa Theologiae*, II-II, q. 45, a. 2), ma è ripreso da Dionigi il Certosino.

⁴⁸ J.-B. SAINT-JURE, *L'uomo spirituale*, 289.

⁴⁹ Cfr. J. RUUSBROEC, *L'ornamento delle nozze spirituali*, citato riprendendolo da Dionigi il Certosino.

Louis de Blois⁵⁰, che s'ispira ai renano-fiamminghi e ne riprende il linguaggio: interessante notare come nel riportarne i testi Saint-Jure eviti l'uso di termini come "superesenziale" o "unione senza intermediario", poco consoni alla sua sensibilità. Anche nei numerosi rimandi allo Pseudo-Dionigi, riferimento fondamentale della cosiddetta "mistica astratta"⁵¹, egli evita di utilizzarne il linguaggio specifico, allora assai in voga.

Tra le numerose figure di santi e mistici, ampio è lo spazio dedicato a Teresa d'Avila, delle cui opere Saint-Jure cita molte pagine, anche estese, confermando la rilevanza dell'insegnamento teresiano nella sua riflessione, analogamente a molti scrittori spirituali del tempo. A Teresa ci si appella come a un'autorità in campo spirituale. Gli scritti della santa vengono citati in molti punti chiave degli scritti di Saint-Jure. Egli, ad esempio, si riferisce a Teresa per sottolineare un punto irrinunciabile della sua dottrina, cioè l'imprescindibilità dal riferimento a Cristo nell'itinerario spirituale, anche laddove si raggiungano i più alti gradi dell'unione con Dio. Saint-Jure riporta ampi stralci della *Vita* (cap. 22) e del *Castello Interiore* (Sesta dimora, cap. 7), dove santa Teresa, giunta ai vertici dell'unione con Dio, denuncia come tentazioni insensate le dottrine che propongono un superamento di Cristo e della sua Umanità, considerandolo solo una mediazione iniziale per i principianti⁵². A Teresa vengono accostati molti altri testi, tra cui Francesco d'Assisi, Bonaventura, Ruusbroec, Taulero, Suso, Louis de Blois, Giovanni della Croce⁵³, per ribadire questo punto cardine che diviene criterio per valutare l'autenticità cristiana di un'esperienza.

Se molti autori s'ispirano a Teresa nel trattare i gradi dell'orazione, colpisce la quasi totale assenza, negli scritti di Saint-Jure, di una trattazione specifica dei diversi gradi dell'orazione, che invece altri affrontano ampiamente. L'unica opera nella quale egli elenca i gradi dell'orazione è la *Vie de Monsieur de Renty*. In questa biografia, Saint-Jure, per spiegare il cammino spirituale del protagonista, Gaston de Renty, di cui fu direttore spirituale, elenca le tappe che portano dall'orazione discorsiva a quella affettiva, fino all'orazione di unione o contemplazione (acquisita e infusa), seguendo lo schema più tradizionale. Qui Saint-Jure esplicita chiaramente il suo pensiero in proposito. Egli sostiene che l'orazione discorsiva è l'inizio naturale per lo spirito umano, che è razionale, ed è quindi giusto cominciare da essa, «se non si è attratti da Dio per un'altra strada»⁵⁴. Poi, dopo aver ricordato che Renty fu chiamato all'«orazione di affetto», «colloquio familiare e affettuoso dell'anima con Nostro Signore, senza discorso o assai poco»⁵⁵, il

⁵⁰ François Louis de Blois (1506-1566), abate benedettino, fu autore di scritti spirituali ispirati alla tradizione mistica renano-fiamminga, tra cui l'*Institutio Spiritualis* e lo *Speculum Animae*.

⁵¹ 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. L'anima giunge fino alla deificazione attraverso un itinerario di annientamento attivo e passivo.

⁵² J.-B. SAINT-JURE, *Le Livre des Eluz, Iesus-Christ en croix*, Francois Vivien, Bruxelles 1643, 36-41.

⁵³ Negli scritti di Saint-Jure Giovanni della Croce viene citato assai più raramente di Teresa d'Avila.

⁵⁴ J.-B. SAINT-JURE, *Vita di Gaston de Renty*, 315.

⁵⁵ *Ib.*, 315

biografo si dilunga nella spiegazione delle modalità di questa orazione: essa consiste nel ritirarsi nella «camera segreta del cuore», e là applicarsi a Dio che vi risiede, non con i discorsi o con la ragione, ma con la fede. Ripetere atti di fede, di speranza e di amore, volgendo lo sguardo a Dio in semplicità, è il metodo di questa orazione, che egli chiama «orazione di presenza di Dio, e orazione di fede e di affetto»⁵⁶. Saint-Jure non manca di ricordare (come fa nelle *Meditazioni* basate sugli *Esercizi*) come questi affetti debbano produrre cambiamenti nei comportamenti. Egli descrive poi le tappe successive del progresso del santo barone: come questi sia giunto alla «contemplazione acquisita o attiva», che è possibile a tutti, a differenza della contemplazione infusa che è un dono gratuito di Dio. La contemplazione acquisita è «uno sguardo semplice e senza discorso», rivolto a Dio dopo essere entrati nel «fondo del proprio spirito»⁵⁷. In questa orazione l'uomo deve farsi da parte per lasciare agire Dio. Dell'ultimo gradino dell'orazione Saint-Jure afferma che essa non ha altra regola che la volontà di Dio, che «rischiara l'intelletto con alti lumi e riempie la volontà di grandi affetti, specialmente del suo amore»⁵⁸. Come Mosè, chi vi giunge entra nella nube, «dove si lasciano i sensi, i ragionamenti, le cose sensibili e intelligibili, per essere ammessi alla vera contemplazione, che si fa nelle nubi della fede, dove indubitabilmente è Dio»⁵⁹. Anche qui Saint-Jure ricorda come queste «alte contemplazioni» debbano rendere l'anima desiderosa di osservare i comandamenti di Dio e la sua volontà. Infine, conclude mostrando come Gaston de Renty fosse giunto a un'unione con Dio così profonda, che «non aveva più bisogno di tempo e di luogo per fare orazione, ma la faceva in ogni luogo, in ogni tempo e in ogni sorta di occupazione»⁶⁰.

La trattazione di Saint-Jure non si discosta molto dall'impianto tradizionale, né dallo schema seguito da altri autori. È comunque assai discreto nel descrivere ogni aspetto straordinario o meraviglioso. Egli non si sofferma nei suoi scritti sui fenomeni straordinari, come rapimenti, estasi, sospensioni, locuzioni, che invece altri trattano ampiamente. Ancora una volta tale scelta mostra la prudenza del gesuita, che distingue l'essenziale dell'esperienza contemplativa da fenomeni che la sua epoca teneva in gran conto, con esiti spesso discutibili se non aberranti. La sottolineatura delle conseguenze morali dell'orazione si pone in linea con la più solida tradizione ignaziana, ma anche con l'insegnamento di tutti i grandi maestri spirituali, che indicano nella carità verso il prossimo il criterio di verità dei doni ricevuti.

L'ultimo capitolo della biografia di Renty è intitolato: «Il suo stato di morte mistica e di annientamento». Con il termine «morte mistica», il biografo intende descrivere il progressivo «annientamento» del protagonista rispetto alle ricchezze, ai piaceri, alla nobiltà, ma anche alle grazie spirituali sensibili o straordinarie, alle azioni che Dio compiva attraverso di lui, all'amore di sé e all'utilizzo delle proprie facoltà, non vedendo e

⁵⁶ *Ib.*, 317.

⁵⁷ *Ib.*, 323.

⁵⁸ *Ib.*, 329.

⁵⁹ *Ib.*, 330.

⁶⁰ *Ib.*, 332.

non desiderando più nulla se non la volontà di Dio. Morire a se stessi è condizione necessaria per riempirsi di Dio: solo chi è distaccato da tutto e morto a tutte le cose può unirsi a Dio, come il legno, che non può unirsi al fuoco senza perdere la sua natura⁶¹. Gaston di Renty era così unito a Cristo da essere come «trasformato in Lui, e lo portava semplicemente rappresentato nel suo corpo, nella sua anima, nei suoi pensieri, nei suoi affetti, nei suoi desideri, nelle sue parole e nelle sue opere»⁶².

Se già nella prima opera Saint-Jure dà largo spazio alla conformità alla volontà di Dio e all'abbandono docile nelle sue mani, riproponendo l'atteggiamento del *Sume et Suscipe* degli *Esercizi* di sant'Ignazio, la terminologia subisce un certo mutamento con il procedere della riflessione. Se ne *La Connoissance* si parla dello "svuotamento" necessario per riempirsi di Dio, ne *L'homme spirituel* prende rilievo il termine "indifferenza" come docilità ai movimenti con cui Cristo capo muove le membra⁶³. Nella già citata *Vie de Monsieur de Renty* (1651) e soprattutto nell'ultima opera, *L'homme religieux* (1657)⁶⁴, Saint-Jure parlerà di abnegazione e di annientamento. L'annientamento è presentato come momento essenziale della vita spirituale, che consente all'anima di fare spazio a Dio, affinché Egli la unisca a sé e la trasformi completamente. Il discorso è interamente costruito su citazioni di mistici: non ha quindi il tono di una trattazione teorica, ascetica o pessimistica, ma riporta le esperienze vissute di santi, soprattutto di Caterina da Genova⁶⁵. Ai passi tratti dagli scritti di questa santa, si accompagnano le citazioni di Teresa d'Avila, Bernardo, Giovanni della Croce e dei renano-fiamminghi (soprattutto Taulero e Suso), nella cui riflessione ha un ruolo rilevante il tema dell'annientamento, premessa della deificazione. L'annientamento della "volontà propria" non è solo frutto di uno sforzo ascetico, peraltro visto come necessario e irrinunciabile da tutta la tradizione spirituale, ma è azione di Dio stesso. Egli toglie all'uomo onori, ricchezze, affetti, consolazioni, per vuotare l'uomo da se stesso e renderlo capace di Lui. I santi sono giunti a sperimentare il dolore più grande, la desolazione e le tenebre, vissute come abbandono di Dio. Teresa d'Avila descrive queste prove che hanno toccato molti santi e mistici⁶⁶. Dalla *Vita* di santa Caterina da Genova è ripresa una lunga citazione che descrive la purificazione progressiva che l'amore puro ha operato in lei fino a lasciarla in una con-

⁶¹ *Ib.*, 351.

⁶² *Ib.*, 40.

⁶³ Per un confronto tra la concezione dell'indifferenza proposta da Saint-Jure e quella degli *Esercizi*, cfr. M.P. GHIELMI, *La vita spirituale cristiana*, 16-17.

⁶⁴ J.-B. SAINT-JURE, *L'homme religieux. Livre I. Des règles et des voeux de la religion*, Chez Denis Bechet, Paris 1657; *Livre II. Des qualitez nécessaires pour bien vivre dans une communauté*, Chez Denis Bechet, Paris 1658. Nel presente lavoro le citazioni sono tratte dall'edizione del 1673: *L'homme religieux*, 2 voll., P. Le Petit, E. Couterot, C. Angot, Paris 1673.

⁶⁵ Gli ampi riferimenti a Caterina da Genova riflettono il notevole influsso di questa mistica italiana nella Francia del XVII secolo. La sua *Vita* e i suoi scritti fanno parte di quella schiera di opere che accompagnano e propiziano il risveglio spirituale del *grand siècle*. Francesco di Sales, Bérulle, Surin, Renty e molti altri, la conoscono e la citano: anche Saint-Jure, fin dalle prime opere.

⁶⁶ TERESA DI GESÙ, *Vita*, cap. 25,17; *Castello interiore, Sesta dimora*, cap. 1. In questo contesto Saint-Jure cita anche Giovanni della Croce, *Fiamma viva d'Amore A*, strofa 2,21.

dizione priva di ogni consolazione che venga dalle creature, ma dove Dio solo è tutto⁶⁷. Infine, le conclusioni descrivono la felicità dell'anima "annientata". Santa Caterina costituisce ancora il riferimento principale del discorso, insieme a santa Teresa, ed entrambe testimoniano l'indicibilità dello stato dell'anima che ha raggiunto l'unione con Dio. L'esempio della farfalla uscita dal bozzolo è ripreso dal *Castello interiore*⁶⁸ per descrivere la libertà dell'anima morta a se stessa. Coloro che sono «morti con Cristo e hanno la loro vita nascosta in Dio» (cfr. *Col 3,3*) vivono una vita nascosta, interiore, tutta spirituale e tutta divina come la vita che visse Cristo sulla terra, una vita tutta in Dio. Allo stesso modo di Cristo, colui che si è annientato ed è morto a se stesso ritorna a Dio, come al suo primo principio, e si unisce intimamente a Lui e «con questa unione si trasforma, e attraverso questa trasformazione diviene divino e agisce divinamente, cioè Dio agisce in Lui [...]. È là, dove nell'anima viene meno definitivamente tutto ciò che è umano, che si può e ci si deve correggere in questo mondo; là, dove vi è la vera morte mistica tanto vantata e desiderata, dove si consegna lo spirito a Dio e l'uomo è reso divino, poiché Dio vive in lui, regna in lui e agisce in lui»⁶⁹.

Le numerosissime e ampie citazioni di Caterina da Genova riempiono le ultime pagine, confermando il valore significativo che ha per l'autore la testimonianza di questa santa, rappresentativa di un'esperienza che egli non descrive astrattamente, ma dando voce a chi l'ha vissuta. «Lo stato di quest'anima è ora caratterizzato da un sentimento di pace e da una tranquillità così grande, che le sembra di essere immersa interiormente ed esteriormente in un mare di una calma profondissima, da cui essa non esce mai, qualunque cosa succeda; essa non è turbata da nulla, ma gioisce di una pace così dolce e soave, che ne è tutta imbevuta»⁷⁰.

Se la progressiva accentuazione dell'annientamento nelle opere di Saint-Jure corrisponde alla sensibilità del suo tempo, dove autori come Pierre de Bérulle e Charles de Condren (che fu tra l'altro direttore di Renty) sottolineano la corruzione della natura umana e la sua inconsistenza davanti a Dio, una lettura complessiva del pensiero del gesuita consente di comprendere le sue affermazioni non come espressione di pessimismo antropologico, ma come interpretazione di un itinerario mistico. Il suo discorso non si presenta infatti come una teoria astratta, ma è basato sull'esperienza dei mistici, Caterina da Genova, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce. In particolare negli scritti dei renano-fiamminghi l'annientamento è la premessa all'unione trasformante con Dio fino alla deificazione.

Da questa ricognizione delle opere di Saint-Jure emerge indubabilmente il suo profondo interesse per gli autori mistici, i cui scritti e le cui esperienze gli offrono una parte consistente del materiale su cui costruire il suo insegnamento, che – benché fondato su

⁶⁷ Cfr. *Vita mirabile et doctrina santa de la beata Caterinetta da Genova, nella quale si contiene una utile et cattolica dimostrazione et declaratione del purgatorio*, probabili autori CATTANEO MARABOTTO - ETTORRE VERNAZZA, A. Bellono, Genua 1551, capp. 41-42.

⁶⁸ Cfr. TERESA DI GESÙ, *Castello interiore, Quinta dimora*, cap. 2.

⁶⁹ J.-B. SAINT-JURE, *L'homme religieux*, vol. 1, 726-727.

⁷⁰ *Vita mirabile*, cap. 18.

una solida e competente base teologica – attinge continuamente all’esperienza vissuta dei santi e dei grandi maestri spirituali. L’apporto degli autori mistici sembra più consistente nelle opere della maturità, dove tra l’altro si accentua maggiormente il tema dell’annientamento. Il rimando all’esperienza mistica nella *Vie de Gaston de Renty* e ne *L’homme religieux* non si limita a una riflessione sull’orazione contemplativa nei suoi gradi più alti, ma si allarga all’esperienza dell’unione trasformante con Dio, trasformazione che include tutta la persona e tutta la sua vita, nella preghiera e nell’azione.

Il ruolo rilevante di questi autori nel pensiero di Saint-Jure conduce certamente a escludere quella diffidenza verso la mistica attribuitagli da Georges Bottereau. La sua prudenza verso visioni e rivelazioni si accompagna al riconoscimento dei doni di Dio dove si manifestano, come in Gaston de Renty, e non lo induce a sottovalutare l’esperienza della contemplazione, “conoscenza saporosa e oscura” e della trasformazione profonda che l’accompagna. Il suo discorso è però centrato sul punto essenziale: la ricerca dell’unione con Dio, rispetto alla quale tutto il resto viene relativizzato, anche i doni mistici. Questo è ciò che i santi insegnano, questo è lo scopo dell’itinerario spirituale. Le vie possono essere diverse, e differenti le forme di preghiera, non necessariamente contrassegnate da manifestazioni straordinarie, ma a tutti i cristiani è proposto l’ideale altissimo dell’incorporazione a Cristo, del dono totale di sé a Lui per opera dello Spirito Santo.

4. Saint-Jure e Lallemant

La peculiarità dell’insegnamento di Saint-Jure emerge con chiarezza dal confronto con il pensiero dei due grandi maestri della “corrente mistica” francese: Louis Lallemant e Jean-Joseph Surin.

Louis Lallemant⁷¹, uno dei rappresentanti più celebri di tale sensibilità, fu sottoposto nel 1629 a un’inchiesta, riguardante il suo insegnamento come istruttore del terzo

⁷¹ Louis Lallemant nacque nel 1588 a Châlons-sur-Marne. Entrato nella Compagnia nel 1605, compì gli studi a Pont-à-Mousson, dove venne ordinato prete nel 1613-1614. Terminata la formazione a Parigi nel 1615, sotto la direzione di Jean de la Bretesque, divenne professore a La Flèche, Bourges, infine a Rouen. In questa città ricevette l’incarico di istruttore del terzo anno (1628-1631). Lasciato l’incarico per motivi di salute, divenne rettore a Bourges, dove morì nel 1635. Il suo insegnamento ai “terziari” fu raccolto in appunti manoscritti dei discepoli, Jean-Joseph Surin e soprattutto Jean Rigoleuc. Le note di Rigoleuc, alla sua morte, furono affidate a padre Vincent Huby (1625-1693), ma fu solo nel 1694 che Pierre Champion riuscì a dare alle stampe gli appunti, preceduti da una *Vita* di Lallemant, e seguiti da un’appendice con le note di Surin. La pubblicazione portava il titolo: *La vie et la doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant*, Michallet, Paris 1694. È questione controversa tra gli studiosi quanto l’opera pubblicata sia effettivamente fedele all’insegnamento di Lallemant; attualmente si ritiene che, se certamente l’apporto degli estensori e l’organizzazione editoriale di Champion hanno influito sulla struttura finale della *Doctrine*, l’opera riporti abbastanza fedelmente l’insegnamento effettivo di Lallemant (cfr. G. BOTTEREAU, *Lallemant*, DS, vol. IX (1976), 127-129). Peraltro, De Certeau rileva come sia molto probabile che lo stile di Lallemant fosse assai più “mistico” e più vicino alle tendenze di rinnovamento spirituale che scuotevano la Compagnia in quegli anni di quanto la rielaborazione di Champion lasci intravedere (cfr. M. DE CERTEAU, *Crise sociale et réformisme spirituel*, 379-382; cfr. anche D. SALIN, *La docilité au Saint-*

anno a Rouen. Le critiche nei suoi confronti lo accusavano di incitare eccessivamente alla ricerca di esperienze mistiche, allontanandosi dal vero spirito della Compagnia. Tali critiche, riportate al padre generale Muzio Vitelleschi, condussero all'apertura di un'indagine, che ebbe un esito pienamente favorevole per Lallemand, il quale venne riconfermato nell'incarico.

Il suo insegnamento sottolinea l'importanza dell'orazione fino ai gradi più elevati, ritenendo che una contemplazione perfetta porti a rendere a Dio un servizio migliore anche nell'apostolato: non è quindi in contraddizione con la vocazione di un gesuita, anzi ne costituisce il vero fondamento. Nella linea del dibattito di quegli anni, incentrato sul pericolo di un'eccessiva dispersione nelle attività "esteriori", Lallemand richiama la necessità di fondare l'azione sulla preghiera e sulla vita interiore, che consente di ottenere in poco tempo dal lavoro apostolico quanto non si otterrebbe altrimenti in molti anni⁷².

La posizione di Saint-Jure in proposito è assai vicina a quella di Lallemand: anch'egli infatti ribadisce in modo netto il primato dell'interiorità e della preghiera sull'attività esteriore. Ne *La Connoissance* dedica un intero capitolo al tema, rispondendo all'obiezione che il raccoglimento distraiga dall'azione e dal dovere di occuparsi del prossimo⁷³. Saint-Jure con la tradizione più consolidata risponde che non solo l'orazione non nuoce all'azione, ma la fonda e l'arricchisce. A riprova della sua affermazione cita testi di Basilio, Atanasio, Gregorio di Nazianzo e mostra l'esempio di Teresa d'Avila e dello stesso sant'Ignazio, di san Filippo Neri e san Francesco Saverio, che conciliarono l'azione con le grazie mistiche più elevate. La citazione di Diego Alvarez de Paz⁷⁴ e Balthasar Alvarez⁷⁵ rimanda a due autori fondamentali della tradizione spirituale ignaziana, che

Esprit, in «Christus» HS 202 [mai 2004], 105-106). Sul pensiero di L. Lallemand, si vedano anche: D. SALIN, Introduction, in L. LALLEMANT, *Doctrine spirituelle, nouvelle édition augmentée, établie, et présentée par D. Salin, s.j.*, Desclée de Brouwer, Paris 2011; S. KIM, *La purezza del cuore e la preghiera secondo la "Doctrine spirituelle" di Louis Lallemand*. Estratto della Dissertazione per il dottorato nella Facoltà di Teologia, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2008.

⁷² L. LALLEMANT, *Dottrina spirituale. La vita e la dottrina spirituale del Padre Louis Lallemand della Compagnia di Gesù*, Paoline, Roma 1985, 228 (orig. fr. *Doctrine spirituelle. La vie et la doctrine spirituelle du Père Louis Lallemand de la Compagnie de Jésus*, Desclée De Brouwer, Paris 1979). La stessa espressione compare in J.-B. SAINT-JURE, *L'uomo spirituale*: «Coloro che sono uniti a Dio [...] apportano in un'ora più vantaggi alla Chiesa e alla salvezza degli uomini di quanto altri potrebbero fare in molti anni» (389). La frase è tratta da LOUIS DE BLOIS, *Institutio spiritualis*, cap. 1, fonte comune ai due autori, non citata esplicitamente da Lallemand. Nell'introduzione all'edizione qui citata della *Doctrine spirituelle*, François Courel offre un interessante analisi del pensiero di Lallemand sui rapporti tra orazione e azione, rilevandone la dialettica interna, e mettendo in guardia da eccessive semplificazioni: nel sottolineare l'importanza dell'orazione Lallemand è alla ricerca del modo più autentico di vivere la vocazione apostolica propria di un gesuita.

⁷³ J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance*, lib. III, parte prima, cap. V: «Que l'occupation interieure ne nuit point, mais profite pour bien faire les choses exterieures, et pour vaquer utilement au salut du prochain».

⁷⁴ D. ALVAREZ DE PAZ, *De Inquisitione Pacis*, tom. 3, lib. 5, in proemio.

⁷⁵ BALTHASAR ALVAREZ, *Relacion que dio de su modo de oracion al Padre general de la Compañia*, 209 (nn. 12-14).

ritengono l'orazione contemplativa conforme, anzi auspicabile, nel perseguimento della vocazione missionaria della Compagnia. Interessante il riferimento a santi gesuiti e allo stesso sant'Ignazio, che costituisce un rimando allo spirito del fondatore.

Saint-Jure però, pur ribadendo il primato dell'interiorità e della preghiera rispetto a un'azione preoccupata primariamente dell'efficacia pratica, si differenzia da Lallemant nella valutazione dell'importanza dell'esperienza mistica straordinaria. Lallemant infatti ne *La doctrine spirituelle* dedica ampio spazio ai tre gradi di orazione: la meditazione, corrispondente alla via purgativa e adatta ai principianti; l'orazione affettiva, che accompagna la via illuminativa e si addice ai proficienti; la preghiera contemplativa o orazione di unione che corrisponde alla via unitiva, propria dei perfetti. Egli incita il discepolo a salire i diversi gradini, attraverso forme di orazione sempre più semplificate, come l'orazione "affettiva" e l'"orazione di silenzio", fino a giungere alla contemplazione propriamente detta. Lallemant invita a chiedere e a desiderare questo dono, perché solo la contemplazione porta a rendere a Dio un servizio perfetto, vivendo pienamente la propria vocazione apostolica. Coerentemente con la stima che manifesta per i doni mistici, egli critica i direttori spirituali che dissuadono dal desiderarli, o addirittura consigliano di respingerli come pericolosi, chiudendo così la porta a Dio. Se è certamente necessario il discernimento nei confronti di estasi, visioni, rivelazioni, che non sono peraltro l'essenziale della vita contemplativa, non vi è nessun pericolo nel domandare, oltre alle virtù solide, i doni dello Spirito e un "alto grado di orazione".

A differenza di Lallemant, Saint-Jure non si sofferma a elencare i gradi dell'orazione⁷⁶, né a descrivere in particolare i fenomeni mistici straordinari, che invita a considerare con grande prudenza come rischiosi e possibile fonte di inganno. Il suo suggerimento ai direttori, contrariamente al confratello, è di valutare tali manifestazioni con diffidenza e di provare a respingerle. Anche Lallemant riconosce questi fenomeni come secondari, ma li considera parte di un itinerario, quello della contemplazione ordinaria e poi infusa, che egli descrive come desiderabile per il raggiungimento della perfezione. Saint-Jure, invece, pur essendo un direttore capace di guidare con prudenza chi è condotto ai più alti gradi della vita mistica, come Gaston de Renty, non identifica la perfezione con il raggiungimento di un alto livello di contemplazione. Egli non fa coincidere le tre vite (o vie) tradizionali dell'itinerario spirituale con i diversi gradi dell'orazione fino a considerare la perfezione come necessariamente accompagnata dall'esperienza mistica straordinaria.

Negli studi di storia della spiritualità l'insegnamento di Lallemant viene spesso accostato, in modo più o meno preciso, a quello di Saint-Jure. Se è accertata l'indipendenza dei due autori che, pur frequentando gli stessi collegi, lo fecero in periodi diversi, quasi certamente senza mai incontrarsi direttamente, è innegabile che nella dottrina dei due vi sia affinità di temi e di sensibilità. Affinità che con ogni probabilità dipende dalla frequentazione degli stessi maestri a La Flèche e a Parigi, e soprattutto dal rimando a molte fonti comuni: in primo luogo alla tradizione ignaziana degli *Esercizi* e dei grandi scrittori

⁷⁶ Ad eccezione, come si è visto, della *Vie de Gaston de Renty*. In tutti gli altri testi, dove tratta in vario modo di preghiera e di meditazione, non si preoccupa mai di schematizzare gradi o livelli più o meno "alti" di orazione, né di tentarne una classificazione.

spirituali gesuiti del secolo precedente, come Balthasar Alvarez, Louis de la Puente, Alvarez de Paz, fino ai contemporanei Antoine Le Gaudier e Pierre Coton. Inoltre, entrambi risentono certamente degli influssi dei renano-fiamminghi e della mistica spagnola, soprattutto di Teresa d'Avila.

La sensibilità comune dei due maestri si rivela anzitutto nella centralità che entrambi attribuiscono all'unione con Cristo, Verbo incarnato, e nel rimando costante all'ispirazione degli *Esercizi* di sant'Ignazio. Una profonda affinità avvicina il principio di Lallemand della docilità allo Spirito Santo e la concezione dell'"indifferenza" proposta da Saint-Jure ne *L'homme spirituel*. Infine, punto di contatto significativo tra i due autori è l'ampio spazio dedicato alla dottrina dei doni dello Spirito Santo, tema approfondito con un rilievo del tutto originale rispetto agli altri scrittori spirituali del tempo.

Le molte affinità tra i due maestri si accompagnano, però, come si è già rilevato, a una diversa sensibilità nei confronti dell'esperienza mistica, in particolare dei fenomeni straordinari, e del suo ruolo nel cammino della perfezione cristiana. Certamente è da considerare, nel valutare la diversità di accenti del loro pensiero, la diversità di uditorio: Lallemand insegna a religiosi che hanno alle spalle una scelta di vita già compiuta e vengono invitati ad abbracciarla con piena dedizione. Saint-Jure, invece, si rivolge a tutti, laici e religiosi, che vivono nelle situazioni più disparate: a tutti egli propone la possibilità della perfezione cristiana che è centrata sull'amore per Cristo.

5. Saint-Jure e Surin

Altro esponente di spicco della "corrente mistica" gesuita francese è Jean-Joseph Surin, discepolo di terzo anno di Louis Lallemand a Rouen dal 1629 al 1630 che, pur ispirandosi all'insegnamento del maestro, lo rielabora con creatività e originalità⁷⁷. Anch'egli sottolinea nei suoi scritti il valore dell'esperienza mistica, segno dell'unione perfetta con Dio, e ne afferma la piena compatibilità con il servizio al prossimo. Nell'opera *Guide spirituel pour la perfection*⁷⁸ egli descrive, ispirandosi soprattutto a Teresa d'Avila, i diversi gradi

⁷⁷ Jean-Joseph Surin (1600-1665) costituisce una figura di primo piano della corrente mistica francese, figura peraltro assai discussa a causa della malattia psichica che segnò la sua esistenza. Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1616, fu discepolo del terzo anno di Louis Lallemand. Coinvolto come esorcista nel celebre caso di possessione di Loudun, la sua salute mentale ne risentì pesantemente per lunghi anni. Ristabilitosi gradualmente, scrisse o dettò numerose opere spirituali, molte delle quali pubblicate postume, tra cui il *Catéchisme spirituel* (1657-1663), l'opera *Guide spirituel* (pubblicata integralmente solo nel 1836), i *Dialogues spirituels* (da cui furono estratti i *Fondements de la vie spirituelle*, 1667), *Le Triomphe de l'amour* (redatto nel 1660) e *La science expérimentale des choses de l'autre vie* (terminata nel 1663) editi entrambi nel 1828, i *Cantiques spirituels de l'amour divin* (1660). Le sue lettere sono state pubblicate nell'edizione critica definitiva da Michel De Certeau: cfr. J.-J. SURIN, *Correspondance*, ed. M. De Certeau, Desclée de Brouwer, Paris 1966.

⁷⁸ J.-J. SURIN, *Guide spirituel pour la perfection*, Desclée de Brouwer, Paris 1963 (trad. it.: *Guida spirituale alla perfezione*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1988). L'opera è curata, annotata e corredata da una pregevole introduzione di Michel De Certeau.

della vita mistica, fino al matrimonio spirituale. Per quanto riguarda le “grazie straordinarie” (visioni, rivelazioni, comunicazioni soprannaturali), Surin contesta la posizione di chi sostiene che esse vadano allontanate, perché pericolose e sovente frutto d’illusioni. I direttori spirituali sbagliano spesso nel dirigere le anime che ne sono favorite, cercando in tutti i modi di riportarle sulla via comune e inducendole a respingere questi doni di Dio. Una buona guida deve accompagnare queste persone e, pur evitando di lodarle per tali doni, non deve indurle a disprezzarli. Surin non manca di ricordare come i doni straordinari siano secondari nel cammino della perfezione, che deve essere fondato sulle virtù solide, ma ribadisce che l’anima non deve cercare di sottrarsi a essi, perché ciò significherebbe opporsi allo Spirito di Dio. Deve cercare soltanto di non attaccarvisi, ma andare a Dio con purezza cercando solo Lui e non le sue consolazioni. Anche il confronto con Surin, come già con Lallemand, mostra la diversa impostazione di Saint-Jure che, come si è visto, afferma chiaramente che le vie comuni sono da preferirsi alle straordinarie, disseminate di rischi e d’inganni; e che queste grazie non devono essere desiderate, ma anzi vanno respinte, e laddove si impongano come provenienti da Dio vanno accolte con grande prudenza.

Nell’opera *Guide spirituel*, Surin risponde alle pesanti critiche alla sua dottrina mistica, a lui rivolte dal carmelitano Jean Chéron nello scritto *Examen de la théologie mystique*⁷⁹. Già un confratello gesuita, padre Leonard Champeils, aveva denunciato ai Superiori di Roma gli “errori” di Surin, ma l’opera di Chéron sferra un attacco globale ai mistici e alle loro “illusioni”: la mistica con i suoi “affetti” e il suo linguaggio ambiguo va sottoposta al giudizio rigoroso della ragione e della teologia.

La controversia tra Chéron e Surin evidenzia la contrapposizione tra il teologo speculativo, incapace di inquadrare l’esperienza mistica nello schema dogmatico intellettualistico e lo spirituale che rifiuta tale sapere come pura filosofia, riaffermando, quale vero sapere delle “cose di Dio”, soltanto la “scienza dei santi”⁸⁰. A difesa della sua posi-

⁷⁹ Questo il titolo completo dell’opera: J. CHÉRON, *Examen de la théologie mystique, qui fait voir la différence des lumières divines de celles qui ne le sont pas, et du vrai, assuré et catholique chemin de la perfection de celui qui est parsemé de dangers et infecté d’illusions, et qui montre qu’il n’est pas convenable de donner aux affections, passions, délectations et goûts spirituels la conduite de l’âme, l’ôtant à la raison et à la doctrine*, E. Couterot, Paris 1657.

⁸⁰ Il dibattito tra Chéron e Surin evidenzia il problema irrisolto del rapporto tra l’esperienza spirituale e la scienza teologica che, come mette in rilievo Michel De Certeau nella sua introduzione alla riedizione dell’opera *Guide Spirituel*, nessuno dei due interlocutori riesce ad articolare adeguatamente. Surin non trova nella teologia che ha appreso un linguaggio capace di esprimere la sua esperienza. Egli allora «se ne distacca come da una pura “filosofia”, cercando altrove, come glielo fornisce la tradizione mistica, il vocabolario di una “scienza dei santi”. Ai ragionamenti egli oppone l’esperienza, all’“intelletto”, l’anima. Non vi è, egli dice, “altra filosofia che quella dell’amore”. E ciò significa senz’altro, per lui che “la scienza mistica è del tutto diversa dalla scolastica”. [...] Pertanto, non essendo integrati nell’espressione che dà al suo insegnamento, la “ragione” e l’“intelletto” conservano in lui la stessa definizione che hanno nel sistema di Chéron. Sola divergenza: l’uno non accetta ciò che l’altro mantiene in modo esclusivo. Se dunque Surin difende la verità dell’esperienza cristiana, egli afferma solamente, ma non inquadra, in funzione di questa conoscenza spirituale, la natura della ragione e della coscienza. Così mantiene, combattendole senza rinnovarle, le concezioni del suo interlocutore. [...] Il problema resta aperto» (M. DE CERTEAU, *Introduzione*, in J.-J. SURIN, *Guida spirituale*, 53-54).

zione, Surin elenca grandi «autori mistici» che, come egli precisa, sono coloro che non solo «hanno trattato di Dio e delle cose spirituali, ma [...] hanno parlato delle operazioni segrete della grazia»⁸¹. Tali autori, tra cui Dionigi Aeropagita, Bonaventura, i renanofiamminghi, Giovanni della Croce, Teresa d'Avila e altri, sono citati da Surin per contrastare con la loro autorità spirituale i “dottori” che parlano di cose di cui non hanno esperienza e che quindi non riescono a comprendere. Infatti in questo campo la scienza non è sufficiente, se manca l'esperienza. La ragione stessa riconosce che la sola dottrina non è sufficiente, perché «la scienza mistica è totalmente diversa dalla scolastica, di modo che, sebbene si conosca l'una, non si è per questo esperti dell'altra»⁸². Surin afferma la necessità di una “scienza mistica”, fondata sulla diretta esperienza personale, espressa con un proprio linguaggio, inevitabilmente metaforico; egli rifiuta invece la possibilità di comprendere l'esperienza mistica con gli strumenti del sapere speculativo, ribadendo così la separazione tra la ragione speculativa e l'esperienza.

Anche Saint-Jure ne *La Connoissance* non manca di fare riferimento alla contrapposizione tradizionale tra la “sapienza cristiana” e la “scienza dei filosofi”, dichiarando la superiorità della conoscenza di Cristo, unico oggetto che sazia la sete di sapere dell'uomo, rispetto a tutte le scienze umane⁸³. In questo quadro egli afferma che nelle scienze, «la retorica, la filosofia, la matematica, anche la teologia scolastica», opera maggiormente l'intelletto, mentre nella «teologia mistica e per conoscere Nostro Signore, prevale la volontà, che possiede la chiave e apre la porta di questa scuola, nella quale questo sovrano Maestro insegna in silenzio all'anima i suoi misteri [...]. Se amate Nostro Signore, l'amore ve lo farà gustare, e questo amore e questo gusto vi faranno conoscere meglio chi Egli è rispetto a tutto ciò che potrebbero dirvene; poiché la scienza sperimentale sorpassa di molto le altre»⁸⁴. Illuminante, per comprendere adeguatamente il senso di queste affermazioni, è quanto Saint-Jure scrive ne *L'homme spirituel* riguardo al dono della sapienza, che consente di conoscere Dio e le cose divine “assaporandole”: è questo “gustare Dio” la “scienza sperimentale” che egli denota come “teologia mistica”. Grazie ai doni di scienza, intelletto e sapienza, questa conoscenza è accessibile anche ai semplici, perché è frutto della grazia e non dello studio o della dottrina.

Queste considerazioni, però, non conducono Saint-Jure a estremizzare la contrapposizione – come fa invece Surin – fino a negare ogni valore alla “scienza dei dotti”. Egli riconosce la legittimità della ricerca umana, purché sia cosciente del proprio limite e sia indirizzata alla più sublime sapienza che nasce dall'amore. Infatti nella sua opera egli fa riferimento non solo alla ricerca teologica, a cui ricorre con competenza, ma anche al sapere filosofico e poetico dell'antichità classica. L'affermazione che Cristo è il vertice e il compendio di tutta la ricerca di verità dell'uomo, se relativizza il sapere umano, rico-

⁸¹ J.-J. SURIN, *Guida*, 294.

⁸² *Ib.*, 302.

⁸³ «La conoscenza di Nostro Signore è così necessaria, che senza di essa tutte le conoscenze delle altre cose non ci servono a nulla; ed essa sola ci può bastare. Sapere Gesù Cristo è sapere abbastanza; e sapere tutto, ma non sapere lui, è non sapere nulla» (J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance*, lib. I, cap. III, sez. I, 23).

⁸⁴ *Ib.*, lib. I, cap. III, sez. V, 31-32.

nosce anche che Cristo ne è il compimento. Cristo è infatti il “quadro riassuntivo” del creato, dove l’uomo è immagine di Dio grazie alla ragione.

Dal confronto del pensiero di Saint-Jure con questi autori emergono ampi e numerosi punti di contatto, fondati anzitutto sulle comuni radici ignaziane. Egli condivide con loro la ricerca di una maggior attenzione all’“interiorità” e il richiamo alla necessità di una dedizione totalizzante a Dio che giunga fino al totale annientamento di ogni “amor proprio”: questa sensibilità avvicina certamente Saint-Jure a queste personalità spirituali, appartenenti alla cosiddetta corrente mistica. Emerge tuttavia anche la peculiarità di Saint-Jure, il cui insegnamento si rivela maggiormente legato alla teologia e alla spiritualità ignaziana più tradizionale. Pur nel riferimento comune ai grandi autori, dal cui bagaglio concettuale vengono ripresi i temi fondamentali della vita spirituale, emerge la diversità di sensibilità nell’utilizzo di termini apparentemente identici: Saint-Jure non disdegna la nuova terminologia dell’interiorità, ma la legge in continuità con il sapere teologico cui fa riferimento⁸⁵. Surin invece reinterpreta la tradizione mistica, rileggendola secondo le problematiche dei “tempi nuovi” che avverte in modo assai più acuto. La necessità di dare rilevanza all’esperienza soggettiva lo porta a contestare le forme del sapere tradizionale, senza essere ancora in grado di dare forma a un nuovo linguaggio⁸⁶.

Il radicamento nella tradizione e l’ancoraggio a una teologia attenta alle fonti consentono a Saint-Jure di evitare quella spaccatura tra teologia e spiritualità che alcuni studiosi hanno rilevato negli autori del XVII secolo. La tesi del “divorzio” tra teologia e spiritualità, sostenuta da Hans Urs von Balthasar⁸⁷ e François Vandembroucke⁸⁸, benché ridimensionata da studi successivi, evidenzia la progressiva separazione tra una teologia astratta e intellettualistica e una letteratura spirituale divenuta puro esercizio psicologico e sentimentale.

Saint-Jure sfugge certamente a questi rischi: in lui la preoccupazione di guidare l’esperienza è in continuo contatto con i “principi” solidi della fede, riferendosi ai Padri, alla

⁸⁵ Egli interpreta infatti in modo unitario l’insegnamento teologico e le istanze spirituali, secondo la teologia di matrice scolastica a cui s’ispira (cfr. ad esempio la teologia di Suarez e Lessius). Ne è riprova, oltre alla parsimonia nell’uso della terminologia mistica, la sua scarsa attitudine alla trattazione psicologica, assai sviluppata invece nella letteratura spirituale coeva. Saint-Jure non dedica particolare attenzione alle dinamiche psicologiche, all’itinerario soggettivo, all’analisi introspettiva, che occupano invece largo spazio nell’insegnamento di Lallemant e Surin (cfr. M. BERGAMO, *Anatomia dell’anima*, Il Mulino, Bologna 1991, 13-27).

⁸⁶ «Un tempo nuovo non permetteva più di vivere secondo le modalità dell’antico. [...] All’inizio del XVII secolo, le guerre e i disordini aggravano bruscamente, in Francia, la rottura operata dalle scoperte scientifiche e geografiche. Tra il mondo e il cuore, tra la natura e il pensiero, si apre una falla. Essa si traduce in una svalorizzazione della tradizione e in un primato accordato al criterio dell’esperienza. [...] Nel fermento che rivelano, alla stessa epoca, i movimenti libertini o mistici, le esplorazioni filosofiche o scientifiche, la coscienza di avere da creare tutto e il sentimento del vuoto accompagnano allo stesso modo l’elaborazione di una problematica moderna» (M. DE CERTEAU, *Crise sociale et réformisme spirituel*, 384).

⁸⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, in *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1968, 211 (orig. ted. *Theologie und Heiligkeit*, «Wort und Wahrheit» 3 (1948) 881-897).

⁸⁸ F. VANDENBROUKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in *NRTh* 83 (1950), 372-389.

Bibbia, ma anche alla teologia più aggiornata e qualificata del tempo. D'altro canto la sua ricerca, per quanto dotta ed erudita, è al servizio della vita spirituale di chi lo legge e lo ascolta, sempre preoccupata del valore "affettivo" ed "effettivo" delle verità cristiane.

6. Cenni conclusivi

L'analisi svolta consente di valutare meglio l'insegnamento di Saint-Jure e di collocarlo nel dibattito tra le due correnti della Compagnia di Gesù, quella più mistica/contemplativa e quella più ascetica/attiva. In primo luogo è importante ricordare quanto afferma Louis Cagnet, e cioè come non si debba esagerare la portata di queste contrapposizioni e come tra le due tendenze esista un solido fondo comune: i contemplativi hanno un vivissimo senso dell'apostolato e gli ascetici anelano a una vita interiore profonda ed eminentemente teocentrica⁸⁹.

Ritengo sia impossibile collocare Saint-Jure in una delle due parti, perché se egli avanza l'istanza dell'interiorità, manifesta anche grande prudenza verso le "vie straordinarie", richiamando la necessità di fondare la vita cristiana sui "solidi principi" delle virtù. Non si potrebbe però certamente definirlo incline al moralismo o all'ascetismo, anzi la sua dottrina è ricca di accenti che esaltano le dimensioni affettive e interiori della vita spirituale; confermano questa sensibilità i suoi continui rimandi agli autori mistici. Nel dibattito egli si pone in una posizione in un certo modo intermedia, che ha saputo conciliare con saggezza la tradizione degli *Esercizi* e una loro interpretazione aperta, peraltro tutt'altro che arbitraria⁹⁰, capace di accogliere forme diverse di preghiera e aggiornarsi con il sentire spirituale dei tempi mutati. Saint-Jure è certamente uno degli autori che meglio esprimono la capacità di conciliare il radicamento nella tradizione ignaziana e l'apertura alle nuove influenze. In questo senso egli rappresenta uno degli interpreti più equilibrati e significativi della spiritualità della Compagnia di Gesù nella Francia del Seicento, ricongiungendone le diverse istanze nella sua sintesi spirituale.

L'appassionata riproposizione degli *Esercizi*, il progressivo approfondimento del suo insegnamento pur nella continuità, mostrano la capacità di restare nel flusso ispiratore dello spirito iniziale sviluppandone al massimo le potenzialità, anche arricchendole con gli apporti più fecondi della sua epoca. Il cristocentrismo di Saint-Jure nasce e si sviluppa sulla base della spiritualità di Ignazio, ma poi assume toni e accenti nuovi. Saint-Jure dà un rilievo centrale all'incorporazione a Cristo realizzata dallo Spirito Santo, che non è solo imitazione, ma partecipazione alla vita del Capo del Corpo mistico, accentuando gli aspetti dell'unione a Cristo e della partecipazione ai suoi misteri. L'indifferenza è reinterpretata fino a diventare non solo disposizione libera e distaccata a seguire in tutto la volontà di Dio, ma una mistica appartenenza a un Capo che muove le sue membra docili in tutto.

⁸⁹ Cfr. L. COGNET, *La spiritualità moderna, 1: La scuola spagnola*, 260.

⁹⁰ Cfr. J. DE GUIBERT, *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, 435-436.

L'insegnamento spirituale di Saint-Jure si caratterizza per la volontà di proporre a tutti i cristiani, in qualunque condizione vivano, l'itinerario di unione a Cristo: questa è la santità. È possibile a tutti, perché è fondata sull'amore, e l'amore è possibile a tutti, anche ai più deboli, anche a chi non è capace di grandi orazioni, penitenze, elemosine. Egli cita i mistici e i santi perché essi hanno realizzato in forma eminente questa unione con Dio, fino al dono totale di sé. Le forme e i modi di realizzazione di questa unione possono essere diversi. Saint-Jure ha ben chiaro dov'è l'essenziale della vita cristiana: per questo non tiene in gran conto ciò che è straordinario e non si sofferma a incantare i suoi lettori con descrizioni di estasi e visioni, vezzo allora assai diffuso, al quale anche autori di indubbio valore talvolta non sfuggono. Saint-Jure non vuole rischiare di distrarre il lettore dal perseguire sempre e soltanto il fine dell'amore: su questo batte continuamente, si ripete fino all'estenuazione, nelle sue undici opere, ma anche, certamente, nella costante attività di direttore spirituale e predicatore degli *Esercizi*.

La centralità di Cristo, dell'Incarnazione e Passione del Figlio di Dio sono i criteri che gli consentono di valutare le questioni spirituali più delicate e di evitare le secche di alcune dottrine mistiche in voga. La sua prudenza non è quindi generico timore, ma è ispirata a una chiara idea di ciò che costituisce l'essenziale della vita cristiana. Certamente appare più "tradizionalista" nell'usare il linguaggio e i concetti del tempo: non esaspera il vocabolario dell'"interiorità" e non si attarda sulle questioni psicologiche che invece appassionano i suoi contemporanei più sensibili al nuovo; evita il linguaggio tecnico di alcune dottrine mistiche; anche il termine "mistico" è usato con parsimonia nel suo lavoro, mentre si espande a macchia d'olio negli autori più "aggiornati". Egli attinge dalla tradizione – i Padri, Bernardo, Bonaventura, Tommaso – i criteri per giudicare le nuove tendenze. Ma non è arcaico: conosce la teologia e le problematiche del tempo, legge tutto, dagli studi biblici più aggiornati ai nuovi scritti spirituali. La solida formazione teologica gli impedisce di estremizzare le posizioni, contrapponendo ad esempio la teologia e l'esperienza spirituale. Non solo: la sua profonda comprensione del senso autentico dell'esperienza cristiana, che è vita nella fede, nella speranza e nella carità, gli fa mantenere grande chiarezza nel ribadire la via della fede come l'irrinunciabile condizione dell'accesso a Dio per ogni cristiano, anche per il mistico⁹¹. Superando così ogni tentazione di chi volesse vedere nell'esperienza mistica uno scavalcamento della fede e un privilegio che ponga già nella visione.

Se il suo linguaggio e il suo stile sono talvolta distanti dalla nostra sensibilità, la misura e la pacatezza della sua proposta lo rendono forse più vicino a noi rispetto ai tormentati e fervorosi autori maggiormente segnati dalla visione del mondo seicentesca. La concezione della vita cristiana come cammino di amore a Cristo, possibile a tutti, religiosi e laici, che lo avvicina al ben più noto e sempre amato Francesco di Sales, consente di riconoscergli ancora una significativa attualità. Ci lascia la profonda convinzione che la santità non sia una meta irraggiungibile destinata a pochi, mistici o eroici asceti, ma sia accessibile a tutti, perché coincide con l'amore.

⁹¹ Cfr. J.-B. SAINT-JURE, *Vita di Gaston de Renty*, 317-319.