

**UN PROBLEMA RELIGIOSO DEL SECONDO CINQUECENTO:
IL MISTICISMO TRA NORMALIZZAZIONE
E ATTESE DI RINNOVAMENTO SPIRITUALE**

Marinela Modica

Quando Marcel Bataillon -nell'opera sua rimasta riferimento obbligato per quanti vogliano ancora sondare il Cinquecento religioso spagnolo ed europeo- scriveva che la riforma del Carmelo voluta da Teresa d'Avila rappresentò un rifugio «para la oración mental amenazada»⁽¹⁾ toccava con grande consapevolezza uno degli snodi cruciali della cultura religiosa occidentale che non avrebbe certamente esaurito la sua carica problematica dentro il XVI secolo, ma con una forza dirompente avrebbe caratterizzato tutta la cultura spirituale del secolo successivo.

Ed è proprio dal problema della orazione mentale che questo mio contributo vuol prendere le mosse, non solo perché esso rappresenta il dato costitutivo di una fenomenologia spirituale di lungo periodo, ma per il fatto che attorno ad esso si disposero variamente e si radicalizzarono gli elementi di rottura e di continuità che contraddistinsero l'epoca forse più travagliata, e anche più feconda, della storia religiosa europea.

Oltretutto, come vedremo più avanti, il problema della orazione mentale rappresenta un momento importante -tanto più significativo in quanto non "istituzionale"- del processo di normalizzazione avviato dalla chiesa di Roma all'indomani del concilio tridentino.

Se non si può certo dire che la preghiera mentale costituisse una novità nella tradizione cristiana -l'invito a pregare con "l'intelligenza" era stato infatti formulato dall'apostolo Paolo- è però altrettanto innegabile che la crescita e l'espansione di un tale «modus orandi» si manifestarono con caratteri di assoluto rilievo tra la fine del Quattrocento e per tutto il Cinquecento. E tuttavia la novità non risiede, ancora, in un mero dato quantitativo. Già i teologi della seconda scolastica, e tra essi il Caietano Vio, avevano, in certa misura, legittimato e formalizzato l'orazione mentale differenziandola dall' «oratio vocalis» e assegnandole ruolo e funzione determinati all'interno di un sistema coeso, di una economia monastico-conventuale che sarebbe stata rafforzata dalla reciproca interazione del momento comunitario («oratio vocalis») e del momento individuale («oratio mentalis»)².

Ad alterare questo equilibrio, che già, per quanto confusamente, sembrava alludere ad una qualche superiorità della preghiera interiore, intervenne quella diffusa propensione verso forme interiorizzate e personali di religiosità, individuate già come uno degli strumenti più efficaci di quella riforma della Chiesa da più parti invocata fin dalla fine del XV secolo e che, rispetto alla formula «in capite et in membris», poneva più l'accento sul secondo termine che sul primo.

E', credo, superfluo, in questa sede, soffermarsi sul ruolo giocato dalla diffusione del pensiero erasmiano nell'attestarsi di questo tipo di sensibilità religiosa - basti pensare alla critica di Erasmo nei confronti dell'orazione meccanica e <senza anima>: già nel nome di Marcel Bataillon, con cui ho aperto questo intervento, si riassume un indirizzo di ricerca che continua a dare frutti notevoli. Come, ancora, è superfluo sottolineare il peso delle riforme cisneriane, le possibilità di conoscenza e di circolazione di testi che la politica del cardinale aveva favorito e che, nel passaggio, nella svolta tra Quattro e Cinquecento, fece maturare le condizioni per una diversa, più ricca e articolata fruizione di grandi temi spirituali da parte di larghe masse di fedeli. Per inciso, vorrei anche richiamare -senza nulla togliere alla specificità dell'apporto culturale della penisola iberica nel processo di grande respiro che si avviò in quegli anni in Europa- all'importanza degli scambi tra Spagna e Italia, segnalati in un saggio tuttora importante di Paolo Simoncelli e intitolato *Il Dialogo dell'unione spirituale di Dio con l'anima tra alumbadismo spagnolo e prequietismo italiano*. Per rimanere ancora in ambito italiano, il riferimento d'obbligo va agli studi di Massimo Firpo su Juan de Valdés, e alle osservazioni fatte da Michele Olivari in una importante rassegna di studi sulla spiritualità spagnola del primo trentennio del Cinquecento²¹.

Consapevole di muovermi su un terreno storiografico e su un settore di ricerca ampiamente, e con frutto, dissodati, non ripercorrerò, nemmeno per grandi linee, delle problematiche di cui si conosce l'ampiezza delle prospettive. Mi limiterò a ribadire un concetto che, sottolineato più volte da Massimo Firpo a proposito della complessa esperienza religiosa di Juan De Valdés e della altrettanto complessa influenza che il valdesianesimo esercitò nella penisola italiana, tocca tutta la realtà religiosa spagnola ed europea del primo Cinquecento, e, in parte, del secondo: il dato, cioè, più rilevante di tale situazione non è tanto l'individuazione di ben determinati filoni spirituali (erasmismo, luteranesimo, alumbadismo, per intenderci), quanto «... la fitta e confusa trama di quel mobilissimo sperimentalismo religioso, fatto di esigenze di riforma, di tensioni eterodosse, di spregiudicata ricerca individuale, di arditi confronti teologici...»²².

La varietà e le diverse sfaccettature dello stesso spiritualismo alumbado -alla cui comprensione non si può dire abbia giovato, soprattutto per quel che riguarda le sue propaggini secentesche, la griglia interpretativa inquisitoriale dell'impeccabilità e degli atti sessuali illeciti- trovarono come un punto di coagulo nell'intreccio tra orazione mentale e quel <sentimento vivo de la gracia> (Bataillon), quel cristianesimo interiorizzato che, oltrepassando lo stretto ambito del pensiero alumbado, costituisce l'essenza della religiosità cinquecentesca.

Ad essere messa in discussione non fu l'orazione mentale in senso stretto. Era il clima complessivo determinato dall'alumbadismo, con la sua forte accentuazione spiritualistica, col suo rifiuto delle pratiche esteriori, col primato assegnato al percorso

soggettivo compiuto sotto il segno dell'illuminazione divina, con lo spazio dato ai laici e alle donne, con la tendenza alla formazione di piccole comunità, di reti di comunicazione in cui si sperimentavano e si condividevano le medesime idee, a far emergere il profilo alternativo che questa pratica avrebbe assunto, se svincolata da qualunque riferimento istituzionale e normativo. Cifra peculiare dello sperimentalismo religioso e della personalizzazione del rapporto con Dio, la preghiera interiore divenne, nel passaggio della metà del Cinquecento, il terreno di uno scontro la cui posta era qualcosa di più che la sola sconfitta delle eresie luterana e alumburada, peraltro significativamente accomunate nell'ottica inquisitoriale: acuta fu, ad esempio in Melchor Cano, la sensazione che per questa via segreta e incontrollabile (dottrina da conventicola era da lui definita l'orazione mentale), si rompeva la dimensione gerarchica della Chiesa visibile, e si ricomponavano altre solidarietà e alleanze trasversali tese a costruire nel corpo sociale ed ecclesiastico zone di opacità impermeabili al controllo della chiesa.

Se la peculiarità dell'orazione mentale risiede proprio nella sua capacità di attraversamento dei diversi territori in cui prese forma e consistenza lo sperimentalismo religioso del primo Cinquecento, che avrebbe portato a identificarne un versante ortodosso e uno eterodosso, la riproposizione in termini più definiti di un metodo dell'orazione -a prescindere dalla maggiore o minore consapevolezza che del problema ebbero i protagonisti di quella travagliata e fervida stagione- finì col configurarsi via via come una delle strade possibili attraverso cui sottrarre allo spiritualismo di tipo alumburado l'egemonia su questa dimensione fortemente interiorizzata della religione, e ad avviare un processo di selezione e ricomposizione di taluni di questi elementi in quello che sarà poi il misticismo della Controriforma.

Processo di selezione e ricomposizione che assunse anche i caratteri di vera e propria normalizzazione -dando a questa espressione il senso di vera e propria operazione coercitiva- di cui l'Indice valdesiano del 1559 rappresenta il momento culminante. Come è noto, esso metteva al bando, assieme all'*Audi filia* di Juan de Avila, anche le due famose opere del domenicano Luis de Granada, *Il Libro de la oración y meditación*, e *la Guía de pecadores*, che successivamente purgati da fra' Luis, divennero i testi fondamentali del misticismo ascetico secentesco⁶¹.

Attraverso un percorso non lineare e non privo di tensioni né di contraddizioni -che coinvolgevano sia il piano teorico che quello delle esperienze individuali- l'orazione mentale venne integrandosi dentro una visione "razionalizzatrice" capace di espungere gli elementi di più forte contiguità con quel nucleo di pensiero religioso che, identificando la vita del cristiano in un processo di vivificazione/illuminazione interiore sostenuto dalla fede, affondava in una dimensione fortemente soggettiva dell'esperienza e nella convinzione della <chiamata universale alla perfezione>⁶¹.

Se, nel sottolineare l'aspetto dell'abbandono a Dio e l'assenza di «pensamiento» nell'orazione quegli *alumburados dejados* come Pedro Ruiz de Alcaraz e Isabel de La Cruz appaiono poco interessati all'orazione mentale in quanto struttura organizzata della vita religiosa, è sull'altro versante dell'*alumburadismo*, quello dei *recogidos*, che è possibile individuare le tracce di quel metodo con cui Teresa d'Avila e la riforma carmelitana, avrebbero "salvato" l'orazione mentale⁷¹.

Nel celebre *Tercer Abecedario* (1527) del francescano Francisco de Osuna -controversa figura di mistico sensibile a sollecitazioni "illuminate" e di cui si conoscono in parte i termini della sottile polemica con i *dejados* a cui rimproverava di rifiutare <arrobamientos y revelaciones> - si delinea una connotazione sistematica dell'orazione mentale, nella quale gli elementi di lunga durata della tradizione mistica vengono fatti convivere con suggestioni di una più "moderna" sensibilità religiosa. Se l'invito ad abbandonare la devozione triste e inquieta che si modellava sulle sofferenze del Cristo crocifisso appare come un tentativo di superare la debole cristologia aluminata riportando l'*Imitatio Christi* sul terreno dell'umanesimo cristiano, nella stessa direzione sembra andare il maggior peso attribuito alla <penitencia interior> rispetto alle pratiche ascetiche.

Libro chiave del rinnovamento mistico francescano di impronta cisneriana, il *Tercer Abecedario* appare come una struttura (peraltro non solidissima) di contenimento dell'orazione mentale, fondata sulla sequela di momenti gerarchici. Sulle tre categorie di orazione, quella vocale, quella del pensiero o del cuore e quella del *recogimiento*, è quest'ultima a richiedere maggiori precisazioni. Divisa, a sua volta, in tre fasi, essa comporta il momento iniziale della conoscenza di sé, che è, poi, conoscenza della propria indegnità e dei benefici ricevuti da Dio: conoscenza a cui è consacrato il tempo forte dell'orazione, quello serale; un momento intermedio, basato sulla meditazione della passione di Cristo; e, infine, l'orazione di *recogimiento* che rappresenta il culmine del processo nel quale il silenzio interiore -ottenuto con un atto di massima concentrazione in se stessi, vuoto di immagini sensibili e intellettuali- provoca la presenza trasformativa di Dio nell'anima¹⁰.

Attraverso tale scansione, Osuna canonizzava una concentrazione della persona nel suo centro più intimo e, al tempo stesso, più elevato, nel quale l'ambiguità del vuoto d'immagini (il <no pensar nada>) sembra venir scongiurata dal fatto che esso era raggiunto "dall'interno", col supporto di una preghiera mentale che non era intesa come cessazione di attività esteriore -e quindi non metteva del tutto in discussione l'esteriorità delle pratiche devote- ma progressivo raccoglimento orientato a far tacere l'<entendimiento> speculativo.

Fu la santa di Avila a sperimentare -nell'ostinazione di una scrittura autobiografica tesa a dissimulare le sue capacità intellettuali, tanto più sospette in un'epoca di proliferazione di *mujercillas* dedite all'orazione mentale e a pratiche contemplative - la difficoltà e i rischi dottrinari derivanti dalla necessità di respingere l'eresia del *dejamiento* e affermare, al tempo stesso, la propria convinzione della gratuità delle esperienze mistiche¹¹.

Dalla lettura del *Tercer Abecedario* di Osuna e dell'*Audi filia* di Juan de Avila, passando attraverso i rapporti con la direzione spirituale di gesuiti come Diego de Cetina, Balthasar Alvarez e Francisco Borja, Teresa di Gesù pervenne ad una pratica (e ad una formulazione teorica) dell'orazione mentale nella quale la personalizzazione e l'interiorizzazione del rapporto con Dio si spostavano decisamente sul versante del misticismo. Nel recuperarne, tuttavia, una forte connotazione ascetica e gradualistica attraverso la pratica preliminare della meditazione discorsiva, e soprattutto nell'insistere, in tutti i suoi scritti, sul problema della direzione spirituale, la santa di Avila non solo salvava le

pratiche penitenziale e la mediazione ecclesiastica che gli *alumbrados* volevano sopprimere, ma restituiva all'orazione mentale il senso di una coerente ricomposizione del vissuto religioso cristiano, a prescindere dal verificarsi o meno di esperienze eccezionali.

Distinta in quattro gradi, l'orazione -soprattutto così come è presentata nel *Libro della Vita*- appare come una lunga e faticosa battaglia, una conquista graduale nella quale hanno una grande importanza tutti gli strumenti dell'ascesi, dalla conoscenza di sé, all'umiltà, alla considerazione dei propri peccati, alla mortificazione e, in linea con lo spirito e la pratica di impronta gesuita, alla meditazione sul mistero del Cristo e dell'incarnazione. Una via "regolata", dunque, ma difficile per le insidie umane e diaboliche di cui è disseminata, e nella quale il punto più delicato è costituito dal rapporto tra le orazioni di tipo meditativo, con l'impegno di tutte le facoltà razionali (memoria, intelletto, volontà) e le orazioni nelle quali ogni "operazione" viene progressivamente meno fino all'unione spirituale.

Il momento di raccordo è dato, per Teresa, dall'orazione di raccoglimento (materia delle quarte dimore) tramite la quale si raccolgono i frutti di quell' «eccellente metodo di meditazione» in cui intelletto e immaginazione imparano a figurarsi Dio. Il sottile lavoro di espropriazione dell'anima da parte di Dio che comincia da quel punto in poi per culminare nell'unione spirituale, è presentato come un distacco naturale, sbocco quieto di una preghiera mentale che porta l'anima a separarsi dall'intelletto senza che questo rimanga istupidito, né l'immaginazione arida e insopportabile per lo sforzo che si è imposta di non pensare a nulla.

Teso a preservare l'orazione come momento centrale di tutta la vita cristiana, lo sforzo di Teresa appare profondamente unitario nella sua ricerca di nessi tra meditazione e contemplazione e fu forse per questo che, alla fine, pur tra molte diffidenze, quel modello venne in qualche modo accreditato, e il suo modo di insegnare <la maniera de proceder en la oración muy atentamente>, considerato da alcuni, fino ad allora, senza paragoni¹⁰⁰. Restava, tuttavia, latente, un senso di instabilità che altri teologi raccoglievano spostando sul terreno delle sottigliezze "scolastiche" il nodo centrale dell'esperienza mistica: la possibilità, cioè, di avere una visione intellettuale senza che vi fossero impegnati i sensi "interni" e quelli "esterni", da cui scaturiva il rischio dell'assenza di libertà, in quelle condizioni, dell'anima stessa.

Se è vero che non tutte le correnti spirituali che avevano insistito su un cristianesimo interiorizzato possono essere assimilate al cammino mistico -in quanto quest'ultimo si fonda su un'intima tensione unitiva che ha i tratti dirompenti della dispersione dell'io e delle capacità razionali dell'uomo, anche nella prudente e per certi versi strategica versione teresiana- è pur vero che i modi con i quali la "scienza mistica" si organizzò in un sistema coerente rappresentarono l'unica possibilità di di conservazione, dentro un'ortodossia che si sarebbe fatta sempre più agguerrita e aggressiva, di frammenti e tracce della fervida stagione spirituale tramontata con l'Indice di Valdés del 1559.

Strumento decisivo di un tale processo fu proprio la ricca letteratura orazionista del secondo Cinquecento, che tentò di recuperare il primato dell'interiorità all'interno di una visione organica dell'orazione mentale insistendo non solo sulla bontà della preg-

hiera vocale e della meditazione, ma gradualizzando la stessa orazione mentale in una scansione che dal livello "ordinario" approdasse alla sua dimensione "straordinaria": impedendo, in tal modo, nonostante gli insistenti sospetti nei confronti della teresiana orazione di unione o la mistica del "nulla" di Giovanni della croce, di tagliare alle radici quello sperimentalismo religioso che aveva cercato di far coincidere la cristina libertà interiore con una pratica religiosa svincolata da condizionamenti esterni e da una devozione meccanica e priva di autentica ispirazione religiosa.

Il costituirsi dello spazio monastico come luogo regolato da norme più rigide -volto, nello spirito e nei progetti della riforma tridentina, a sanare gli abusi dei monasteri aperti e a ricondurre la condizione religiosa femminile dentro una solida cornice istituzionale- acquistava, nella visione teresiana, il senso di un ripiegamento della spiritualità pura in un ambito più riparato, in consonanza con quello che avveniva tra i laici, che quella spiritualità cercavano, e trovavano, nella cerchia chiusa di piccoli gruppi. E' all'interno di questa nuova prospettiva e della battaglia, difficile, per la Riforma del Carmelo, che si colloca la graduale scomparsa della connotazione a-sistematica dell'orazione mentale a favore di una strutturazione sempre più rigida del percorso spirituale.

A garantire quel percorso non bastava più, evidentemente, la classica tripartizione gerarchica del cammino mistico -iniziati, proficienti, perfetti- che da Giovanni della Croce fino ai quietisti secenteschi e a Miguel de Molinos, poté, infatti, essere utilizzata sbilanciandone la gradualità a vantaggio esclusivo dell'ultima fase, quella dei perfetti ai quali era riservato il dono dell'unione spirituale con le eventuali grazie carismatiche ad essa connesse. Occorreva vincolare la dimensione interiorizzata assunta dalle nuove esigenze di rinnovamento religioso ad un quadro normativo più forte -dotato, al tempo stesso, di sapienza teologica e abili strategie giocate sull' apprendimento controllato della "scienza mistica"- in grado di pilotare i movimenti disordinati della vita interiore, della coscienza in definitiva, nella realizzazione della perfetta vita cristiana.

Centrali, in questo processo, e da molteplici punti di vista, (e assai più che la mistica teresiana) gli *Esercizi Spirituali* di Ignazio di Loyola, introdussero nella sensibilità religiosa dell'età moderna, qualcosa di più che una semplice mediazione tra misticismo e tradizione ascetica: la loro portata va ben al di là della sottolineatura del lavoro metodico cui sottoporre la meditazione religiosa, segnalato, a suo tempo, nei trattati di orazione regolata che maturarono negli ambienti della *devotio moderna*. Il metodo ignaziano appare, in realtà, come uno strumento formidabile di costruzione di una nuova retorica e di un nuovo linguaggio che, orientati a colmare il vuoto e la carenza di parola tra uomo e Dio, costituirono come il sostrato della strategia gesuitica dell'adattamento e di quella peculiare ricerca di osmosi tra realtà umana e realtà divina che, nel corso del Seicento si sarebbe posta in radicale contrapposizione con la visione tragica della separazione tra uomo e Dio, propria del giansenismo.

Testo costruito secondo una strutturazione gerarchica dei suoi destinatari -il direttore spirituale e l'esercitante- gli *Esercizi* regolavano i tempi e gli spazi della preghiera senza lasciare scarti né residui nella loro organizzazione. Da qui, la minuziosità delle indicazioni su giorni, orari, posizioni, regimi: da qui, l'ossessività nella delle mancanze che, assimilando il lavoro dell'esercitante e il suo rapporto col direttore spirituale alla

pratica penitenziale, saldava il circuito tra auto-coscienza e confessione dei peccati; da qui, ancora, la diversa funzione dell'immaginazione, concepita come capacità "attiva" di concentrazione sulla storia del Cristo in quanto storia universale sottesa a quella individuale.

Nasceva, da questa serrata articolazione della preghiera, un duplice processo. L'uno, di più breve durata, segnò le prime generazioni di gesuiti con sollecitazioni spirituali e mistiche di cui non si avvertiva ancora il contrasto con gli indirizzi apostolici della Compagnia. Per alcuni, anzi, l'orazione mentale, nello spirito e nella formulazione di Ignazio, costituiva il punto di massima coesione tra dimensione contemplativa e vocazione apostolica: come sperimentò Balthasar Alvarez, nel raggiungimento della pienezza contemplativa scattava, per l'«uomo nuovo» gesuita, il desiderio di azione⁽¹¹⁾.

L'altro si sarebbe sviluppato nel tempo, e avrebbe tradotto progressivamente la tensione razionalizzatrice e unitaria degli *Esercizi* nel più povero didatticismo spirituale della direzione d'anime gesuita, non a caso presa di mira dai quietisti secenteschi che ravvisavano, nella rigidità e nella fissità delle indicazioni - "punti di meditazione", come si diceva, sempre più vincolanti - un ostacolo al libero movimento dell'anima. Nell'ultimo ventennio del Seicento, in piena emergenza quietista, l'arivescovo di Palermo Jaime Palafox y Cardona riassumeva efficacemente questa critica nel sottolineare l'infelicità di tante desiderose della perfezione cristiana che il tradizionale «cammino di orazione» sostenuto dai gesuiti, non faceva avanzare d'un passo, nonostante «molt'anni di application e bene spesso d'una intera vita... formando continui circoli ne' loro esercitj e violenta maniera di leditare quando Dio internamente le chiami a più sublime grado»⁽¹²⁾.

La presenza, nella Compagnia, di una linea spirituale alternativa ai compiti di apostolato e all'ampia visione strategica di intervento nel mondo, ebbe vita breve. Se arrivò fino ai primi decenni del Seicento conservandosi nelle tensioni spirituali di gesuiti francesi come Lallemand, o, più tardi, nell'inquieta esperienza di Jean Joseph Surin, già col generalato di Acquaviva, la vocazione contemplativa, quell'andare solo alla ricerca dell'orazione e della solitudine, era stata percepita come una forma di disimpegno, estranea allo spirito della Compagnia⁽¹³⁾.

L'ostilità nei confronti della preghiera mentale non portò, tuttavia, alla sua totale espunzione dall'orizzonte spirituale dei gesuiti. Si accentuò, piuttosto, il peso della meditazione fondata sulla disciplina dell'immaginazione, della memoria e della volontà: momento iniziale di un'ascesi che poteva, certo, culminare nell'impatto folgorante dell'*unio mystica*, ma che aveva una sua coerenza e una sua autonomia. All'orazione contemplativa (o di quiete, o di riposo, o di raccoglimento o di silenzio, secondo la variegata terminologia che nel Seicento avrebbe riproposto il problema della difficile, se non impossibile, classificazione dell'orazione mentale), non si poteva giungere se non dopo il duro esercizio ascetico della purificazione e della disciplina sull'anima e sul corpo, compiuto attraverso l'orazione mentale di tipo discorsivo.

La distinzione tra fase meditativa e fase contemplativa che, nello spirito degli *Esercizi* ignaziani si caratterizza come sistema compatto di formazione interiore (è la *via regia* della spiritualità insegnata ufficialmente), costruito attraverso la stretta concatenazione di passaggi successivi e rimandi tra autoconsapevolezza e verifica esterna del

confessore fino all'adempimento finale, finì col mantenere il misticismo su una sorta di doppio registro: elitario l'uno, come ebbe a dire Alfonso Rodriguez, <dono particolarissimo del Signore> a poche anime che egli introduceva nel suo <camerino segreto, per trattar con esse tanto familiarmente e nella cantina del vino per satiarle e imbriccarle del suo amore>⁽¹⁴⁾; l'altro si configurò come eccezionale capacità umana di accedere ad una pratica eroica delle virtù. Lo spazio che trovarono, ad esempio, i miracoli e le grazie straordinarie nella vita di santa Teresa scritta nel 1590 dal gesuita Francisco de Ribera, si spiega con il loro essere subordinate alla <grandezza di cuore> e alle qualità soprannaturali delle virtù della santa, l'umiltà e l'obbedienza in primo luogo: era l'espressione di quel primo misticismo gesuita teso a far convivere, nel modello della santità eroica, il piano umano e quello divino⁽¹⁵⁾.

A rendere difficoltoso il processo di "razionalizzazione" della preghiera mentale era lo slittamento continuo tra questi due campi dell'esperienza, quella ordinaria e quella straordinaria, e se da un lato l'apertura al soprannaturale implicita nella pratica contemplativa comportava il problema dell'inganno diabolico, non meno pericoloso era lasciare che le forme interiorizzate e personali di religiosità rimanessero invisibili, chiuse nello spazio segreto della coscienza, senza prevedere una qualche loro istituzionalizzazione e forme di controllo delle gerarchie ecclesiastiche.

Uno dei punti cruciali dell'elaborazione teresiana é, infatti, non a caso, il problema della direzione spirituale. Problema spinoso che metteva in gioco, assieme alla necessità di una guida per chi si inoltrasse nel cammino di perfezione, quella delle peculiari qualità richieste per un tale compito: <Sicché è molto importante che il direttore sia prudente, voglio dire di molto senno e ricco di esperienza: se inoltre è anche dotto, meglio che mai>. Su questo terreno, il discorso di Teresa si snoda con qualche incertezza, oscilla, quasi preso dalla tentazione di affermare l'incapacità dell'uomo di dottrina a guidare uno spirituale e, forse, di mostrare che il sapere teologico non sempre si concilia con quella particolare forma di conoscenza, ineffabile e inesprimibile, che Dio concedeva nell'unione spirituale; si corregge, quindi, col dire <che è di grande aiuto trattar coi dotti, purchè siano virtuosi; se anche non hanno spirito d'orazione, ci sono utili lo stesso, e Dio ispirerà loro quel che devono insegnare, rendendoli persino spirituali, perché ci possano giovare>⁽¹⁶⁾.

Le sfumature e le incoerenze che Teresa introduce nel discorso -adombrando, oltretutto, uno dei problemi centrali del misticismo secentesco, e cioè il ribaltamento del rapporto tra figlia e penitente spirituale- riflettono quella che era già avvertita come la vera posta in gioco nel conflitto scoppiato tra fautori e avversari dell'orazione di tipo contemplativo: il controllo sull'esperienza.

Proprio la contrapposizione tra "scienza" ed "esperienza"⁽¹⁷⁾ caratteristica del misticismo -legittimata, peraltro, sul piano teorico, dalla suddivisione nei due ambiti separati della Teologia Scolastica e della Teologia Mistica, che la trattatistica secentesca, non a caso, avrebbe ripreso con dovizia di argomentazioni⁽¹⁸⁾- costituì il punto nevralgico delle diverse tensioni indotte dalle funzioni di guida e di controllo che il direttore spirituale esercitava nei confronti del praticante: forme spesso coercitive rissumibili, ad esempio, nell'obbligo al rendiconto periodico e dettagliato dell'esperienza interiore - le

ccosiddette <relazioni di spirito> cui, soprattutto le donne si accostavano con un misto di riluttanza, timore e desiderio di trovare spazi autonomi di espressione.

Le peculiarità della "via contemplativa alla perfezione" e gli stessi, a volte dirompenti, elementi di radicalità soggettiva messi in gioco dall'indiscusso protagonismo del mistico (o della mistica), se rendevano in qualche misura legittime le critiche nei confronti del confessore privo dello <spirito di orazione> o di quella che i mistici chiamavano <scienza sperimentale dell'amore di Dio>, difficilmente portavano ad una esplicita messa in discussione del suo ruolo. Anzi, proprio sul terreno del misticismo, quelle tecniche di <dominio sulle coscienze> che caratterizzarono il riordino del sistema penitenziale, trovarono il modo di ampliarsi e affinarsi a contatto con un elaborato universo spirituale e simbolico, sicuramente più difficile da "tradurre" e incanalare nella devozionalità disciplinata e nella compatta ortodossia delle pratiche cui tendeva la chiesa tridentina.

Da questo derivarono i tratti fondamentali dell'esperienza mistica, vero e proprio laboratorio nel quale si sperimentò una sorta di processo interattivo tra un "vissuto" fatto di passioni estatiche e contemplative, di <devozioni sensibili>, di sentimenti ineffabili, e l'opera di controllo dei direttori spirituali tesa a imporre una pratica regolata e il continuo esercizio delle virtù cristiane.

L'atteggiamento di costoro non fu sempre univoco e lineare. Se cautela e necessità di normalizzare i percorsi straordinari, di sfrondarli da confusioni e incertezze, di decrittare il repertorio pressoché inesauribile di immagini, visioni, e le complicate architetture simboliche e speculative che ne dominavano il linguaggio e l'espressività, diedero all'opera di controllo una forte impronta autoritativa, non va sottovalutato che l'elaborazione, pur con tutte le sue ambiguità e contraddizioni, di quella che si può chiamare "scienza mistica", fu anche il risultato di un accomodamento tra norma e vissuto e che il dominio sull'esperienza, e dunque sulla coscienza, si tradusse via via in una capacità di introiezione dei modelli e in un continuo sforzo di autodisciplinamento.

Sicuramente più complesso del rapporto che si instaurava tra confessore e penitente -in quanto spesso indecifrabile e magmatico si presentava il contenuto dell'esperienza, complicato dal costante riferimento alla dimensione soprannaturale che richiedeva tecniche appropriate di *discernimento* (sulle quali, non a caso, fiorì tra Cinque e Seicento una abbondante trattatistica)- il governo delle anime contemplative condivise con la confessione dei peccati obiettivi e modalità di esecuzione¹⁹¹. E, in primo luogo, quella fitta esplorazione della coscienza che, paradossalmente, sembrò farsi più problematica man mano che si perfezionava l'ortodossia del misticismo e si precisavano le norme che dovevano regolarne il percorso, prevedendo, in primo luogo, una corretta pratica della preghiera interiore.

La medesima urgenza connota la confessione dei peccati e l'obbligo, per il mistico, di descrivere minuziosamente al padre spirituale ogni accadimento interiore, anche il più insignificante. In entrambi i casi ci troviamo di fronte, da un lato, ad un estenuarsi della coscienza in una contabilizzazione pressoché infinita delle mancanze che nemmeno lo sviluppo della casuistica avrebbe contribuito a pacificare. La contrapposizione, poi, tra rigorismo e lassismo, e la differente valutazione che le due tendenze diede-

ro del peccato delle intenzioni, avrebbero via via aggravato, in un groviglio inestricabile, la stessa capacità del penitente di decifrare i propri peccati: una coscienza tormentata da dubbi e assillata dagli scrupoli sembrava vanificare gli obiettivi consolatori e pacificanti cui aveva puntato il rinnovamento tridentino in materia di confessione²⁰¹.

Dall'altro lato, l'interiorità del mistico sperimentava soprattutto il travaglio della difficile identificazione della natura della propria esperienza, insidiata perennemente o dall'inganno diabolico o dalla fragilità umana.

Se ogni modalità di controllo sul misticismo poggiava sul terreno solido della direzione d'anime "ordinaria", e dunque sul supporto tecnicamente sperimentato della confessione, era anche vero (e non solo perché su questo punto "spirituali" e contemplativi richiama-vano una attenzione interessata), che la *via mistica* richiedeva sensibilità e disposizioni particolari. A questo problema i gesuiti risposero, almeno in via teorica, affidando ad un unitario processo pedagogico la formazione tanto della via "ordinaria" alla perfezione, quanto della "straordinaria". L'idea, infatti, della confessione come <medicina dell'anima>, capace di trasformare il rapporto tra penitente e confessore in legame stabile e durevole e di suscitare non solo il desiderio di abbandonare il peccato, ma di tendere alla perfezione²¹¹, consentiva che la fuoriuscita dalla "via ordinaria" ridimensionasse il suo carattere di eccezionalità e potesse, pertanto, venir governata con le stesse modalità della confessione (obbligo a dire *tutto*, passioni e moti dell'anima, tentazioni, mancanze) e con l'accentuazione, anche estrema, delle pratiche ascetiche, considerate come unico, credibile presupposto della contemplazione.

Il discrimine che separava la pratica ortodossa dell'orazione mentale da quella eterodossa e dalle sue implicazioni, era, dunque, oltremodo sottile, tirato, di volta in volta, su un terreno o sull'altro, a seconda della rilevanza che, ai fini dell'identificazione di una eventuale eresia potevano acquisire elementi dottrinali o questioni di carattere disciplinare. Se per il primo aspetto, ad esempio, uno dei punti più controversi era costituito dalla possibilità di contemplare la natura divina <con entendimiento desnudo y desocupado de todas imagines, memorias, cuidados, distracciones de cualesquier cosas criadas>²¹², le questioni di carattere disciplinare riguardarono prevalentemente la grande diffusione e la presa sociale acquisite dalle *beatas* maestre di spirito.

Nella pratica della direzione spirituale, e più marcatamente in quella gesuita, questi due aspetti finirono con l'essere connessi. E l'abbandono dell'orazione metodica, il dedicarsi a lunghe contemplazioni e <ritiri>, vennero collegati con il rischio di irruzioni diaboliche e <sentimenti lunatici> e disordinati, e con la lunga tradizione ereticale dell'impeccabilità e degli atti sessuali illeciti.

Una preghiera dai tempi troppo brevi e facili appariva sospetta. Come sospette erano, per il gesuita Alfonso Rodriguez <quelle trasformazioni dell'anima, quel silenzio, quell'annichilarsi, quell'unirsi senza mezzi, quel profonder del Taulero...>²¹³ che, nella Spagna del secondo Cinquecento -dove l'allerta ereticale raggiunse la punta massima di asprezza con la persecuzione degli *alumbrados* dell'Estremadura- diffondevano, secondo Pedro de Ribadeneyra, una pratica scorretta dell'orazione mentale e facevano crescere una <muchedumbre de mujercillas enganadas que se han visto en nuestros días en muchas y de las más illustres ciudades de Espana>²¹⁴; era, in certa misura,

un segnale del fallimento di tentativi di normalizzazione spirituale che, pur bloccando l'espansione della letteratura orazionista non riusciva ad arginare la forza dirompente di una religiosità sempre più inquieta e insofferente (anche quando si mostrava obbediente alla Chiesa), né a ridurre il protagonismo dei laici e delle donne. Che, come Ribadeneyra e altri teologi sapevano bene, non era certo una novità. Questa risiedeva, semmai, nella percezione allarmata di chi a questi fenomeni guardava da una prospettiva di "ordine" e di regolamentazione dei rapporti tra mondo laico e mondo ecclesiastico.

Il fatto, poi, che l'allarme si focalizzasse attorno all'uso distorto della preghiera mentale, cui finì con l'attribuirsi il proliferare di esperienze visionarie e la percezione che <andan al mismo paso espíritu y revelaciones de Dios>²⁵¹, è indicativo della difficoltà (ma anche dell'ambiguità di una tale scelta) di assumere come via d'uscita dalla crisi e dall'effervescenza religiosa del primo Cinquecento proprio quel misticismo le cui acque si erano mescolate con quelle dell'*alumbradismo* e delle più diverse suggestioni e tendenze spirituali, tentando di vincolarlo ad una più serrata ortodossia, e sperimentandone le possibilità di razionalizzazione attraverso il metodo dell'orazione.

L'obiettivo di ridisegnare il modello mistico della santità ancorandolo all'esercizio delle virtù e alla preghiera "discorsiva" non poteva -senza smentire la lunga tradizione che aveva individuato nel corpo dei santi il luogo privilegiato della visibilità del naturale- escludere la fenomenologia di estasi, visioni, rivelazioni (pubbliche e private) arricchitasi con il progressivo rafforzamento della cristologia e dell'*Imitatio Christi*: il mistero dell'incarnazione e della Passione riviveva, infatti, nelle piaghe e nelle stimmate impresse sui corpi dei mistici. E, d'altra parte, un misticismo privo di manifestazioni straordinarie, riproponeva proprio quella modalità religiosa attestatasi nel rifiuto di ogni mediazione e della meccanicità delle cerimonie devozionali, e che, considerando la vita spirituale un continuo, incessante cammino personale verso la perfezione, si sottraeva anche al desiderio di qualsivoglia forma di certificazione esteriore. Pedro Alcaraz, Isabel de La Cruz, la stessa Maria de Cazalla (e, più tardi, il filone quietista feneloniano del *pur amour*), giunsero, infatti, a ritenere inessenziali <arrobamientos y revelaciones>, generalmente considerati prova tangibile del raggiungimento della perfezione.

Caratteri di urgenza e una nuova centralità assumeva, in una prospettiva di questo genere, la ripresa della trattatistica cinquecentesca dedicata alla *probatio* o *discretio spirituum*, ai criteri, cioè, attraverso i quali provare e giudicare il misticismo e le sue manifestazioni visibili. La riflessione dei grandi maestri dell'*arte del discernimento* -tra i quali spicca, con assoluto rilievo, il nome del cancelliere Jean Gerson che applicò il suo modello scientifico di prova alle rivelazioni di santa Brigida- costituì il punto di partenza per fronteggiare il problema dello pseudo-misticismo e la marea montante di manifestazioni clamorose circondate, da un lato, dalla fiducia e dall'esaltazione di devoti appartenenti a tutte le classi sociali, e, dall'altro, dalla diffidenza e dall'occhiosa sorveglianza dei tribunali inquisitoriali ed ecclesiastici: donne ingannate dal demone o <embusteras> come Maria Magdalena de La Cruz²⁵² o la famosa <monja de Lisboa> -cui Luis de Granada, prima che la donna venisse condannata dal tribunale dell'Inquisizione dedicò una biografia- pullulavano nelle città spagnole assieme a visionari e pseudo-profeti che univano ad attese di rinnovamento religioso quelle, più concrete, della rinascita politica e della fine del regno di Filippo II²⁷¹.

Nell'individuare come "nuova" emergenza sociale ed ereticale proprio la dimensione della falsa santità, il lavoro congiunto di inquisitori e trattatisti finì non solo con l'accreditare una immagine del misticismo sostanzialmente come manifestazione di fatti soprannaturali, allontanando il rischio che esso si stabilizzasse nella sua più rischiosa variante *alumbrada* di cammino personale verso Dio, ma con il favorirne la diffusione e con l'accrescere il desiderio, tra il popolo dei fedeli, di appartenere ad una schiera di privilegiati.

E' nella biografia di suor Maria de la Visitación -la <monja de Lisboa> processata per affettata santità dall'Inquisizione- scritta dal Granada prima che le vicende processuali della monaca ne rivelassero l'inganno e rimasta a lungo manoscritta, che si misura tutta la difficoltà di costruire un modello mistico fondato su un equilibrio credibile tra fenomenologia straordinaria ed esercizio delle virtù⁽²⁸⁾.

Inizialmente esaltata da una moltitudine di devoti, tra i quali non solo il Granada, ma anche esponenti dell'*élite* religiosa e politica del tempo -l'arcivescovo di Lisbona e lo stesso Filippo II, ad esempio- la religiosa venne accusata, per ragioni non del tutto chiare, dal Sant'Ufficio di Lisbona di <affettata santità>⁽²⁹⁾. Si scopriva così, dopo un lungo e travagliato processo, l'inganno perpetrato da suor Maria, le piaghe finte sul costato e sulle mani, le finte visioni e profezie con le quali aveva fatto credere di essere oggetto della predilezione divina. Redatta intorno al 1585, la biografia rispecchia l'attestarsi di una pratica che nel Seicento sarebbe divenuta assai più ampia, e che vedeva confessori e direttori spirituali esercitare il loro ruolo di controllori e, al tempo stesso, di sostenitori e diffusori di esperienze spirituali eccezionali, considerate degne di essere assunte a veri e propri modelli di edificazione.

Sulla stessa linea della *Vita di santa Teresa* pubblicata più tardi dal Ribera, ma con una più acuta sensibilità verso la gratuità dei doni straordinari e l'efficacia dell'operare divino nell'uomo, la biografia del Granada tende anch'essa a integrare il misticismo in un percorso eroico dalle forti connotazioni ascetiche. La significatività, tuttavia, dell'opera del domenicano risiede proprio nella divaricazione tra una rappresentazione fortemente idealizzata della santità e gli esiti inaspettati della vicenda di suor Maria, e nel fatto che un tale divario aperto sul terreno della verità, divenuto per inquisitori e teologi il punto centrale del disciplinamento del misticismo, non implica, ancora, una crisi delle categorie del *vero* e del *certo*, cui la trattatistica cinquecentesca sulla discretio spirituum, tende a dare una veste scientifica, né smentisce la capacità edificante e la forza del modello costruito dal Granada.

L'alto livello di astrazione, e la forte vocazione alla pedagogia spirituale, che è una caratteristica peculiare del domenicano, lo autorizza, piuttosto, ad un uso selettivo della storia stessa di suor Maria (a una sua manipolazione?), inducendolo a mescolare <los avisos y doctrinas que se sacan de las cosas que se van relatando. Por que no es de todos saber filosofar en las cosas que escriben en las vidas de los santos. Por lo cual conviene que el historiador se haya en esto como la madre que da el manjar masticado al niño quando el no tiene aun dientes para ello>⁽³⁰⁾. E la medesima vocazione si esprime nel *Sermón contra los escandalos en las caidas publicas*, scritta dopo la sentenza emanata dal Sant'Ufficio contro la monaca il 6 dicembre 1588, nel quale la priora colpevole ed <embaucadora> rimane sullo sfondo mentre il discorso si snoda lungo la stessa linea

della Vita, mantenendo intatta la fiducia del domenicano nei confronti del cammino mistico. La sua preoccupazione è qui, piuttosto, che <la caída de algun bueno o tenido por bueno>, allorché venga <castigada publicamente por el santo Oficio>, impaurisa e allontani dalle buone opere ed esercizi virtuosi, coloro che <aùn no estan fundados y arraigados en la virtud>.

Timore assolutamente irragionevole, continua il Granada, <como si las ovejas tuviessen miedo de su mismo pastor que es el que con mayor solicitud las guarda y defiende de los lobos. Porque que otra cosa es el santo Oficio sino muro de la Iglesia, columna de la verdad, guarda de la fe, tesoro de la religión cristiana, arma contra los herejes, lumbre contra los enganos del enemigo y toque en que se prueba la fineza de la doctrina si es falsa o verdadera?>⁽³¹⁾ Difesa appassionata del sant'Ufficio, questa, che tuttavia mostra - al di là di quella che pur voleva essere una comunanza di intenti e obiettivi - una latente, sottile, contrapposizione nel modo di guardare al misticismo e alla verifica della verità che si manifestava nei confronti delle manifestazioni straordinarie.

Il modello mistico che caratterizzò la spiritualità del secondo Cinquecento e tutta la lunga Controriforma europea, fu un modello lontano dalla sensibilità erasmiana e valdesiana, da certa religiosità alumburada, sia da quella dei *dejados* Alcaraz e Isabel de La Cruz, o da quella venata di "intellettualismo" di Maria de Cazalla. Fu un modello che, puntando sulle manifestazioni straordinarie, finì con l'allontanare il misticismo dalle sue caratteristiche di radicalismo soggettivo e di personalizzazione dell'esperienza, per farne, sostanzialmente, il terreno di ricerca di una serie di procedure giuridico-scientifiche attraverso le quali provare e certificare l'autenticità dell'esperienza stessa. Dietro la diffidenza dei teologi e l'accanimento degli inquisitori si nascondeva, forse, più che il timore dell'inganno diabolico o della simulazione umana, il rifiuto di una contemplazione raggiunta attraverso un percorso incontrollabile al cui culmine stava un salto nel vuoto, il momento della dispersione di tutte le operazioni dell'anima e dell'annullamento della volontà preparato dall'orazione di unione: questa valenza dell'orazione mentale era, dunque, la principale imputata. Ed era questa che evocava i fantasmi di antiche e recenti eresie.

Di fronte alla riproposizione di un modello spirituale così rischioso la via della normalizzazione era quasi obbligata. Bisognava diffidare di tutte le manifestazioni straordinarie per colpire ciò che vi stava dietro: una visione della vita spirituale fondata quasi esclusivamente sull'attesa di doni e grazie spirituali e configurata come rapporto immediato e personale con Dio dal quale era esclusa non solo ogni mediazione di tipo razionale, ma la mediazione ecclesiastica stessa.

E' forse improprio definire "strategia" un obiettivo così complesso, mirante a stabilire l'equilibrio su un terreno, quello dell'esperienza mistica, così magmatico e, per sua propria natura, difficile da vincolare ad un quadro normativo stabile. Soprattutto, è difficile dire se, e in che misura, questo obiettivo fu veramente raggiunto. Certo è, comunque, che il misticismo della Controriforma si incarnò nel modello teresiano, sfumando tutte quelle ombre che alcuni inquisitori e teologi avevano ravvisato, ancora durante il processo di canonizzazione, nella sua sistematizzazione dell'orazione mentale. Dalla vicenda umana e religiosa di Teresa d'Avila, come anche dalle sottili contraddizioni di

quel modello spirituale -impostosi con estrema difficoltà e pur sempre diviso tra affermazione di individualismo e adesione ad un metodo codificato e riconosciuto dalla Chiesa- sarebbero usciti i due volti del misticismo barocco del XVII secolo: quello ortodosso coltivato nelle clausure, e quello *quietistico* della crisi religiosa del secondo Seicento che avrebbe portato alla ribalta, ancora una volta, il mondo laico e quello femminile.

NOTAS

- ¹¹ L'edizione da me consultata è M. BATAILLON, *Erasmus y España*, Madrid-Buenos Aires, 1950, p. 750. Prima ed. francese, Paris, 1937.
- ¹² Su questo tema, si veda A. Huerga, *Un problema de la segunda escolástica: la oración mística*, in "Angelicum", n. 44, 1967, p. 10 ss.
- ¹³ P. SIMONCELLI, Il *Dialogo dell'unione spirituale dell'anima con Dio tra alumbadismo spagnolo e prequietismo italiano* in "Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea", F. 29-33, 1977-78, p. 565 ss. M. Firpo (a cura di), J. de VALDÉS, *Alfabeto cristiano*, Torino, 1994. M. FIRPO, *Tra alumbados e "spirituali"*. *Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del Cinquecento italiano*, Firenze, 1990. M. Olivari, *La spiritualità spagnola del primo trentennio del Cinquecento. Osservazioni e divagazioni su di un grande tema storiografico*, in "Rivista di storia e letteratura religiosa".
- ¹⁴ M. FIRPO, *Tra alumbados e "spirituali"*.... cit. p. 6.
- ¹⁵ Luis de Granada soppresse, poi, i passi in cui si potevano ravvisare reminiscenze erasmiane o una spiritualità vicina a quella di Juan de Valdés. Si veda, M. BATAILLON, *Erasmus y España...* cit. p. 753. Ivi, si vedano, ancora, le osservazioni a proposito dell'Indice valdesiano, la cui novità consistette non tanto nell'estensione delle proibizioni, ma nel rigore con cui si impegnò a farle rispettare. Sugli Indici, si veda, J. M. de BUJANDA, *Sguardo panoramico sugli Indici dei libri proibiti nel secolo XVI*, in, Ugo Rozzo (a cura di), *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI*, Udine, 1997. Importanti per il problema delle censure ai volgarizzamenti della Bibbia, per l'impostazione complessiva e per le osservazioni sulla politica repressiva della Chiesa nei confronti della letteratura religiosa, G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, 1996.
- ¹⁶ M. OLIVARI, *La spiritualità spagnola*, cit. p. 193.
- ¹⁷ Uso qui la vecchia distinzione del Boehmer non per insistere su una contrapposizione che può apparire fuorviante riferita ad un clima che si è definito mobile e vario, né per contrapporre eretici ad ortodossi, ma solo perché mi sembra che una certa distinzione tra *dejamiento* e *recogimiento* aiuti a comprendere le differenti modalità con cui si venne configurando l'incipiente metodologia del misticismo. Ancora Bataillon sottolinea la difficoltà di individuare una netta contrapposizione tra *dejados* e *recogidos* se non nel fatto che la "iluminación a que aspira el deaiamiento tiene un caracter menos exceptional que los arrobamientos o las revelaciones de los recogidos": M. BATAILLON, *Erasmus y España*, cit. P. 174.
- ¹⁸ Su Osuna, *Dictionnaire de Spiritualité*, e le osservazioni di M. OLIVARI, *La spiritualità spagnola*, cit. soprattutto le pagine 227 ss.
- ¹⁹ Sul problema del rapporto fra scrittura religiosa e identità femminile, A. WEBER, *Teresa d'Avila e la retorica della femminilità*, Firenze, 1993; per un discorso più generale sul mondo spagnolo, I. Poutrin, *Le voil et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, 1995.
- ²⁰ Citato, dai processi di beatificazione canonizzazione, t. III, p. 460; in B. de HEREDIA, *Un grupo de visionarios y pseudoprofetias durante los ultimos anos de Felipe II y repercusión de ello sobre la memoria de santa Teresa*, in "Revista Espanola de Teologia", vol VII, cuad. I, 1947, p. 504.
- ²¹ Su questi temi, si veda, G. IMBRUGLIA, *Ideali di civilizzazione: la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600)*, in A. PROSPERI-W. REINHARD (a cura di), *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, Bologna, 1992.

- ¹²² Lettera pastorale di J. Palafox y Cardona premessa all'edizione palermitana della Guida Spirituale pubblicata nel 1681, I. TELLECHEA IDÍGORAS, *Moliniana. Investigaciones históricas sobre Miguel de Molinos*, Madrid, 1987, p. 304
- ¹²³ Sui gesuiti "spirituali" e sulla contrapposizione tra vita contemplativa e vita apostolica, M. de CERTEAU, *Crisi sociale e riformismo spirituale all'inizio del XVII secolo: una "Nuova Spiritualità" tra i gesuiti francesi*, in *Id. Politica e Mistica*, Milano, 1975, I ed. francese, Paris, 1965.
- ¹²⁴ A. RODRÍGUEZ, *Esercizio di perfezione e di virtù cristiane*, Venezia, 1691, cap. IV, col. 285. L'opera del Rodríguez, che era entrato nella Compagnia di Gesù nel 1557 fu pubblicata per la prima volta nel 1606 a Siviglia; fu tra i manuali gesuiti di asceti più diffusi nel corso del Seicento.
- ¹²⁵ Sui caratteri dell'agiografia "moderna" e sul ruolo dei gesuiti, importanti osservazioni in G. IMBRUGLIA, *Dalle storie dei santi alla storia naturale della religione. L'idea moderna di superstizione*, in *Rivista Storica Italiana*, 1989, p. 35 ss.
- ¹²⁶ Santa Teresa d'Avila, *Vita*, a cura di I. Alighiero Chiusano, Milano, 1983, p. 97.
- ¹²⁷ Anche in un certo filone del pensiero aluminato come in Juan de Valdés si profila un'idea della contrapposizione tra scienza ed esperienza. Si veda, M. FIRPO, *Tra aluminati e spirituali*, cit.
- ¹²⁸ Si vedano, per il Seicento, le opere di G. BONA, *Via Compendii ad Deum per motus anagogicos et orationes iaculatorias*, Romae, 1657 e *Manuductio ad coelum continens medullam sanctorum Patrum et veterum philosophorum*, Romae, 1657; M. GODINEZ, *Praxis theologiae mysticae*, La Puebla, 1681.
- ¹²⁹ Sul problema della confessione, A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, 1996.
- ¹³⁰ Sui manuali per la confessione e il ruolo della casuistica, M. TURRINI, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologna, 1991; P. LUCÀ TROMBETTA, *La confessione della lussuria. Definizione e controllo del piacere nel cattolicesimo*, Genova, 1991.
- ¹³¹ Sui gesuiti e la confessione, preziose le osservazioni di A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit. p. 485 ss.
- ¹³² M. BATAILLON, *Erasmus y Espana*, cit. p. 749.
- ¹³³ A. RODRÍGUEZ, *Esercizio di perfezione*, cit. cap. IV, col. 285.
- ¹³⁴ P. de RIBADENEYRA, *Tratado de la Tribulación*, in *Biblioteca de Autores españoles*, t. 60, Madrid, 1952, p. 439.
- ¹³⁵ *Ibidem*.
- ¹³⁶ Su Maria Magdalena de La Cruz, J. IMRIZALDU, *Monjas y Beatas embaucadoras*, Madrid, 1977.
- ¹³⁷ Sul profetismo politico, ancora B. de HEREDIA, *Un grupo de visionarios y pseudoprofetias*, cit. e R. L. Kagan, *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*, Madrid, 1991, I ed. americana, 1990; R. CUETO RUIZ, *La tradición profética en la Monarquía católica en los siglos 15, 16 y 17*, in *Homenagem à Léon Bourdon*, vol. XVII, Paris, 1982, p.41 ss.
- ¹³⁸ L. de GRANADA, *Historia de sor María de la Visitación y Sermón de las caídas públicas*, con un saggio introduttivo di a. Huerga e un prologo di J. E. Schuyler, Barcellona 1962.

- ¹²⁹ Sul problema della simulazione di santità come contraltare al ridefinirsi del modello mistico della Controriforma, G. ZARRI (a cura di), *Finzione e santità tra Medioevo ed Età Moderna*, Torino, 1991.
- ¹³⁰ L. de GRANADA, *Historia de sor Maria de la Visitación*, cit, p. 94.
- ¹³¹ *Ibidem*, p. 387.