

Raffaela Tortorelli

***I lineamenti della spiritualità dell'O. S. A. nel Medioevo: il beato Simone  
Fidati da Cascia***

[A stampa in *Omnia religione moventur. Culti, carismi ed istituzioni ecclesiastiche. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, a cura di P. Piatti – R. Tortorelli, Galatina (Le) 2006, pp. 151-170 © dell'autrice e dell'editore – Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

RAFFAELA TORTORELLI  
LINEAMENTI DELLA SPIRITUALITÀ DELL'O.S.A.  
NEL MEDIOEVO  
IL BEATO SIMONE FIDATI DA CASCIA

## Il vissuto spirituale di Agostino: una feconda ispirazione

Accostarsi allo studio dell'opera di S. Agostino, significa entrare in relazione con un gigante straordinario della storia del cristianesimo, col quale ben poche altre figure possono paragonarsi per produzione culturale ed elaborazione introspettiva.

In lui, si è realizzata una sintesi di diverse qualità complementari che ci permettono di parlarne non solo come di un teologo, di un fecondo filosofo e di un incisivo vescovo, ma, anche di un grande scrittore.

Come ben sappiamo, tutto il libro delle *Confessioni*<sup>1</sup> è, al contempo, un colloquio con il Signore ed una compiuta sperimentazione letteraria.

Dalla prima parola di questo libro sino all'ultima, Agostino si rivolge al Signore, si "confessa".

La rilevanza del fenomeno della conversione<sup>2</sup>, spiega come mai in tutti gli scritti di S. Agostino esploda letteralmente il suo animo, come quello di chi ha tanto cercato, ha sinceramente scelto, di chi si è sentito "trovato da Dio" e ha vissuto poi tutta la sua esperienza di teologo, di filosofo, di vescovo, sempre con l'intensità del "convertito".

Agostino Trapé<sup>3</sup> († 1987), considerato tra i più validi studiosi del pensiero teologico del Vescovo d'Ipbona, nel Novecento, ha definito Sant'Agostino come il teologo della Grazia, ravvisando nel "primato di Gesù Cristo" il caposaldo di tutta la spiritualità medievale di matrice agostiniana.

Ne deriva una teologia che, impostata sulle costanti cristologiche della Grazia e dell'Amore divino redentivo, viene classificata come "affettiva", in

<sup>1</sup> M. PELLEGRINO, *Le Confessioni di S. Agostino, Studio introduttivo*, Roma 1972, in: *Ragguaglio librario XL* (1973), pp.1-34; si veda inoltre dello stesso autore, *Les Confessions de Saint Augustin: guide de lecture*, Paris 1960; G. VIGINI, *Le Confessioni di S. Agostino: le più belle pagine di un capolavoro immortale*, Milano 1996, p. 10; *Le Confessioni di S. Agostino (402 – 2002): bilancio e prospettive*, Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma 2 – 4 maggio 2002), Roma 2003, pp. 18-27.

<sup>2</sup> E. GILSON, *Introduzione allo studio di S. Agostino*, a cura di V. VENANZI VENTISETTE, Genova 1989, pp. 19 -43

<sup>3</sup> A. TRAPÉ, *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Roma 2001, p. 433.

piena sintonia con la definizione elaborata nel XIV secolo dal beato Giacomo da Viterbo († 1307 ca.): «*teologia [...] dici debet simpliciter affectiva. Et haec est eius propria et conveniens denominatio*»<sup>4</sup>.

Gli studi furono indubbiamente una delle prime questioni sulle quali l'Ordine agostiniano dovette riflettere, dato che, sin dalla sua origine, molti dei suoi membri erano sacerdoti e si dedicavano all'apostolato pastorale.

Questo per due ragioni: una riferita alle condizioni storiche nelle quali l'Ordine, riunito in un solo corpo, scese nel campo dell'apostolato. L'altra, invece, rimanda all'indirizzo, per certi versi "anti intellettualistico", che prese la speculazione teologica presso i teologi agostiniani.

La questione storica richiama lunghi e pazienti studi sul monachesimo e l'eremitismo agostiniani, in Africa ed in Europa tra il Tardo Antico ed il primo Medioevo.

Quando, infatti, le diverse congregazioni appenniniche di eremiti osservanti la Regola agostiniana, si unirono insieme (1244 – 1256), vennero a trovarsi in una posizione culturale, inizialmente sfavorevole nei confronti degli altri Ordini mendicanti, Domenicani e Francescani,<sup>5</sup> formati intorno all'affascinante figura dei loro Fondatori.

Non fu così per l'Ordine agostiniano poiché il Padre e il Legislatore, del cui monachesimo si sentiva l'erede e il continuatore, era ormai lontano dal momento che il suo ideale, era stato vissuto in altri tempi e in altre circostanze.

Senza alcun dubbio, la convinzione unanime e profonda nei membri dell'Ordine, di derivare la propria origine da S. Agostino e di continuarne le fondazioni monastiche, ha avuto un peso decisivo anche nell'evoluzione della vita spirituale e della Scuola teologica eremitane.

Tale convinzione, ha costituito una forza interiore che ha spinto a cercare l'ispirazione e la forma della propria vita negli esempi e negli scritti del Vescovo d'Ippona<sup>6</sup> ed ha suscitato, anche al di fuori dell'Ordine, correnti di *agostinismo* più o meno *integrale* che hanno influenzato tanto la teologia dogmatica quanto la filosofia politica.

Il metodo teologico agostiniano si basa sul metodo dell'autorità, e trova nell'autorità della fede il suo fondamento e la sua forza. Nella ricerca teologica, tale autorità, entra come principio, misura, alimento.

<sup>4</sup> P. PIATTI, *Augustiniana mulieres, un problema storiografico: il movimento femminile agostiniano tra carisma ed istituzione*, in: Quaderni medievali 55, (dicembre 2004), p. 45.

<sup>5</sup> A. TRAPÉ, *Scuola teologica e spiritualità nell'Ordine agostiniano*, in: *Sanctus Augustinus. Vitae spiritualis magister*, Atti della settimana internazionale di Spiritualità Agostiniana (Roma 22-27 ottobre 1956), II, Roma 1956, pp. 6- 8.

<sup>6</sup> M. F. SCIACCA, *S. Agostino. La vita e l'opera. L'itinerario della mente*, Palermo, 1991, p. 22.

Egidio Romano (†1316), primo grande maestro della Scuola agostiniana<sup>7</sup>, venne dichiarato Dottore ufficiale dell'Ordine nel capitolo del 1287, e, successivamente, eletto priore generale in quello del 1298.

In questa veste, indirizzò all'Ordine una lettera, nella quale raccomanda ai priori provinciali: «*Conservate e anzi accrescete con tutta la vostra energia anche gli studi di teologia, poiché conviene che attraverso di essi, insieme con l'osservanza regolare, il nostro Ordine cresca con umiltà*». Egidio influì nella diffusione del sapere con il più famoso dei suoi scritti, il *De regimine principum* – opera tradotta in breve tempo nelle principali lingue europee – nel quale, esorta i re a diffondere nei loro domini, i centri d'insegnamento e, ad avere uomini di scienza che comunichino la stessa ai loro sudditi, se vogliono meritarsi l'appellativo di re e non quello di tiranno.<sup>8</sup>

Egli occupa senza dubbio, il primo posto in quel periodo della nostra storia, per aver maggiormente promosso, orientato e consolidato la direzione dottrinale tipica degli agostiniani, che sempre lo hanno considerato come il loro primo maestro.

L'attenzione agli studi teologici sarà propria anche dei suoi successori, in particolare di Alessandro da S. Elpidio († 1326), Guglielmo da Cremona († 1356), Tommaso da Strasburgo († 1357), Gregorio da Rimini († 1358), Ugo da Orvieto († 1373), Agostino Favaroni († 1443), fino ad Egidio da Viterbo († 1532) e Girolamo Seripando († 1563).

A loro si deve se gli studi ecclesiastici, l'insegnamento universitario, la difesa dottrinale della fede, divennero un elemento costante anche della spiritualità dell'Ordine, cui si può attribuire, dunque, anche il carattere di "speculativa".

L'influenza della teologia nella spiritualità agostiniana, emerge dal sistema dottrinale elaborato da questi maestri. Tale sistema, s'impegna principalmente a mostrare l'intimo nesso esistente tra la speculazione e la pietà, la natura e la grazia, la teologia e la vita. Da qui, i grandi binomi agostiniani: libertà e grazia, intelletto e volontà, ragione e fede, natura e soprannatura.

<sup>7</sup> AA.VV., *Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale II.1 – Aegidiana 2 VI – 316* (1991), Spoleto 1991, pp. 32 – 56.

<sup>8</sup> *De regimine principum* (lib.3, parti 2, cap. 8): "Debet igitur rex sollicitari, ut in suo regno vigeat studium litterarum et ut ibi sint multi sapientes et industres ; nam ubi viget sapientia et fons Scripturarum, oportet quod inde torus populus aliquam eruditionem accipiat. Ne ergo existentes in regno sint tenebris ignorantiae involuti, spectat ad reges et princeps valde esse sollicitos de studio litterarum. Immo, si dominator regni non promoveat studium et non velit sibi subditos esse scientes, non est rex sed tyrannus.", in G. BRUNI, *Le opere di Egidio Romano*, in *Revue de Sciences philosophiques et théologiques* 32 (1947), p. 107.

Bisogna affermare che, questo richiamarsi a S. Agostino, non rappresenta un'etichetta senza contenuto.

È pur vero che nella stragrande maggioranza dei teologi<sup>9</sup> del Medioevo e non solo, vi è molto di "agostiniano", come in Duns Giovanni Scoto († 1308), Bonaventura da Bagnoregio († 1274), S. Tommaso d'Aquino († 1274) e la successiva elaborazione tomistica<sup>10</sup>.

Il particolare "agostinismo"<sup>11</sup> elaborato dagli eremitani, è caratterizzato, tuttavia, da tre capisaldi fondamentali: il *primato dell'amore*, identificabile anche come *primato della carità*, il *primato della Grazia*, il *primato di Gesù Cristo*.

### Il triplice primato nella spiritualità eremitana

Nella controversia che divise gli Scolastici in due fazioni opposte, secondo le preferenze date alla volontà o all'intelletto, i teologi agostiniani optarono concordemente per la volontà.

Questa tesi volontaristica, alimenta un orientamento di pensiero che tocca molte questioni, ma, getta soprattutto i suoi riflessi, nella dottrina spirituale<sup>12</sup>.

Persistenze della dottrina metafisica alla base della tesi volontaristica – *obiectum voluntatis, quod est bonum, perfectius est obiecto intellectus quod est verum* – sono riscontrabili tanto in Egidio Romano quanto in Tommaso da Strasburgo<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. TRAPÉ, *Scuola teologica...* cit. p. 12.

<sup>10</sup> Nel Medioevo cristiano, è l'ambiente monastico – con la sua caratteristica fusione di vita attiva e contemplativa – il primo grande veicolo di trasmissione e rinnovamento culturale. Scoto, darà vita alla prima ardita sintesi teoretica medievale, anche se, è proprio la nascita dell'Università ad offrire il "luogo" per un confronto culturale. Si affermano due principali correnti, una tradizionale e di ispirazione agostiniana (spicca la figura del francescano Bonaventura da Bagnoregio); la seconda, di ispirazione aristotelica (che vede il massimo rappresentante nel domenicano Tommaso d'Aquino). Un tentativo di conciliazione avviene attraverso la figura di Duns Scoto, le cui riflessioni, sono all'origine di molti aspetti del pensiero moderno; H. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, Bologna 1968, p. 18 sgg..

<sup>11</sup> S. NICOLOSI, *La filosofia dell'amore in S. Agostino*, in Rivista Rosminiana 78 (1984), p. 22

<sup>12</sup> U. MARIANI, *Chiesa e Stato nei teologi agostiniani del XIV sec.*, Roma 1957, pp. 5 – 7; D. GUTIÉRREZ, *Notizia storica antiquate scholae aegidianae*, in *Analecta Augustiniana* 18 (1941 – 1942), pp. 39 - 67

<sup>13</sup> *Analecta Augustiniana* IV (1956), pp. 258, 276. L'influenza di Tommaso da Strasburgo nella storia degli studi tra gli agostiniani, non si riduce solo alle sue "additiones" –

L'amore è nato per unire il soggetto all'oggetto più profondamente di quanto non faccia la conoscenza. La conoscenza, infatti, assimila, mentre l'amore trasforma, trasformazione che dona all'animo la dignità, le proprietà e quasi la natura delle cose che ama.

La volontà è più nobile dell'intelletto perché essa, è la sede della carità che, per eccellenza, è la nobilissima tra tutte le virtù. E ancora<sup>14</sup>: «*se per impossibile, vedessimo Dio senza amarlo, saremmo piuttosto infelici che beati*», parole che richiamano S. Agostino: «*Beatus (non est) ... qui non amat quod habet, etiamsi optimum sit*».

Il volontarismo dei teologi dell'Ordine agostiniano può essere considerato un "volontarismo moderato": non attenua l'importanza dell'intelletto, né va a cercare nel cuore le ragioni che mancano alla mente.

A tal riguardo, sostiene Egidio Romano, servendosi ampiamente del legame istituito tra l'intelligere ed il volere nel *De Trinitate*: «*la volontà è una facoltà passiva ma non "simpliciter", bensì "passiva" perché viene attuata dal bene presentatole dall'intelletto* – si ricordi il *pondus meus, amor meus* di S. Agostino a cui più volte si richiama Egidio – *ma anche dominativa, perché quando il bene non è completo, ha il potere, essenzialmente libero, di determinarsi a questo o quel bene particolare*»<sup>15</sup>.

I suoi discepoli, continuarono su questa via di equilibrio e moderazione: il loro intento, era quello di difendere il "primato dell'amore"<sup>16</sup> senza cadere nell'equivoco di distaccare la volontà dall'intelletto o di esaltarne l'autono-

capitolo 36 – delle prime leggi dell'Ordine, né al regolamento che diede nel 1353 al convento di Parigi, dal titolo di "Mare Magnum", bensì all'azione che egli esercitò con il suo commento *In quatuor libros Sententiarum*, nel quale, ritroviamo il corso teologico più uniforme e completo di tutto il periodo medievale. La fedeltà dell'autore al pensiero di Egidio Romano e dei grandi maestri dell'alta scolastica, si manifestò anche nelle norme che diede – essendo Generale dell'Ordine – nel capitolo del 1345: «*Mandamus magistris precipue, baccalariis et lectoribus atque studentibus quatenus nullus eorum doctrinas varias et peregrinas, quae in scandalum sunt simplicium et fidei laesionem orthodoxorum sequi, tenere seu docere praesumant publice vel occulte; sed in teologia illas tantum conclusiones tenere et docere, quas canonicae Scripturae vel canonicarum doctorum – quorum opuscula per sacrosanctam Romanam Ecclesiam noscuntur approbata – sententiis evidenter fundari ac muniri possunt.*» A questa norma, confermata nel capitolo generale del 1348, si dovrà attribuire quel senso di "moderazione ed equilibrio" che i migliori storici della Scolastica, riconoscono alla scuola agostiniana dalla fine del medioevo, principalmente in ambito teologico.

<sup>14</sup> In *II Sent.*, d.11, q.2, a.1, ad 2. – d. 16, q. 2, a. 3. La questione è ampiamente descritta nel *Quodlibet II q. 19*, in TRAPÉ, *Scuola teologica...* cit. p. 15.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>16</sup> A. VECCHI, *Filosofia e teologia nella morale agostiniana*, 1954, pp. 554 – 574.

mia. L'amore, quando è perfetto non è più desiderio ma godimento, quiete e somma perfezione.

È essenziale richiamarsi all'interpretazione data alla dottrina agostiniana dell'«uti» e del «frui», chiariti da Agostino nel *De doctrina christiana*<sup>17</sup> e destinati a grande fortuna per tutto il Medioevo<sup>18</sup>.

Per Egidio Romano, la fruizione importa la “cognizio”, la “delectatio” e la “quies”, ossia: la cognizione come presupposto, il godimento e la quiete come elemento formale.

L'atto del conoscere, comporta un movimento delle energie spirituali, al “*motus rerum ad animam*” segue il “*motus animae ad res*”. Questo moto ha termine nel possesso gioioso del bene amato che è appunto la fruizione, propria della volontà.

La volontà, infatti, ha per oggetto il bene universale ed immutabile. Il dinamismo dello spirito, è orientato, così, verso Dio, né si arresta e né si placa se non nel godimento della sua eterna bellezza.

Le idee di movimento, di bene, di fruizione, di quiete, sono le più frequenti per dimostrare che i beni creati, non possono costituire l'oggetto ultimo del nostro godimento. Egidio, si serve di questa breve argomentazione: «*frui dicit quietationem, sed bonum mobile non quietat, ergo bono immobili debemus frui*». Su tale motivo ritorneranno anche Tommaso da Strasburgo e Gerardo da Siena († 1366), riflettendo sulla necessaria sproporzione dell'uomo tra il fine e i mezzi, tra il desiderio naturale del *bonum* e la sua attuazione<sup>19</sup>.

Il *primato della carità* nella teologia di questi autori medievali, riceve conferma dal posto che occupa l'amore nell'economia della Grazia.

Ora chi si muove per amore, si muove liberamente: «*cum ... moveri per amorem sit moveri voluntarie, numquam movetur voluntas nisi volendo*» ma, il bene come si sa, «*non movet cocendo, sed alliciendo*».

<sup>17</sup> AURELI AUGUSTINI, *De doctrina christiana libri Quatuor – editio latina*, in PL 34; M. SIMONETTI (a cura di), *L'Istruzione cristiana*, Roma – Milano 1994, pp. 18 – 30; M. NALDINI – L. ALICI – A. QUACQUARELLI – P. GRECH (a cura di), *Dottrina cristiana*, Roma 1992, pp. 96 – 328.

<sup>18</sup> A. DI GIOVANNI, *La dialettica dell'amore: uti – frui nelle preconfessioni di S. Agostino*, Roma 1965, p. 10; dello stesso autore si veda *L'inquietudine dell'anima: la dottrina dell'amore nelle Confessioni di S. Agostino*, Roma 1964, pp. 25 – 40.

<sup>19</sup> Al riguardo, Tommaso da Strasburgo, notando che l'oggetto della “fruizione” dev'essere tale per natura affinché l'anima si quieti pienamente secondo l'ampiezza dei suoi desideri, cita le celebri parole delle *Confessioni* (I, I, 1) in TRAPÉ, *Scuola teologica...* cit. p. 28 nota 42. Altre calzanti citazioni agostiniane sono presenti in Gerardo da Siena “... *solus Deus potest esse obiectum fruictionis ordinatae dicente D. Augustino... quod tam magnum bonum est natura, rationalis, ut nullum sit bonum que beata sit nisi Deus, cuius rationem reddit dicens, quod eo imago est, quo capax eius et particeps esse potest... illa natura quae est capax Dei non potest ordinata fruizione quietari in aliquo infra Deum.*” Ibidem.

Secondo i teologi dell'Ordine agostiniano<sup>20</sup>, la teologia, è una scienza il cui fine è la carità<sup>21</sup>: il primato dell'amore nella riflessione teologica conduce, dunque, al *primato della carità* nella vita spirituale.

Riacciandosi all'antica corrente agostiniana, Egidio Romano sostiene che la carità non è speculazione, non è un'azione esteriore ma interiore, ed è un dono che viene da Dio. La scienza che ha per fine la carità, non può che chiamarsi “*affettiva*”. Si vuole imprimere alla scienza sacra un dinamismo che si alimenti anche della pietà, evidenziando ciò che è proprio ed esclusivo del cristianesimo: la carità.

Ma la legge eterna, impone di osservare l'ordine naturale: all'ordine ontologico, deve, dunque, rispondere l'ordine morale. L'uomo sarà felice, se aderisce a Dio, gode di Lui e si serve delle creature come mezzi per giungere al fine: «*frui Deo et uti creaturis*»; al contrario, sarà misero se aderisce alle creature e subordina ad esse il culto stesso di Dio: «*frui creaturis et uti Deo*». Questo orientamento verso Dio, avviene per mezzo dell'amore, con cui l'uomo, preferendo il bene supremo alle creature e a se stesso, riconosce l'ordine naturale e vi si adegua.

I teologi agostiniani a partire da Egidio, hanno cercato di tradurre in formule scolastiche la grande dottrina del Vescovo d'Ipbona sull'amore e sulla carità.

Il continuo richiamo a S. Agostino e l'impostazione della teologia come scienza affettiva<sup>22</sup>, sono permeati da un carattere biblico – patristico, che divenne prevalente nella Scuola.

Anche nelle opere sistematiche di teologia scolastica<sup>23</sup>, si ritrova l'indirizzo biblico – patristico, come in Gregorio da Rimini, Agostino Favaroni, Ugolino da Orvieto, fino a Giovanni Lorenzo Berti († 1766).

<sup>20</sup> Sulla spiritualità in genere: D. GUTIÉRREZ, *Eremites de Saint Augustin*, in Dictionnaire de spiritualité IV, 1 (1960), pp. 983 – 1018.

<sup>21</sup> A. TRAPÉ, *De gratuitate ordinis supernaturalis apud theologos agustinenses*, in *Analecta Augustiniana* 21, (1951), pp. 217 – 265.

<sup>22</sup> POSSIDIO, *Vita Sancti Augustini*, in *Patrologia Latina* XXXII, ed. critica e traduzione italiana a cura di M. PELLEGRINO, Alba 1955; v. anche M. SIMONETTI, Roma 1977.

<sup>23</sup> TRAPÉ, *Scuola teologica...* cit. p. 26. Possiamo dire che l'analisi è condotta in modo particolare sul *desiderium naturale vivendi Deum*, affermato da S. Tommaso, oltre che dalla Patristica e dall'Alto Medioevo e negato dalla Scolastica moderna, la quale, ritenne normativo anche del rapporto con l'infinito il principio cosmologico aristotelico (esposto nel *De Coelo*) della necessaria proporzione del fine con la natura di un dato ente. Per cui, era inammissibile che una creatura avesse iscritta in sé una tensione ad un Fine a lei incommensurabile. Da tale presupposto scaturiva che, una felicità, puramente naturale (ancorché principalmente spirituale) poteva saziare il cuore dell'uomo. Cfr. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia...* cit. pp. 238 sgg..



Come abbiamo evidenziato in questo *excursus*, dal primato dell'amore che pervade e colorisce il pensiero di questi teologi con particolare riferimento al Medioevo, si viene alimentando il *primato della Grazia*.

Il carattere della spiritualità agostiniana è ben chiaro: i teologi dell'Ordine, sono stati sempre e concordemente per l'intrinseca efficacia della Grazia<sup>24</sup>.

Il primo maestro della scuola teologica, Egidio Romano, scrive che: “*se vogliamo evitare il male, non abbiamo che un solo rimedio, quello di lasciare che agisca in noi, che ci muova, che ci conduca Colui che non può agire né condurci male. Infatti - sottolinea Egidio - non appena vogliamo agire a modo nostro, secondo il nostro spirito, veniamo meno e cadiamo nel peccato*”.

Egidio, non teme di accentuare l'efficacia della Grazia perché, è convinto che Dio<sup>25</sup>, muove la volontà, ispirandovi l'amore e l'amore, quando non ha per oggetto il bene universale, lascia sempre intatta la nostra volontà. Scrittura e ragione teologica, insegnano, secondo questi teologi, una Grazia “intrinsecamente efficace”.

Il sentimento della fragilità, nasce soprattutto dalla percezione del peccato, che ha sostituito alla “*stabilitas*” la “*mutabilitas aetatis*” e al tempo della vita, il tempo della morte. Solo con l'azione sanante della Grazia viene restaurata la natura originaria dell'uomo<sup>26</sup>.

Così come per S. Agostino, il peccato ha sì scavato a fondo nella natura umana, infliggendole gravi ferite, ma la Grazia di Gesù Cristo può sanare un così profondo *status deficitario*.

Chi parla di pessimismo agostiniano, cade in errore perché ne mutila la dottrina Il «*tutiores vivimus si totum Deo damus*», appassionato avvertimen-

<sup>24</sup> A. TRAPÉ, *Patrologia III*, 1978 – opera con ampia bibliografia e indicazioni delle edizioni e traduzioni per le singole opere.

<sup>25</sup> A. TRAPÉ, *Il concorso divino nel pensiero di Egidio Romano*, Tolentino 1942, pp. 72-92.

<sup>26</sup> Egidio, afferma la massima convenienza della giustizia originale che “*si non erat debita naturae humanae in sua institutione simpliciter et absolute, erat tamen debita ex quidam decentiam divinae iustitiae et bonitatis*” in II Sent. d. 31 q. I. a.I.. Inoltre, sostiene la necessità assoluta della grazia elevante perché l'uomo possa disporsi “*saltem proxime*” alla giustificazione, e l'assoluta necessità della grazia sanante perché possa osservare la legge naturale dato che per il peccato originale “*homo expoliatur gratuitis et vulneratur in naturalibus et redditur inhabilis ad ipsa bona naturae*”. In II Sent. d. 28 q. I a 2, Egidio sostiene che, senza la stessa grazia non può il “peccatore” evitare la ricaduta “... *loquamur ut in se quilibet experitur dicentes: difficile est, etiam cum gratia, omnia vitia superare, et sine gratia impossibile est a vitis non succumbere.*” Per la dottrina egidiana si veda: TRAPÉ, *Il concorso divino...* cit. pp. 20 – 23, 130 – 133, 154; si veda anche A. LA VALLE, *La giustizia di Adamo e il peccato originale secondo Egidio Romano*, Palermo 1939.

to del Vescovo d'Ippona a coloro che non riuscivano a comprendere i benefici della Grazia, è passato da S. Agostino agli agostiniani e dalla teologia alla dottrina spirituale.

Il *primato di Gesù Cristo*, organico compimento della centralità riservata all'amore ed alla Grazia, deriva da un motivo di ordine interiore, cioè la giustificazione, e si estende all'ordine sociale, affermando con vigore il primato universale del Pontefice romano.

I nostri teologi, pongono a fondamento della loro sintesi dottrinale la dinamica della giustificazione: la giustizia di Cristo ci viene comunicata per mezzo della Grazia. Vengono così perseguiti tre scopi pastorali. Il primo è più schiettamente cristologico, con l'esaltazione di Gesù Cristo; l'altro è di tipo psicologico, infondendo fiducia nell'uomo che disperava di sé; il terzo scopo è apologetico, grazie alla smentita di un preteso pessimismo in S. Agostino.

A proposito della giustificazione, è necessario operare alcuni chiarimenti. I teologi agostiniani hanno tenuto per fermo che il battesimo, pur lasciandoci l'infermità della concupiscenza, rimette tutti i peccati, che le opere buone sono indispensabili alla salvezza e che la vita eterna ci viene data anche come premio per la nostra adesione alla volontà divina.

Il problema della giustificazione, acquisisce un'impostazione psicologico – esistenziale. Si pensi al Seripando, il quale, tra tutti i teologi del Concilio di Trento (1545-1563) difese con più foga la dottrina del corpo mistico come unione fisica e di anime tra il Cristo ed i singoli fedeli.

Egli afferma che il corpo mistico somiglia al corpo fisico. Come in questo l'anima alimenta tutte le membra, così Gesù Cristo vivifica, regge, governa e congiunge con il suo spirito la Chiesa: «*iuncturas et nexus spirituales*» tra le membra del suo mistico corpo.

Agli Agostiniani toccò l'onere di difendere i diritti del Papato – vertice e garanzia dell'unione della chiesa – contro le pretese dei Principi.

Essi, diedero infatti, una forma sistematica alla teologia intorno alla *Eccllesia* ed al Sommo Pontefice. Sotto la questione apparentemente politico – giuridica, si ravvisa una tematica profondamente spirituale: la difesa della regalità di Cristo, l'unità del mondo sotto la sua signoria e l'obbedienza totale al suo Vicario.

Garanzia visibile dell'unità in terra del corpo mistico è rappresentata dalla figura del pontefice, riverbero sociale del primato teologico di Gesù Cristo.

Il beato Giacomo da Viterbo, intitola così la seconda parte del suo trattato *De regimine christiano*: «*De potentia Christi regis et sui vicarii*». Egli argomenta che Gesù Cristo, ha trasmesso agli Apostoli la potestà sacerdotale e regale e che, la potestà regale esiste nella sua pienezza, nel Sommo Pontefice.

ce, il quale raccoglie in se i diritti della Chiesa e ne esercita la potestà universale<sup>27</sup>.

Egidio Romano, chiama il Papa “Vicario generale di Cristo” ed enuncia questo principio: «*nulli sunt sub Cristo rectore, nisi sint sub Summo Pontifice, qui est Christi vicarius generalis*».

### Una spiritualità affettiva : “*Vulnerasti cor meum*”.

Ecco come Egidio, esponendo il *Cantico dei Cantici*, si esprime in merito alla contemplazione, esercizio, per eccellenza, dell’intelletto e della carità<sup>28</sup>: “*i filosofi pongono il fine della contemplazione nel sapere, invece la contemplazione di cui parlano i teologi consiste più nell’amore che nella conoscenza*” e conclude ammonendo: “*se v’è qualcuno che studia per sapere e non per progredire nell’amore, sappia che vive la vita contemplativa non secondo i teologi (Cristo) ma secondo i filosofi (Aristotele)*”.

Il ricorso alla “psicologia dell’amore”, è testimoniato soprattutto da due opere: il *De laudibus divinae sapientiae* di Egidio Romano e il *De Amore Spiritus Sancti* di Agostino d’Ancona.

Nel *De laudibus...* Egidio chiarisce alcune questioni intorno alla virtù e cerca di spiegare il primo verso del *Salmo 44*: «*Eruclavit cor meum verbum bonum ...*». Egli, svolge in diciotto capitoli uno schema che ci rivela pienamente il suo animo agostiniano<sup>29</sup>.

Mi limito ad una brevissima osservazione: parlando dei benefici che l’amore di carità produce in noi, Egidio, si richiama all’amore naturale. Lo fa citando il celebre adagio “*pondus meum, amor meus*” di S. Agostino e spiega: “*sono cinque gli effetti che opera il peso nei corpi:*

- *tensione – unione – assimilazione – conversione – quiete; gli stessi effetti opera in noi, in ordine a Dio, l’amore di carità*”.

Il motivo psicologico dell’amore, ritorna nel *De Amore...* di Agostino d’Ancona.

Egli dice: “*lo Spirito Santo, ispirando l’amore, porta l’anima fuori di se e la colloca in Dio, in essa diventa una forza di gravità che la trae verso il suo*

<sup>27</sup> H. X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l’Eglise: Jaques de Viterbe «De regimine christiano» (1301 – 1302)*, Paris 1926, pp. 22 – 29.

<sup>28</sup> E. ROMANO, *Il potere della chiesa*, in G. DOTTO – G. B. MARCOALDI ( a cura di), *Comento al Cantico dei Cantici*, vol. XIX, Roma 2000, pp. 15-386.

<sup>29</sup> Il «*cor*» nella spiritualità di S. Agostino, in: AA.VV., *L’antropologia dei maestri spirituali*, Roma 1991, p. 57.

*centro che è l’amore....*”. Gli autori agostiniani, hanno esposto ripetutamente questi concetti.

La teologia, dunque, più che come speculativa viene vissuta come “affettiva”: il suo fine è la *Dei dilectio*<sup>30</sup>.

Nell’affermazione “*vulnerasti – trafixisti cor meum*” di S. Agostino, i teologi agostiniani, hanno ravvisato il manifesto antropologico dell’ansia innata di “possedere Dio”.

Nella memoria liturgica del Vescovo d’Ippona, si trovano espressioni quali: «*cuius quidam cor amore tui suavissimo vulnerasti*» esemplate sulle *Confessioni* (10, 6, 8)<sup>31</sup>: “*ciò che sento in modo non dubbio, anzi certo, Signore, è che ti amo. Folgorato al cuore da te.....mediante la tua parola ti amai*”.

L’interiorità diventa il mezzo necessario per sfogare l’ansia che l’uomo sente di Dio e che S. Agostino condensò mirabilmente in un’altra frase famosa: “*Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te...*” *Confessioni* (1. 1. 1.:PL 32, 661).

Egli, ha fornito, così, il metodo teologico che unisce l’ardente desiderio di comprendere alla ferma adesione all’autorità della Chiesa, ponendosi in ascolto di quella “voce interiore” che sola intuisce il “fremito dell’amore”. Dunque, la spiritualità eremitana, è fondamentalmente quella di S. Agostino. Le caratteristiche che potevano essere state un prodotto della tradizione eremitica, si armonizzavano perfettamente con il punto indubbiamente principale della spiritualità agostiniana: l’interiorità.

### Il beato Simone Fidati da Cascia († 1348)

All’inizio del Trecento, l’Ordine Agostiniano vanta scrittori di primo piano e predicatori di altissimo livello.

La loro spiritualità, ha per centro l’imitazione del Cristo, la “*conformitas*”.

Come ha scritto S. Agostino: «*quid est enim sequi nisi imitari?*», nella storia della spiritualità, il tema dell’imitazione di Cristo, occupa un posto di primissimo piano.

La vocazione cristiana, è una chiamata a divenire conformi a Cristo nel pensare, nel sentire, nell’agire e nel morire-risorgere, da qui il termine “*Christiformitas*”.

<sup>30</sup> F. J. THONNARD, *La vie affective de l’âme selon S. Augustin*, in L’Année théologique agostinienne 13 (1953), pp. 33 – 55.

<sup>31</sup> A. SOLIGNAC, *Le Confessioni di Agostino d’Ippona. Libri X – XIII*, Palermo 1987, pp. 8 – 27.



Nella spiritualità medioevale<sup>32</sup>, si è evoluto ed affermato, sotto gli influssi del monachesimo, un notevole orientamento cristocentrico della pietà, con un forte accento sull'umanità di Cristo<sup>33</sup>, considerata nei misteri della sua vita terrena.

Il monachesimo ha dato un notevole contributo a fare dell'umanità di Cristo lo strumento primario dell'asceti spirituale, considerando soprattutto la sua vita terrena come la rivelazione dell'infinita condiscendenza divina, verso l'infermità umana.

Da tale presupposto, deriva l'importanza della "imitazione di Cristo" nella contemplazione dei misteri della sua vita che vanno dall'infanzia, alla passione, morte, resurrezione e pentecoste.

La familiarità con il Gesù terreno dà una risonanza tenera ed affettiva alla pietà nel medioevo monastico, manifestata in espressioni che rivelano un profondo senso d'amore verso il nome stesso di Gesù, nome che sta al centro di un notevole orientamento spirituale.

Così l' *affectus dilectionis*, riscalda la pietà cistercense con S. Bernardo di Chiaravalle († 1153) e Guglielmo di Saint – Thierry († 1148); la spiritualità francescana, invece, si concentra nella tradizione del presepe e nella contemplazione della passione<sup>34</sup>; la pietà domenicana con S. Alberto Magno († 1280) e S. Caterina da Siena († 1380), vede come S. Francesco d'Assisi († 1266), il centro della pietà nel Crocifisso<sup>35</sup>.

L'umanità di Cristo e, secondariamente, il culto della Vergine, formano il centro della devozione medioevale: il Cristo Dio e Uomo è sempre stato l'oggetto principale del culto dei fedeli, dei monaci e dei chierici.

La cristologia medievale, i temi e gli accenti devozionali, dei secoli XIII – XV, si sviluppano attraverso la dottrina spirituale iniziata da S. Anselmo di Cantobéry († 1109), da S. Bernardo, da S. Francesco e da S. Bonaventura.

Essendo questa l'atmosfera generale, si comprende bene il fenomeno del moltiplicarsi e diffondersi di trattazioni su tale tema, come è testimoniato anche dalla famosa *Imitazione di Cristo*, attribuita a Tommaso da Kempis (†1471).

<sup>32</sup> A. BLASUCCI – B. CALATI – R. GRÉGOIRE, *La spiritualità del Medioevo*, Roma 1988, p. 5 – 28.

<sup>33</sup> Dictionnaire de Spiritualité (d'ora in poi DS) *Humanité du Christ*, fascicules, 44-47, Paris 1968, pp.1033-1088.

<sup>34</sup> P. PALAZZINI, *La spiritualità della Croce in Chiara di Montefalco ed una sua probabile fonte: la Devotio Crucis*, in: *S. Chiara da Montefalco e il suo tempo*. Atti del IV Convegno di Studi storici ecclesiastici, organizzato dall'Archidiocesi di Spoleto (Spoleto, 28 – 30 dicembre 1981) a cura di C.LEONARDI – E. MENESTÒ, pp. 389-407.

<sup>35</sup> DS, *Imitation du Christ*, fascicules 48-51, Paris 1970, pp. 1535-1594.

Uno degli esempi maggiori della predicazione agostiniana, è rappresentato significativamente dall'opera di Simone Fidati da Cascia († 1348)<sup>36</sup>.

Dopo un breve interesse per la letteratura profana, influenzato dalla figura e dalla dottrina del francescano spirituale frate Angelo Clareno († 1337), entrò nell'Ordine Eremitano di S. Agostino.

Si dedicò alla predicazione del Vangelo per tutto il centro Italia, raccolse ovunque copiosi frutti spirituali, in particolare a Firenze, dove fondò intorno al 1330 circa, il monastero di S. Elisabetta, detto delle "Convertite" per le numerose donne che vi entrarono a fare penitenza<sup>37</sup>.

Successivamente, nel 1345, fondò alla periferia della città, il monastero di S. Gaggio, dedicato a S. Caterina.

Ebbe molti amici e figli spirituali, tra i quali il grande uomo politico Tommaso Corsini ed il pittore Taddeo Gaddi, discepolo di Giotto.

La *pietas affectiva* e la dottrina della *justitia* cristiana fondata sulla carità, sono esplicitamente presenti nel Beato Simone, personalità di grande rilievo nel contesto dei movimenti spirituali del XIV secolo.

Abbiamo scarse notizie sulla sua vita. I pochi elementi certi, si possono ricavare da alcuni dati autobiografici presenti nelle sue opere, nelle sue lettere e da una breve *Vita* in latino scritta dal suo discepolo, l'agostiniano fra Giovanni da Salerno († 1388).

Egli, in poche pagine ci ha tramandato la cronaca dell'intensa attività del suo maestro e in particolare, ne ha delineato il ritratto spirituale.<sup>38</sup>

Dal racconto di Giovanni, sappiamo che fu proprio il Clareno – guida degli spirituali francescani d'Italia - ad indirizzarlo alla scienza di Dio, come lo stesso Fidati narra nel *De Gestis Domini Salvatoris*.

Dopo aver approfondito lo studio della Sacra Scrittura e della teologia, cominciò "*adhuc adolescens*" a predicare in numerose città italiane, tra cui: Firenze, Roma, Pisa, Perugia, Gubbio, Siena, facendosi apprezzare per la qualità dei suoi sermoni.

Il principale ministero del Fidati<sup>39</sup> fu, dunque, la predicazione, un ministero che esercitò per circa ventisette anni. Morì il 2 febbraio 1348, non si sa con certezza se a Roma o Firenze.

<sup>36</sup> Bibliotheca Sanctorum (BS) vol. V, voce *Fidati*, Roma 1964, coll. 674 sgg.

<sup>37</sup> A. TRAPÉ, *Scrittori spirituali agostiniani dei secc. XIV e XV in Italia*, in *Sanctus Augustinus. Vitae spiritualis magister...*cit. pp. 345-347.

<sup>38</sup> N. MATTIOLI, *Il Beato Simone Fidati da Cascia dell'Ordine Romitano di S. Agostino e i suoi scritti editi ed inediti*, Roma 1898, pp. 259-288, 292-309.

<sup>39</sup> M. G. MC NEIL, *Simone Fidati and his «De Gestis Domini Salvatoris»*, Washington 1950, pp. 32 –34, 129 – 130. Si veda anche *Analecta Augustiniana VI* (1915 – 1916), in *BB. Martyrum Iapanensium, B. Simonis a Cassia, B. Christianae a Spoleto, Translationis corporis S. P. Augustini et S. Possidi Ep. Et Conf. Elogia*, pp. 7 – 8.

Nelle sue opere, egli risentì certamente l'influsso del francescano Clareno, avendo probabilmente da lui attinto l'ispirazione alla vita religiosa.

Il Fidati, si propose come guida spirituale di quanti volevano vivere l'ideale cristiano.

Nei suoi scritti,<sup>40</sup> primeggia un comune denominatore, ossia il richiamo alla vita e alla perfezione evangelica.

Le sue opere, *l'Ordine della Vita Cristiana* e il *De Gestis Domini Salvatoris*, hanno esercitato un grande influsso sulla spiritualità Trecentesca, rilevabile particolarmente in S. Caterina da Siena.

La prima opera, scritta direttamente in volgare, rappresenta una delle fonti della lingua italiana, allora ai suoi primordi.

Di contenuto ascetico – spirituale, voleva essere una delucidazione delle virtù cristiane ad uso dei “semplici”.

Riscontriamo pagine meravigliose per chiarezza e stile. Egli mette in rilievo quelle pratiche interiori, fondamentali nelle anime: “Dopo l'amore, dopo il grande timore di Dio, dopo la lotta contro il peccato, l'anima raggiungerà la quiete della mente”.

Per il Fidati, la carità, crea nell'anima l'umiltà, umiltà definita come una chiara luce, nella quale, la stessa anima, ritrova ogni grazia perduta.

*L'Ordine della Vita Cristiana*, è un'opera permeata da numerosi consigli di vita pratica. Oltre ai consueti richiami allo spirito di povertà e di obbedienza, interessante si rivela l'invito alla Comunione frequente: «Chi ha fame non fugga il pane, chi ha sete non si dilunghi dalla fonte...».

In quest'opera, il Fidati pone l'accento sulla sequela e sull'imitazione di Cristo, un ideale che nel suo capolavoro, *De Gestis Domini Salvatoris*, verrà ulteriormente sviluppato.

La *Vita cristiana*, fu scritta da Simone per spiegare alle anime poco istruite, la vera osservanza delle virtù cristiane. Possiamo considerarla come un trattato che si presenta in modo pragmatico e semplice; un'opera diretta ai cristiani di scarsa cultura religiosa per confermarli nella fede ed istruirli sui fondamenti del cristianesimo.

Suggestivi sono i capitoli dedicati all'esercizio delle virtù interiori o teologiche: fede, speranza e carità<sup>41</sup>.

L'austerità morale dell'autore è evidente, invece, nei consigli riguardanti la preghiera, la povertà, l'umiltà, l'obbedienza.

<sup>40</sup> D. GUTIERREZ, *Scriptorum Augustinensium Bibliographia ab anno 1940 ad 1950 (saec. XIII – XV)*, in *Analecta Augustiniana XXI* (1947-1950), p. 283 – (Simone Fidati come scrittore O.E.S.A. del 1300).

<sup>41</sup> *Beato Simone Fidati Agostiniano di Cascia*, Cascia 1985, pp. 11-76.

Il suo scopo era pastorale: al Beato Simone, non interessava l'altezza dello stile, come scrive il suo biografo Giovanni, ma l'essere compreso.

Prezioso è anche l'*Epistolario* che documenta la sua attività di guida spirituale vicina a persone di ogni tipo e ceto sociale.

Tra queste primeggia la *Regola Spirituale, ossia, Dottrina ad una sua figliola spirituale*. Si tratta di un insieme di norme stabilite dal Fidati<sup>42</sup> per una corretta vita spirituale, composte per richiesta di una nobildonna romana - restata anonima - che aveva deciso di vivere monaca in casa<sup>43</sup>.

In quest'operetta, il Fidati, scandisce in tre parti, i rapporti e i doveri con Dio, con se stessi e con il prossimo: “*Maria, Madre di Cristo, fiore delle femmine, Regola delle Vergini*”.

Ricordiamone alcuni passi: «*Non si conviene andare troppo fuori casa... Non andare in festa di donne, né a niuno infermo o morto, né da te né per compagnia altrui... Fuggi ogni umana laude e piacevolezza... Entra nel profondo timore di Dio e renditi al cospetto suo come anima degna d'inferno, e sempre anteponi le cose spirituali... Generalmente fuggi ogni conversazione sterile ed oziosa di uomini e di femmine, di frati e di fratelli, di preti o di laici... di qualunque hanno nome di spirito i quali siano girovaghi e grandi favellatori, di novelle trovatori e di diversa dottrina, consiglieri senza essere addomandati... privi di spirito o vita e di costumi, perciocché non si conviene a vergine ordinata tale conversazione*»<sup>44</sup>...».

È utile sottolineare come il *De Vita Christiana*, non rappresenti l'opera che caratterizza la figura e la spiritualità di Simone Fidati da Cascia poiché, esso stesso, affermava che, la sua “*opus maius*” era il *De Gestis Domini Salvatoris*, un monumentale commento al Vangelo in quindici libri, scritta su pressione e richiesta del suo carissimo amico, Tommaso Corsini.

Il vero Fidati si può riconoscere in tale opera; in essa, lo spazio dell'animo dell'autore, è per così dire “ampio”.

Il *De Gestis Domini Salvatoris*, fu l'opera più impegnativa<sup>45</sup>. Simone non ebbe mai il tempo di rivederla, correggerla e sfronarla. Probabilmente, non ne ebbe neanche il desiderio, preoccupato com'era più della salvezza delle anime che dello stile delle sue opere.

Il suo discepolo, Giovanni da Salerno, ci ha lasciato una biografia vivace ed essenziale volgarizzando l'intero capolavoro col titolo di *Esposizione sopra i Vangeli*.

<sup>42</sup> A. MORINI, *La Regola Spirituale di Fra Simone da Cascia*, Perugia 1897, pp. 15-24.

<sup>43</sup> N. MATTIOLI, *Ordine della vita cristiana e Regola Spirituale del Beato Simone Fidati da Cascia dei Romitani di S. Agostino*, Roma 1898, pp. 18 – 19.

<sup>44</sup> *Ibidem.*, pp. 116-121.

<sup>45</sup> *Dizionario Biografico degli Italiani* (DBI), voce *Fidati*, pp. 406-409.

Il volgarizzamento, pur essendo costruito a trattato, rispecchia abbastanza fedelmente la predicazione del Fidati: i Vangeli vengono esposti man mano, commentati verso per verso, secondo un metodo che rimase sempre in uso in Italia, anche dopo il trionfo del *sermo modernus*.

Il *De Gestis Domini Salvatoris*, è in realtà un'esposizione dettagliata della vita e dell'insegnamento del Salvatore, principio del corpo mistico, archetipo di perfezione per tutti gli uomini.

È un'esposizione condotta sull'interpretazione letterale, morale, allegorica della Sacra Scrittura. Essa, riguarda soprattutto i "costumi" da esemplare su quelli del Cristo, unico modello di santità.

Il Fidati, accetta i dogmi dalla Sacra Scrittura e dalla *Mater Ecclesia*, egli vuole come guida, solo ed esclusivamente il Cristo, rifiutando nettamente le scienze profane e le vie della Scolastica<sup>46</sup>.

Quest'opera, può essere considerata come il *compendium* della predicazione e della spiritualità di Simone.<sup>47</sup>

I suoi scritti, dimostrano come esso, rappresenti una tappa di primo piano nell'ambito della storia della spiritualità del Trecento<sup>48</sup>.

Personalità equilibrata e nel contempo complessa, vicino allo spirito agostiniano, possiamo dire che per Simone, la vera essenza della vita cristiana è rappresentata dall'imitazione di Cristo, in particolare, la via da seguire è il *Christus patiens* nel suo annientamento e nella sua umiliazione.

Simone, mette in risalto, sulla scia di Sant'Agostino, il primato della Grazia divina e quello della carità, ponendoli come basi alla vita cristiana.

Oltre poi all'obbedienza, alla carità, quali erano gli altri aspetti caratterizzanti, del sistema spirituale di Simone Fidati?

Possiamo parlare di una spiritualità cristocentrica, in perfetta sintonia con tutta la mistica medioevale, ossia, la convinzione che la base della perfezione, sia proprio l'imitazione di Cristo uomo, nella sua passione e morte.

Il vero "cristiano", è colui che diviene cristoforme o per meglio dire, cruciforme; da tale pensiero, scaturiscono le cosiddette virtù negative o passive, come ad esempio, il disprezzo di sé e del mondo. Secondo il Levasti<sup>49</sup> è la virtù del timore il vero fondamento della spiritualità del Fidati.

<sup>46</sup> A. BENVENUTI, *Padri Spirituali*, in «*In Castro Poenitentiae*». *Santità e società femminili nell'Italia Medievale*, Roma 1990, pp. 219-225.

<sup>47</sup> V. FASTELLA, *La vita spirituale del Beato Simone da Cascia* – O.E.S.A., Roma, 1937, p. 26.

<sup>48</sup> D. GUTIÉRREZ, *Notizia Historica Antiquate Scholae Egidiana*, in *Analecta Augustiniana* XVIII (1941-1942), p. 64.

<sup>49</sup> A. LEVASTI, *Mistici del Duecento e Trecento*, Milano – Roma 1935, pp. 607-680

Bisogna sottolineare che, l'elemento peculiare della dottrina spirituale del Beato, è costituito dall'ideale di vita eremitica<sup>50</sup>, infatti egli entrò e vestì gli abiti dell'Ordine degli Eremiti di S. Agostino. Traspare nei suoi scritti, l'esaltazione del deserto, non solo come momento essenziale della vita di Cristo ma, inteso come luogo ideale e adatto per acquisire la quiete dell'anima.

Come ho accennato all'inizio, il suo pensiero fu sì influenzato dal Clareno ma, diversamente da lui, il Fidati seppe evitare gli "estremismi".

Sembra ad alcuni studiosi che Lutero abbia tratto da Simone – *sapiat Lutherum*<sup>51</sup> – i fondamenti dottrinali per la sua tesi della giustificazione: «*Iustificatio esse non potest nisi per fidem et credulitas Abrahæ reputata est sibi ad iustitiam*». Simone, forse, altro non avrebbe voluto dire che la fede è l'*initium* della salvezza. È probabile che Lutero, conoscesse l'opera del Fidati ma, ovviamente, riflessioni o brani staccati dal contesto, non autorizzano a ritenere Simone precursore di Lutero.

Assertore della semplicità e dell'evangelica abnegazione, il Fidati cercò di sfuggire a cariche, titoli e prelature. Il filo conduttore della sua vita fu quello di "formare Cristo" in tutti; egli, non fu nemico degli studi<sup>52</sup> ma, volle solo il Cristo come guida e non il "cieco" Aristotele o "l'oblato" Platone.

Nel *De Gestis Domini Salvatoris*, irride sarcasticamente all'*utrum* degli Scolastici, colpevoli secondo il Fidati, del peccato irremissibile contro lo Spirito Santo: «... *doctores appellati cattolici nomine, nescio si in animo extiterunt*<sup>53</sup>...».

Non cita che la Sacra Scrittura, non c'è posto per nessun altro, anche se, in più punti, all'interno della sua opera, non riesce ad occultare lo stesso fra-

<sup>50</sup> A. M. FULGENCE, "The Poverty Movement and the Augustinian Hermits", in *Analecta Augustiniana* XXXII (1969), pp. 5-116.

<sup>51</sup> TRAPÉ, *Scuola teologica...*cit., p. 354

<sup>52</sup> K. ELM, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milano 1965, pp. 491 – 559, in particolare p. 493 sgg. Cfr. D. GUTIÉRREZ, *Gli studi nell'Ordine agostiniano dal Medioevo ad oggi*, in *Analecta Augustiniana* XXXIII (1970), pp. 75 – 149. L'Elm, afferma che nell'Ordine agostiniano (formato nel 1256) da quattro congregazioni di eremiti, continuò la tendenza alla vita eremitica in netto contrasto con la vita di studio, promossa dai superiori dell'Ordine. In contrapposizione ad Egidio Romano, secondo lo studioso, si deve considerare il beato Simone Fidati tra i promotori di quella tendenza. Secondo il Gutiérrez, invece, non si può parlare di due tendenze opposte, una favorevole e un'altra contraria alla vita di studio, poichè il Fidati, non fu nemico degli studi, ma soltanto della filosofia aristotelica, del formalismo ecclesiastico e dei gradi accademici, che in quel tempo davano già occasione di non pochi abusi contro l'osservanza regolare.

<sup>53</sup> *De Gestis Domini Salvatoris*, v.1. VIII, c. XXIII, f. CXCIX v., in N. MATTIOLI, *Gli Evangelii del beato Simone Fidati da Cascia esposti in volgare dal suo discepolo Fra Giovanni da Salerno, opera del secolo XIV (testo di lingua)*, in *Antologia Agostiniana*, vol. IV, Roma 1902, pp. 1-612.

sario di S. Agostino: «cantabit hanc Trinitatis laudem, qui in trinitate, animae suae, memoriae, intelligentiae et voluntatis<sup>54</sup>...»; «amare Christum sine censura ...»; «... omnis vero ratione utens veritatem in omnibus quaerit, in nullo falli vult, quamquam perversus saepe fallere velit».

Si può ben osservare come il linguaggio, pur se moderno, è semplicemente agostiniano.

Ho cercato di evidenziare le linee principali della sua spiritualità “cristocentrica”. Da ciò, scaturisce che il suo attivismo ascetico e la sua carità pratica, si pongono in perfetta sintonia con la nascente *Devotio moderna*.

Tale movimento si orienta verso una vita austera e ritirata, senza voti, senza regola monastica, senza abito religioso, sulla base di una povertà volontaria. Una spiritualità che deriva dai complessi movimenti di pietà già esistenti ma vi aggiunge una nota molto caratteristica.

Al centro di essa riscontriamo il modello della chiesa primitiva e la concezione della vita come sequela personale di Cristo in povertà e silenzio, in umiltà e servizio.

Povertà, lavoro, meditazione e lettura personale della Bibbia, contrassegnarono l’esperienza dei “fratelli e delle sorelle della vita comune”<sup>55</sup>.

Questo movimento di rinnovamento spirituale, fu fortemente interessato alla teologia *affectiva* anziché speculativa, all’ascetica più che alla mistica, alla *contemplatio* acquisita più che alla *contemplatio* infusa.

La ricerca di un’esperienza del Cristo più soggettiva, intimistica e concreta, caratterizza la *Devotio Moderna* del Tardo Medioevo, dominata dal motivo dell’Imitazione di Cristo, Maestro interiore, modello morale e spirituale da imitare e seguire.

Le linee essenziali di questo movimento<sup>56</sup>, con il suo cristocentrismo, con la sua tendenza antispeculativa, l’importanza data alla Sacra Scrittura e ai Padri, sono costanti già presenti nella spiritualità e nelle opere del beato Simone Fidati da Cascia, una grande figura che attende ancora oggi di essere conosciuta ed analizzata in tutta la sua ricchezza e vastità di pensiero.

<sup>54</sup> *Simonis Fidati de Cassia*, O.E.S.A., “*De Gestis Domini Salvatoris*” - curavit WILLIGIS ECKERMANN OSA., in *Corpus Scriptorum Augustinianorum*, Roma 1998-2003, pp. 7-93.

<sup>55</sup> Dizionario Enciclopedico del Medioevo, vol. I, Roma 1998, pp. 564 – 565.

<sup>56</sup> Enciclopedia Cattolica, vol. IV, pp. 1511 – 1512.