

I MONACI VISTI DA SE STESSI: L'AUTOPRESENTAZIONE DEL MONACATO

ANGELO DI BERARDINO

Diversi studi recenti hanno richiamato l'attenzione sul monachesimo come fenomeno comune a diverse religioni, il quale ha numerosi caratteri sostanzialmente coincidenti, pur nella diversità della fede religiosa. Tali coincidenze giustificano anche l'adozione di un vocabolario «monastico» comune per designare i vari elementi strutturali, come monaco, abate, noviziato, monastero, convento, ecc.¹ Esisterebbero pertanto elementi costitutivi comuni, che generano anche alcune strutture comuni di carattere psicosociale della vita monastica: una certa vita celibataria, una separazione fisica dagli altri (clausura), pratiche speciali di carattere spirituale, una regola, un noviziato, un impegno pubblico, obbedienza ad un superiore, comunanza di beni, un abito speciale, un nome nuovo...

Pertanto il monachesimo come fenomeno sociale non è qualcosa di specificamente cristiano. Gli elementi essenziali sono quelli che nella tradizione cattolica costituiscono i «voti», cioè l'impegno di povertà, castità e obbedienza.² Tuttavia le motivazioni, nei vari monachesimi, differiscono, ed anche profondamente.

In questa sede vogliamo cogliere alcune di queste motivazioni tipicamente cristiane, che nate in un contesto ben preciso, sono diventate poi costanti

¹ Naturalmente si usano anche termini non comuni, ma propri alle singole religioni.

² Il monachesimo per molti secoli è stata l'unica forma di vita religiosa nell'ambito del cristianesimo ed ancora oggi è la caratteristica dell'Oriente cristiano, mentre in Occidente si sono sviluppate altre forme di vita religiosa, come adattamenti del monachesimo da cui hanno preso numerosi elementi, oggi prevalenti.

nella storia monastica successiva. Non solo nell'antichità e nel Medioevo, tra le altre, le stesse motivazioni vengono ripetute fino ad oggi, le quali sono cariche di una forte componente emotiva, per giustificare e motivare la vita religiosa e suscitare un impegno personale e convinto del candidato alla vita religiosa, in particolare in occasione della emissione dei voti.

Orbene la figura del monaco cristiano, sia nella sua psicologia, sia nella immagine che egli ha di se stesso, nelle sue aspirazioni, nei modelli proposti, come pure nel portamento esterno, è una figura che nasce e si sviluppa nell'effervescente paesaggio umano e religioso nel corso del IV secolo. È una figura nuova nel contesto sociale e religioso e sta ad indicare nel panorama sociale dell'Impero romano un nuovo modo di vivere, da soli o insieme agli altri. Tuttavia essa, la figura del monaco, è un naturale sviluppo delle varie forme di ascetismo cristiano praticato da numerosi cristiani³ del periodo prima di Costantino ed anche durante il quarto secolo; due tipiche figure erano «le vergini di Cristo» (si noti di Cristo) e i *continentes*, cioè uomini che praticavano il celibato e l'ascesi.

Eusebio di Cesarea, a proposito di questi asceti, osserva: «Il primo genere supera la natura e la condotta normale, escludendo il matrimonio, la procreazione, il commercio e la proprietà; appartandosi dalla vita ordinaria, si dedica esclusivamente, inondato da amore celestiale, al servizio di Dio... Quello dei più è meno perfetto... Per essi viene stabilita un'ora per gli esercizi di pietà e certi giorni sono consacrati all'istruzione religiosa e alla lettura della legge di Dio» (*Demon. evang.* 1,8).

In alcune parti i cristiani comuni venivano detti «giusti», mentre i perfetti erano gli asceti.⁴ Forse in questi contesti il termine monaco sostituisce quello di *teleios*,⁵ perfetto. Già nel corso dei primi secoli si elaborano dei motivi per giustificare le forme ascetiche della verginità o del celibato, della rinuncia e della povertà. Comunque la motivazione di fondo e principale fa sempre stretto riferimento a Cristo, elemento che lo distingue rispetto all'asce-

³ Il termine greco di asceta non qualifica bene il fenomeno ascetico del cristianesimo della rinuncia per seguire Cristo e dedicarsi al servizio degli altri, tuttavia non abbiamo altra terminologia.

⁴ Il *Liber graduum* compie questa distinzione. Mentre i primi devono osservare tutti i comandamenti, i secondi non devono lavorare e si sottraggono dalla disciplina della chiesa. Diversamente A. Kowalski, *Perfezione e giustizia di Adamo nel Liber graduum*, Roma 1989, p. 216.

⁵ *Matteo* 19 ritoccherebbe *Marco* in funzione dei nostri problemi: eunuchi volontari, apostoli che rinunciano a tutto e fatti giudici delle 12 tribù di Israele. *Didachè*: «Se puoi portare totalmente il giogo del Signore, sarai perfetto; se no, fai ciò che puoi» (6,2).

tismo dei non cristiani.⁶ Già Clemente Alessandrino, a proposito dei vari ascetismi, constatava questa differenza: «quanto a noi, è per amore del Signore e del bene che osserviamo la continenza, santificando in noi il tempio dello Spirito».

Ad una considerazione attenta però emerge la constatazione che il monachesimo sorge e si sviluppa come fenomeno marginale, sia nel senso spaziale (deserto, solitudine) e sia in senso sociologico, rispetto alla grande chiesa e alla società del tempo. Nel corso del quarto secolo si ha nell'ambito di una vivace fermentazione un fiorire spontaneo ed incontrollato di uno straordinario numero di persone dedite ad un ascetismo intenso; persone che per comodità e per esemplificazione denominiamo «monaci», soprattutto nelle regioni orientali dell'Impero romano. Il desiderio di radicalizzare la loro adesione a Cristo spingeva numerose persone alla ricerca di modi personali di vivere, modi più diversi e eccezionali dalle forti esigenze, e non raramente anche originali.

Ma cosa spinge, nel IV secolo, tanta gente a dedicarsi totalmente a forme ascetiche rigide ed estreme o alla solitudine totale, a rifuggire ogni contatto con altri individui, soprattutto in ambienti sociali marginali, come potrebbe essere la classe contadina dell'Egitto e della Siria? Perché poi quegli ideali di vita affascinano ben presto anche gente colta e coinvolta politicamente e socialmente? Le risposte offerte sono tante, ma spesso non sono per noi del tutto convincenti. Sono sufficienti le motivazioni elaborate da loro stessi? In ogni caso, giacché quelle persone si dicevano cristiani, era necessario non emarginarle ancora di più dalla comunità cristiana. La caratteristica di alcuni grandi uomini, come Atanasio, è stata quella di recuperare quel fenomeno, almeno nella maggioranza, ed inserirlo nella grande chiesa. Altri hanno cercato di disciplinare e organizzare questo movimento ascetico, talvolta incontrollabile.

Inoltre esso si presenta, non di rado, come fenomeno selvaggio nel senso che non segue le normali regole della convivenza civile o ecclesiale. Il proliferare di numerosi raggruppamenti attorno a qualche personaggio carismatico, l'eremitismo, talvolta rozzo e sconsiderato, ma anche di alta conquista spirituale, frutto di affinata esperienza umana e cristiana, costituiscono un panorama inquietante del tardo Impero romano.

Il recupero e l'integrazione dei monaci nella società civile o nella comunità ecclesiale è stata opera di alcune eminenti personalità. Tale recupero non

⁶ Molte motivazioni: P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin 1966 (cf. CollCist. 29,1967,37-38).

sempre si è verificato completamente.⁷ Discernere diventa allora una categoria spirituale e intellettuale qualificante ed è una capacità propria di persone, che ne sanno verificare gli aspetti positivi. «Ai vescovi, detentori dell'autorità nella Chiesa, toccò il compito di «evangelizzare» questo monachesimo spontaneo, di verificarne l'ispirazione evangelica, di purificarla, di consolidarla, secondo i casi» (J. Leclecq, DIP 5,1680s). Il discernimento pertanto è veramente un elemento importante per la costituzione e l'accettazione della vita monastica nel seno della chiesa.

L'interpretazione e la presentazione del movimento monastico possono essere fatte sia da membri ad esso appartenenti, e quindi dall'interno, che da estranei ad esso. A seconda del punto di partenza e dell'atteggiamento intellettuale e spirituale emerge il rischio, che tuttavia va corso, di un giudizio deformato e deformante, che si dispiega in una variegata gamma di sfumature, che vanno da una sua idealizzazione ad un suo completo rifiuto. Il testimone di fuori può idealizzare, ma può anche non capire come Plinio,⁸ oppure come Libanio, che critica la vita e il comportamento dei monaci della Siria del suo tempo. Mentre altri, pur dall'esterno, ne raccolgono l'esperienza, la purificano ed elaborano l'ideale del monaco, che si trasforma in modello da proporre; i modelli elaborati, in alcune biografie, nel corso del quarto secolo si impongono in maniera strepitosa e suscitano entusiasmo e adesioni.

Noi conosciamo alcuni di questi eminenti modelli, che hanno esercitato un grande fascino, soprattutto attraverso la presentazione idealizzata di alcuni scrittori: Antonio attraverso l'opera acorta di Atanasio, Martino di Tours per la presentazione di Sulpicio Severo e s. Benedetto con la ricostruzione letteraria di Gregorio Magno.⁹ Per cui è lecito domandarsi quanto di una tale presentazione letteraria e di una tale ricostruzione idealizzante presentata da questi tre scrittori risponda al vero e quanto invece sia soltanto una interpretazione in vista della creazione di un modello di monaco. Del resto anche l'anacoretismo egiziano, che tanto fascino ha esercitato nell'antichità, non è sopravvissuto nella sua forma originale, eppure ha lasciato in eredità un ideale monastico

⁷ Il temibile gruppo dei circoncellioni in Africa, pur con strette somiglianze con i monaci, è una forma monastica fallita e non integrata. Così altri gruppi, come gli apotattici e i saccofori (cf. Codice Teodosiano 16,5,5 e 11, leggi del 381 e 383). Il quadro presentato dal concilio di Gangra del 341 su Eustazio di Sebaste, che incoraggiava all'insubordinazione; i messaliani. Cf. G. Barone Adesi, *Monachesimo ortodosso d'Oriente e diritto romano nel tardo antico*, Milano 1990.

⁸ Così Plinio il Vecchio, parlando degli Esseni, li dice stanchi della vita, non comprendendo le loro rinunzie (*Hist. Nat.* 5,15,73).

⁹ Qualora i *Dialoghi* siano di lui.

e di vita spirituale, che sono stati punti di riferimento del monachesimo successivo: l'atteggiamento di preghiera, della vita «angelica», dell'umiltà del discernimento del cuore e delle passioni, la rinuncia, l'esame attento di quanto avviene nella psiche umana, sono conquiste perenni per la conoscenza dell'uomo religioso.

Nei secoli successivi ci si rifa sempre a quella immagine del monaco creata nel corso del IV secolo, quella figura che emerge da certi scritti recepiti dalla comunità cristiana, la quale diventa il punto di riferimento obbligato, pur nella diversità delle situazioni storiche successive e nella nascita di forme monastiche diverse. Ancora oggi forme monastiche del tutto nuove si ispirano ad essa e ne traggono alimento ispiratore per una diversa esperienza religiosa ed umana.

Numerose testimonianze ci fanno capire che personaggi dediti all'ascetismo esistevano già prima degli inizi del quarto secolo. Del resto non solo Antonio e Pacomio fanno riferimento ai Padri, ma esiste già un monachesimo meliziano verso il 330. Inoltre nell'effervescenza religiosa del IV secolo esistono diversi modi di praticare l'ascetismo, per questo gli antichi parlano di varietà (*genera*) di monaci.¹⁰ Cassiano scrive «tria sunt in Aegypto genera monachorum, quorum duo sunt optima, tertium tepidum atque omnimodis evitandum» (*Coll.* 18,4). Quest'ultimo gruppo, i sarabaiti, nome di origine copta, indica monaci che non confidano in Dio per le necessità della vita, ma accumulano ricchezze per soddisfare le loro ingordigie; non si sottomettono ad un superiore, portano il nome di monaco ma non ne abbracciano la vita.

Sono convinto che usare l'antica terminologia (*genera monachorum*) sia molto più aderente alla realtà di quei tempi e alla molteplicità di stili di vita, i quali non possono essere ridotti solo all'eremitismo e al cenobitismo. Un autore anonimo scrive: «Multiplex enim observantiae istius forma est, ac sub nomine diversa genera monachorum» (3,3-6, ed. G. Morin p. 101).¹¹ Anche le critiche che molti autori, tra cui Agostino, fanno di persone che hanno il nome di monaco, e poi conducono una vita molto libera, con scandalo di pagani e cristiani, ci prospettano un variegato panorama.

¹⁰ Cf. Girolamo *Ep.* 22,34, tra i quali i *remnuoth* (termine copto), girovaghi, e sarabaiti (temine copto); Cassiano, *Coll.* 18,4ss. In proposito: A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, Paris 1991, pp. 288-325; si veda specialmente J. M. Besse, *Les moins d'Orient antérieurs au concile de Chalcedoine* (451), Paris 1900, 19-57.

¹¹ Si tratta delle *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, cfr. J. L. Feiertag, *Les Consultationes Zacchaei et Apollonii*, Fribourg 1990, pp. 97-109.

II

L'importanza dei modelli e del loro fascino può essere illustrata dall'esperienza di Agostino e da quanto egli scrive nelle *Confessioni*, in un momento cruciale della sua vita prima della sua conversione. Egli, insoddisfatto del presente e desideroso di cambiar vita, cerca un modello cui ispirarsi e di fatto si ispira, ma con scopi ben diversi. Antonio, nella presentazione letteraria fatta da Atanasio, è il primo modello che si diffonde in Occidente, ed è un modello di eremita, che pur segue le vicende della chiesa; ed è un modello che attira e suscita una risposta, anche se non sempre nella sua sequela per un concreto modo di vita.

Idee, temi e modelli sono gli ingredienti capaci di suscitare energie positive o negative. L'abate Antonio favorisce la riflessione di Agostino e la sua conversione non solo al cristianesimo, ma anche ad un genere di vita speciale, che anch'esso è una forma monastica. Il monachesimo però di Agostino è totalmente diverso da quello di Antonio eremita, ma nondimeno è scaturito da esso, pur nella diversità della sua realizzazione e nelle sue ispirazioni che successivamente egli adduce. Per questo egli crea e propone un suo modello personale, che risponde alle sue esigenze spirituali e psicologiche. Ancora oggi moltissimi Ordini e Congregazioni religiosi hanno la regola di Agostino, la leggono, la seguono, si ispirano ad essa, ma non si attengono alla osservanza letterale delle prescrizioni da lui impartite.

Noi distinguiamo consigli e precetti: Gesù non presenta questo genere di distinzione, ma parla di perfezione. «Se vuoi essere perfetto» (Mt. 19,21); oppure come si esprime Marco (10,21): «una sola cosa di manca». In questo contesto il concetto di perfezione non ha senso greco, ma semitico, «come pienezza di questa vocazione divina che invita a seguire Gesù. A tutti Gesù impone di scegliere tra i due maestri, di subordinare la propria vita al regno di Dio...». (DIP 5,1688).

Orbene Antonio, «il cui nome godeva grandissima fama», come dice Agostino, (*Conf.* 9,6,14) diventa un modello soprattutto per quelli che hanno la possibilità di avvicinarsi a lui; ma un modello anche letterario, in quanto la biografia scritta da Atanasio diventa un potente fattore di propaganda del monachesimo. Agostino riferisce come la lettura di quel libro infiammasse i cuori e li spingesse ad una vita eremitica.

Ponticiano gli narra come due funzionari imperiali scoprono per caso quel libro in una capanna di eremiti. «Uno di loro cominciò a leggerla e ne restò ammirato, anzi se ne innamorò a tal punto che mentre leggeva già meditava di darsi a quella vita e di lasciare la carriera secolare per dedicarsi al tuo servizio... Parlava, e nel travaglio di far nascere questa vita nuova tornò con gli occhi alle pagine: e leggeva e si trasformava nell'intimo. dove tu lo guardavi, e la sua mente si spogliava del mondo, come poco dopo si vide. Mentre leggeva rotolando con le onde del cuore ebbe un brivido, e vide il meglio e decise. Era già tuo. "Io ho rotto ormai con quella nostra speranza", dice all'amico, "e ho deciso di servire Dio, e partire da questo momento. Comincio in questo luogo. Se non hai voglia di imitarmi, almeno non mi ostacolare". L'altro rispose che lo seguiva, per condividere una ricompensa e una carriera così grandiose» (*Conf.* 9,6,15). Ponticiano e l'amico, testimoni, restano scossi dall'episodio, ma non li seguono. Tuttavia, conclude Agostino: «Entrambi erano fidanzati: e quando seppero dell'accaduto, anche le loro promesse sposo ti dedicarono la loro verginità» (9,16,15).

I modelli però non sono sufficienti senza cogenti motivazioni spirituali ed intellettuali. Orbene lentamente si elaborano alcune idee guida, idee forti, che vengono proposte agli aspiranti alla vita monastica, che devono motivare in maniera convinta la propria scelta di vita. Si danno delle ragioni e quindi si ideologizza fortemente una maniera di vivere il cristianesimo. Esistevano degli esempi motivati; ora si aggiungono altre ragioni che possono toccare e il cuore e l'intelletto.

Queste motivazioni, che vengono elaborate nell'antichità, restano un patrimonio della coscienza religiosa del cristianesimo, fino ad oggi. Ancora oggi riecheggiano quegli stessi motivi per giustificare ed esaltare la vita religiosa.

In questa sede prendiamo in considerazione tre motivi, che hanno avuto una grande fortuna nella storia della spiritualità cristiana in generale e nel monachesimo in particolare.

1. *La vita monastica come martirio.*

La vita monastica viene riallacciata al martirio e diventa il modo in cui si esprime il nuovo eroismo nella chiesa posteriore. Il martirio era tenuto in grande considerazione nella chiesa antica; era la espressione più perfetta dell'amore verso Dio, amore possibile solo perché il martire era ripieno dello Spirito santo, e in quanto tale poteva confessare pubblicamente la propria

fede. Ora giacché il martirio è la manifestazione più perfetta di fedeltà e di amore a Cristo, in mancanza di esso, si elaborano ben presto altri modelli che possano raggiungere lo stesso grado di perfezione e venire considerati alla pari di esso, sia in valore davanti a Dio e sia nella considerazione e nella stima della comunità cristiana. Tali modelli di vita vengono valutati e giudicati come quelli che in realtà esprimono la pienezza della vita cristiana e della sequela di Cristo.

Il primo modello che si elabora è quello che abbraccia la verginità e l'ascesi intesa, questa, in senso generale.¹² Ora, in un momento successivo, giacché la vita monastica imponeva molti sacrifici di carattere fisico e spirituale, venne spontaneo paragonarla al martirio. Questo fu la sofferenza di un momento, mentre la vita monastica è un continuo martirio, un *cotidianum martyrium* (Girolamo. *Epist.* 3,5). Scrivendo sulla morte di Paola ad Eustochio dice che «tua madre fu coronata dopo un lungo martirio, proprio perché la tua gioia fosse più grande. Non solo l'effusione del sangue nella confessione viene considerato (martirio), ma anche *devotae quoque mentis servitus immaculata cotidianum martyrium*» (*Ep.* 108,31).

I martiri erano stati i veri seguaci di Cristo, che avevano seguito fino alla morte, per cui essi erano i «testimoni» (martiri) per eccellenza della fede cristiana e delle sue esigenze. Tutta la loro vita era stata una preparazione ad esso. Normalmente non si è martire all'improvviso e per caso, ma si richiedono preparazione continua e disposizione interiore. Attalo, uno dei martiri di Lione, viene detto nella lettera della sua comunità che «entrò in campo da lottatore preparato in virtù della sua buona coscienza, poiché aveva avuto ineccepibile addestramento nella disciplina cristiana e fra noialtri era stato sempre testimone (martire) della verità» (Eusebio, *Storia ecc.* V,143).

Ora quelli che seguono Cristo nella totalità e incondizionatamente, crocifiggendo le passioni e rinunciando alle cose piacevoli di questo mondo, una volta erano stati i martiri, nel quarto secolo invece sono i monaci. L'onore e la considerazione verso il martirio e i martiri in tal modo si attribuiscono alla vita monastica e ai monaci. Un tempo i martiri erano gli uomini perfetti ora sono i monaci.

Nella elaborazione di questa dottrina possiamo segnare tre passaggi importanti. Anzi tutto da parte degli scrittori alessandrini, Clemente e Origene,¹³

¹² Per i testi cf. M. Viller: *Le martyre et l'ascèse*: RAM 6(1925)105-142.

¹³ Malone, DIP 5,1038s. Per Origene, *Esortazione al martire*, 21: dove avanza l'idea che la rinuncia è già una specie di martirio non cruento. F. von Campenhausen vede già l'idea in Clemente, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen 1936,

si propone l'idea che l'ascesa alla perfezione cristiana è un martirio, ma questa ascesi era potenzialmente per tutti i cristiani, non riservata a pochi. Clemente nel libro IV degli *Stromata* discute ampiamente del martirio cruento e incruento ed afferma: «Quanti mettono in pratica i comandamenti del Signore, gli rendono testimonianza (*martyrion*) in ogni azione poiché fanno ciò che egli vuole... Con l'opera rendono testimonianza di appartenere a Colui a cui obbediscono. Sono essi che hanno 'crocifisso la carne' con i suoi desideri e le sue passioni».¹⁴

Il vero 'gnostico', che pratica la virtù, assoggetta tutte le passioni, non rinnega il Signore, a cui è unito mediante l'amore, è il vero morire. «Noi chiamiamo perfezione il martirio non perché [il martire] ha raggiunto il fine della vita come gli altri, ma perché ha manifestato una perfetta opera d'amore» (*Stromata* IV,3,15).¹⁵

Origene presenta l'idea del martire della coscienza: «Non dubito che anche in questa assemblea vi siano alcuni, a lui (Dio) solo noti, che già sono martiri presso di lui per la testimonianza della loro coscienza, pronti, se qualcuno lo chiede, a spargere il loro sangue nel nome di Nostro Signore Gesù Cristo» (*In Numeros hom.* 10,2: PG 12,639A, CGS 7, p. 72; *Exhort. ad martyrium* 21: PG 11,589B, CGS 1, p. 19). Questa espressione la ritroviamo anche nella *Vita di Antonio* di Atanasio.

In particolare la verginità per il regno dei cieli viene vista come forma di martirio, sia quella delle donne come quella degli uomini (i *continentes*). Metodio di Olimpo la considera come un martirio (testimonianza) e un combattimento: «Esse (le vergini) infatti furono martiri in quanto sostennero le molestie del corpo non per un solo giorno o per un breve periodo, ma le

110-113. In Clemente l'osservare i comandamenti, e testimoniare Cristo con una retta vita cristiana è in qualche modo un martirio (*Stromata* IV,4, 43 GCS 15, ed. O Stählin, p. 255,1-3 e 13-17). Cf. W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin-Leipzig 1952, p. 559.

¹⁴ Cf. A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios valentinianos* 5, Roma 1956.

¹⁵ Cf. IV, 9,75 dove dà la definizione del vero gnostico e tra l'altro scrive: «imitando (Cristo), gli apostoli, come già veramente 'gnostici' e perfetti, patirono per le chiese che avevano fondato. Così quindi anche gli 'gnostici' che procedono sulle orme degli apostoli devono essere senza peccato e per amore verso il Signore amare anche il prossimo: intal modo, se la circosnaza lo esige, sopporteranno senza scandalizzarsi le loro tribolazioni per la chiesa, e berranno il calice... Se infine uno trapassa nell'amore, egli è 'martire' davvero beato e autentico; ha confessato in modo perfetto la sua fede nei comandaemnti e in Dio, per mezzo del Signore, che nell'amore ha riconosciuto fratello». Il vero martire è lo 'gnostico'.

sopportarono per tutta la vita, senza rifiutarsi di affrontare il vero combattimento olimpico che lotta per la castità» (Metodio, *Simposio* 7,3). Ambrogio delle vergini dice: «la verginità non è lodabile per il fatto che si trova nei martiri, quanto perché essa stessa crea dei martiri» (*De virginibus* I,3). Altrettanto è la predicazione di Giovanni Crisostomo.¹⁶ Anzi il Crisostomo mette l'accento sulla totalità della vita cristiana, sia del sacerdote come del laico, nel sacrificio continuo del suo egoismo e nella lotta incessabile contro ogni tipo di vizio. «Mortificatee crocifiggete i vostri corpi e voi riceverete la corona del martirio».¹⁷

Con Atanasio questa dottrina tradizionale si trasferisce ad Antonio, e quindi, come terzo momento, ben presto però, al monachesimo in quanto tale, che in sé è una forma di martirio e sostituzione del martirio cruento, ormai non più in uso.

Seguiamo il filo del discorso di Atanasio. In occasione della persecuzione di Massimiano ad Alessandria, Antonio, dal deserto, si reca in città, disposto e desideroso a sostenere il martirio, se arrestato, «ma non voleva consegnarsi». Aiuta i martiri in ogni situazione a sostenere le loro prove, li incoraggia. I martiri, come anche il vescovo Pietro, avevano testimoniato (*martyrium*) la loro fede, Antonio invece, finita la persecuzione, non avendo ottenuto la corona del martirio «tornò di nuovo nella sua dimora solitaria e lì ogni giorno testimoniava (*martyrium dicens consentiae*) la propria coscienza e combatteva le battaglie della fede. Infatti egli praticava l'ascesi con un'intensità ancora più grande» (*Vita Ant.* 47).¹⁸

Quindi il momento del passaggio viene illustrato con un esempio concreto; fino ad Antonio soprattutto erano la morte cruenta per Cristo il martirio e il combattimento della fede, che del resto costituivano esperienza frequente della comunità cristiana. Il martire è un atleta di Cristo, e tutto lo svolgimento del martirio è un lotta nell'arena, nel teatro, o in altri luoghi pubblici dove l'atleta di Cristo era chiamato a rendere testimonianza. Ora è l'ascesi, che diventa martirio (testimonianza) e combattimento. Come il martire giovava a tutta la chiesa ed era il suo fiore all'occhiello, ora il monaco, l'asceta, ne prende il posto, anche nel cuore della comunità. Ad Atanasio viene attribuito un detto

¹⁶ *Contra eos qui subintroductas habent virgines* 13: PG 47,514AB.

¹⁷ *In epist. ad Heb.* 5,5 e 11,3: PG 63,52BC e 93B; cfr. *In S. Eusthatium* 2: PG 50,601AB; *In S. Barlaam Mart.*: PG 50,677A; *Ad eos qui scandalizati sunt* 19: PG 52,519B; *In ps.* 127,3: FG 55,369A).

¹⁸ *Cotidie martyrium dicens consentiae et certans certaminibus fidei*. In greco: martire per la coscienza e atleta dei combattimenti della fede (PG 26,912B). *Martyrium conscientiae* risale ad Origene, cf. sopra e si ritrova anche nella *Vita Balaam et Joasaph* 12 (103): PG 96,965B, ed. G.R. Woodward e H. Mattingly, p. 172.

che rispecchia quanto ha scritto nella *Vita Antonii*: «Spesso si dice tra di voi: dov'è la persecuzione per divenire martire? Sii martire con la coscienza, muori al peccato, mortifica le membra terrene e tu sarai martire d'intenzione».¹⁹

Quindi l'applicazione della terminologia martiriale all'asceta (*martyrium*, *athleta Christi*, *miles Christi*) comporta anche l'attribuzione del concetto. L'espressione *miles Christi*, nei primi tre secoli, viene usata per tutti i cristiani, ma in particolare per i martiri. Nel corso del IV secolo l'espressione si usa sempre di più in riferimento ai monaci. Agostino, in un momento che il tema del combattimento e della lotta viene riservato quasi esclusivamente al monachesimo, l'applica alla vita cristiana in generale. Tuttavia di preferenza paragona la vita monastica alla *militia christiana*, e il monaco è il *miles Christi*.²⁰ Entrare nel monastero significa dedicarsi con animo libero nel servizio della *militia divina*.

Altrettanto possiamo dire dell'altra espressione di *athleta Christi*, prima applicata in particolare ai cristiani che lottavano nell'arena per confessare la propria fede.²¹ Ora si applica specialmente, se non esclusivamente, ai monaci,²² i quali combattono gli «spiritalia certamina» (Cassiano, *Inst.* 5,18,2).

Ora quella terminologia martiriale era stata elaborata in ben altro contesto. Il *martyrium* aveva la duplice accezione di testimonianza e di sofferenze sopportate per Cristo e per la propria fede. Questa duplice accezione si applica anche al monaco, il quale rende testimonianza attraverso la sue opere ascetiche. L'asceta, il monaco, è colui che rende testimonianza, colui che lotta (*athleta Christi*) e combatte come vero soldato (*miles Christi*). Lo spostamento terminologico contribuisce anche a trasferire i concetti.

La stessa idea, uno sviluppo partendo dal martirio, si ritrova nella *Vita di Pacomio*: «Dopo aver visto le lotte dei martiri e la loro pazienza, i primi monaci, usciti dai pagani, si misero a rinnovare il modo di vita... tanto che

¹⁹ *Sentences des Pères du désert. Nouveau recueil*, n. 600, Solesmes 1970, p. 135.

²⁰ *De opere mon.* 28,36; *Ep.* 243,6. Cf. A. Zumkeller, *Augustine's Ideal of Religious Life*, New York 1986, p. 117s. Agostino però non paragona la vita monastica al martirio, che considera sempre superiore alla verginità e ad altri stati di vita cristiana.

²¹ A. Bandura, *Athleta Christi nella letteratura martiriale dei primi tre secoli*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1992 (manoscritto).

²² *Es. Vita Antonii* 12,1; *Liber S.P.N.Orsiesi* 34, ed. Boon, pag. 132; *Historia monach.* 22: PL 21,445A; Giovanni Cassiano, *Instit.* 5,7,1; 18,2; 19,1; 8,22; 10,5; 11,19,1; 12,32,1; Dionigi Areop., *Ecc. Hier.* 2,3,6; PG 3,401. Cf. G.M.Colombás, *El concepto de monje y vida monástica hasta el fine del siglo V*: *Studia Monastica* 1(1959)257-342, specialmente pp.283s.

notte e giorno avevano sotto gli occhi il Cristo crocifisso, e, di più, anche i martiri, che avevano visto combattere tanto».²³

La vista e il pensiero dei martiri spingono Antonio a dedicarsi all'ascesi con «intensità ancora più grande», e gli altri anziani a rinnovare la loro vita. Anzi la disposizione del monaco è quella di avere sempre davanti alla mente il detto di s. Paolo «muoio ogni giorno» (cf. Atanasio, *Vita Antonii* 19).

Sovente si dice che il monachesimo è sorto come reazione all'affievolimento della vita cristiana nella chiesa costantiniana. Ebbene le antiche fonti presentano i monaci come continuatori di asceti precedenti e in connessione con il martirio. Mentre Antonio non avendo ottenuto il martirio intensifica la vita ascetica, la *Vita di Pacomio* invece vede il fiorire dei monasteri in connessione con l'incremento e il fiorire del cristianesimo dopo la persecuzione. Inoltre sia Atanasio che l'autore della vita di Pacomio danno per scontato l'esistenza di asceti già prima della persecuzione. Come la fuga nel deserto non viene vista come reazione a qualcosa e fuga da qualcosa, ma come ricerca di qualcosa in rapporto con quanto si era sperimentato nella persecuzione.

In breve: già prima della nascita del monachesimo era stato stabilito un paragone tra martirio e asceti (e verginità), inoltre erano intervenuti il collegamento concreto operato da Atanasio e dall'autore della vita di Pacomio e il trasferimento terminologico.

Comunque il concetto diventa comune nella spiritualità monastica nel corso del IV secolo. Basilio di Cesarea diceva: «divenite anche voi martiri, senza persecuzione, senza fuoco, senza sferze, con gli stessi meriti dei martiri» (*In XL martyres*: PG 31,508). Il *sine sanguine martyr* ricorre più volte anche in Paolino di Nola.²⁴ Sulpicio Severo scrive che Martino «patì sino in fondo un martirio senza sangue (*sine cruore martyrium*)» (*Ep.* 2,12).²⁵ L'epitaffio di Martino dice che fu *martyr cruce*.²⁶ Tutto, nella vita del monaco, deve tendere a ricevere lo Spirito placando le passioni, per questo sorge l'espressione «da il sangue e prendi lo Spirito».²⁷ Questa sentenza di Longino viene commentata da Doroteo di Gaza: «dal lottare riceveremo aiuto per

²³ *Pachomii vita prima* 1, ed. Halkin, p. 2; trad. italiana, F. Moscatelli, *Vita copta di s. Pacomio*, Padova 1981, p. 35. Il testo bohairico aggiunge: «Essi li hanno visti e imitati», cfr. *Pachomian Koinonia*, Kalamazoo 1980, p. 24.

²⁴ *Carm.* 12,9; 14,4; 10-12; 15,198-202.

²⁵ Cf. altre citazioni H. Delehaye, *Sanctus*, Bruxelles 1927,109-121.

²⁶ E. Le Blant, *Nouveau recueil d' inscriptions de la Gaule*, Paris 1892, p. 457.

²⁷ *Apophth. patrum*, Longino 5: PG 65,257).

l'acquisizione della virtù; per questo uno dei Padri diceva: «da' sangue e prendi lo Spirito», lotta cioè e giungerai al possesso della virtù» (*Istr.* 10,104). A chi si recava a visitarlo Macario lo conduceva a visitare la cella di due asceti stranieri già morti da giovani, dicendo: «venite a vedere il *martyrium* dei piccoli stranieri». ²⁸ Evidentemente qui il termine è preso in prestito dagli edifici costruiti per il culto dei martiri, non nel senso di sepoltura del martire (asceta), ma luogo dove è stata resa testimonianza dai due giovani. Del resto in Palestina i *martyria* erano i luoghi che testimoniavano le località importanti della tradizione biblica. Pertanto il monaco non si meraviglierà che «la sua vita, combattimento quotidiano per Cristo, sia anche un martirio». ²⁹

Tuttavia il concetto si affina e si sviluppa con il progresso del monachesimo cenobitico. Infatti non è più la pura asceti, ricca di mortificazione, o la vita solitaria dell'eremita, un martirio, ma soprattutto quella della vita comune. La rinuncia alla propria volontà e la sottomissione nell'obbedienza al superiore è un sacrificio continuo, rispetto a quei monaci indipendenti, che non fanno che solo la propria volontà. Questa nuova concezione non solo nutrirà il monachesimo successivo attraverso Cassiano, ma vuole essere anche un mezzo per disciplinare molti monaci completamente liberi, esistenti ancora agli inizi del quinto secolo. Cassiano scrive: «La pazienza e la fedeltà rigorosa con cui i cenobiti perseverano devotamente nella professione intrapresa, fa ogni giorno di loro dei crocifissi al mondo e dei martiri viventi; la tiepidezza e il capriccio precipitano i sarabaiti nell'inferno» (Cassiano, *Coll.* 18,7).

A questa tematica si può collegare anche quella della vita religiosa come crocifissione: essa è una crocifissione ³⁰ e i monaci sono delle persone crocifisse; ³¹ è un seguire le orme di Cristo portando la sua croce. ³² Teodoro Studita, un greco, definisce la professione monastica: «una rinuncia, che non è altro che professione della croce e della morte» (*Ep.* 2,159: PG 99,1498).

²⁸ *Apophth. patrum*, Macario 33: PG 65,277B).

²⁹ Ps.-Atanasio, *Doctrina ad monachos*: PG 28,1424C (= «Melissa»: PG 136,1113D-1116A); cfr. Basilio di Cesarea, *Regulae fusius tractatae* 6,1: PG 31,925d-928a.

³⁰ Girolamo, *Ep.* 14,1; 58,2; 45,6; *Liber S.P.N. Orsiesi* 30: ed. Boon p. 130; Cassiano, *Instituta* 4,34).

³¹ Giov. Crisostomo, *In Math.* 68: PG 58,643; Ps.-Macario, *Hom.* 49: PG 34,812.

³² *Vies coptes* p. 222: L.-Th. Lefort, *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, Bibl. du Muséon 16, Louvain 1943; Basilio, *Ep.* 2,2; *Regulae fusius tractatae* 6,1; Scenute, *De discrimine temporum*: CSCO 108,105; Teodoro, *Catech.* 3: CSCO 160,52.

2. Il monaco e la «vita angelica».

Girolamo va ancora oltre nel paragonare la vita dei monaci; la rassomiglia a quella dei martiri, che ormai sono già nel regno dei cieli: «Come martiri lodano il Signore con purezza nella regione dei viventi, così i monaci che, giorno e notte, salmeggiano davanti al Signore, devono avere la stessa purezza dei martiri, poiché essi stessi sono dei martiri» (Girolamo, *Tract. de Ps.* 115, ed. G. Morin, CCL 78,1958, p. 245).

Girolamo, partendo dal paragone tradizionale del martire e il monaco, introduce qui un altro motivo: il coro dei monaci che salmeggiano somiglia a quello dei martiri nel cielo. Un motivo questo che viene esplicitato da Basilio in quello del coro angelico.³³ «Salmeggiare è esercitare l'attività degli angeli, vivere in maniera celeste e bruciare davanti a Dio come incenso del tutto spirituale» (*Hom. in Ps.* 1,1: PG 29,213). Il coro orante dei monaci rispecchia quello celeste degli angeli, non solo nella preghiera, ma in tutta la loro vita. Infatti altrove dice: «Colui che ha scelto la vita angelica si è innalzato ad un modo di vita incorporale, poiché egli ha oltrepassato le possibilità ordinarie della natura umana. Appartiene alla natura degli angeli essere affrancati dal matrimonio e non lasciarsi distogliere dal contemplare un'altra bellezza che non sia il volto divino» (*Sermo asceticus*: PG 31,873B).

Se l'ascesi li assomiglia ai martiri, è la contemplazione quella che rende i monaci simili agli angeli, in quanto questi sono i contemplativi per eccellenza: «gli angeli vedono continuamente il Padre mio che è nei cieli» (*Mt.* 18,10). Così gli angeli sono dei liturghi (cf. Origene, *I Principi* 1,8,1), e lo sono anche i monaci. La contemplazione e la preghiera rendono il monaco simile agli angeli. «Il monaco giunge ad essere simile agli angeli per mezzo della preghiera» (Evagrio, *La preghiera* 113: PG 79,1192D). Anzi l'assemblea dei monaci, riuniti in preghiera, danno questa impressione al visitatore. Annota l'autore della *Historia monachorum* (Or 2): i monaci «quando si raccoglievano nella chiesa per i divini uffici, assomigliavano di più a delle schiere celesti, non solo per i vestiti, ma anche per il loro contegno; ed erano sempre intenti ad inneggiare a Dio e a lodarlo». Il visitatore osserva che «Ci è stato concesso

³³ La frase di Gesù che dopo la risurrezione tutti «saramo come angeli nel cielo» (*Mt.* 2,30; *Mc* 12,25; *Lc* 20,35-36) e quindi senza matrimonio, ha avuto una grande fortuna nella spiritualità cristiana, la quale si esprime anche nel desiderio di realizzare ora e qui questo genere di vita.

di vedere, presso di essi, molti padri, che pur vivendo qui sulla terra, conducevano una vita del tutto celeste» (Prologo).

Agostino, molto più misurato nel suo linguaggio, non si spinge a tanto, pur riconoscendo che la verginità consacrata fa imitare e rassomigliare alla vita angelica, ma gli asceti non sono detti angeli. Zumkeller annota che una tale concezione agostiniana «ha molta applicazione per la vita monastica. Tuttavia però non troviamo lo svolgimento di questo primitivo ideale cristiano della «vita angelica» (*bios angelikos*) in quegli scritti, lettere e sermoni, nei quali Agostino direttamente tratta del monachesimo».³⁴

Tale motivo trova maggiore sviluppo soprattutto a partire dal Medioevo quando si paragona abitualmente il coro dei religiosi con il coro angelico. S. Bernardo scrive che «la vita monastica rende coloro che ne fanno professione simili agli angeli e diversi dagli uomini» (*De praecepto* 17,54: PL 182,889). Molti testi vanno oltre, trovando quasi una somiglianza «fisica» tra l'asceta e l'angelo.

Per dirla in breve, quando si applica il tema della vita angelica ai monaci, si tengono presenti due aspetti: la contemplazione e il distacco dalle cose del mondo, quindi la grande libertà di spirito.

3. La vita monastica e il battesimo.

A partire dal quinto secolo si opera una nuova evoluzione. Si tende a mettere in parallelismo la vita monastica, la professione religiosa, e il battesimo. Uno dei primi testi dove compare questa idea è la *Vita Antonii*, che anche in questo aspetto è stato fonte di idee. Si narra di una sua visione: Antonio vede se stesso condotto da alcuni nell'aria; altri si opponevano al suo passaggio e volevano esaminare la loro vita. Le guide risposero: «Le colpe commesse dalla nascita, il Signore le ha cancellate. È lecito chiedergli conto delle azioni compiute da quando diventò eremita e si consacrò a Dio» (65,4). Pertanto la professione di vita monastica cancella i peccati come nel battesimo, e quindi equivale ad un secondo battesimo.

Nel corso del secondo secolo, nella discussione sul perdono dei peccati postbattesimali, si afferma che un tale perdono è possibile, ma una sola volta senza possibilità di ripetizione. Il parallelismo della penitenza con il battesimo, porta a denominarla *poenitentia secunda*, in relazione alla *prima*, che era

³⁴ O.c. 122.

stata precisamente il battesimo. Come per la recezione del battesimo si richiedeva un lungo cammino di conversione intellettuale e morale, altrettanto avviene ora per la *poenitentia secunda*, che richiede tempi, modi e luoghi precisi. Ed essa ha la stessa efficacia della prima. Ora si compie un passo ulteriore, cioè si fa l'operazione di attribuire alla professione della vita ascetica lo stesso effetto. Girolamo scrive a proposito della morte della giovane Blesilla: «Ma visto che, con il favore di Cristo, da circa quattro mesi si era in qualche modo purificata grazie al secondo battesimo del voto e in seguito era sempre vissuta calpestando il mondo e pensando alla vita monacale» (*Ep.* 39,3,4: CSEL 54, 209). Una tale idea la ripete in un'altra lettera a proposito di Demetriade: «Ora però che hai lasciato il mondo e che per il secondo passo dopo il battesimo hai contratto un patto» (*Ep.* 130,7: CSEL 56,186). Un altro testo molto antico si riscontra nei *Verba seniorum*, tradotti dal suddiacono Giovanni, il quale colloca la virtù monacale accanto al battesimo (I, 9: PL 73,994).

La dottrina viene accettata anche da Dionigi l'Areopagita (*De eccl. hierarchia* 6,3,4), riscontrando il parallelismo nel cambio dell'abito: «La rinuncia all'antica veste e la recezione di quella nuova significa il passaggio dalla santa vita media a quella più perfetta, come durante la sacra nascita divina il cambiamento delle veste».

Teodoro Studita si rifa proprio a Dionigi per definire la professione monastica come *mysterion*, come il battesimo, ed è inseparabile dagli altri sacramenti di origine apostolica, ed anch'essa risalente all'età apostolica (nel seguente ordine: battesimo, eucarestia, confermazione, ordinazione, perfezione [*teleiosis*] monastica, sacramento degli infermi). Pertanto nella chiesa ci sono tre ordini: dei catecumeni, dei battezzati e della perfezione monastica (*Ep.* 2,164: PG 99,1523; cf. 2,196: PG 99,1595). Nel suo Testamento aggiunge in modo solenne che confessa: «che lo stato monastico è sublime, eccelso e angelico, che perdona tutti i peccati con la perfezione della vita assoluta»; perdona i peccati, come avviene nel battesimo e nel martirio (*Testam.* PG 99,1815CD; cf. 12: PG 99,1820C). Anche Eustazio di Tessalonica scrive che il monaco, nell'emettere la sua professione monastica, è come un catecumeno, che riceve un secondo battesimo (*De emen. vitae monasticae* 22: PG 135,745B). Altrettanto per Simeone di Tessalonica: chi emette la professione monastica, che è un grande dono, «riceve un secondo battesimo e viene purificato dai peccati, e si manifesta come figlio della luce» (*De poen.* 170: PG 155,493A).

Riscontriamo, nello sviluppo e nella presentazione di questa tematica, la coincidenza di fonti orientali ed occidentali, per cui successivamente essa diventa moneta corrente anche in Occidente.

Il citato testo dei *Verba seniorum*, pur nella sua oscurità, diventa la base patristica per difendere il paragone tra il battesimo e la professione monastica in molti autori della tradizione occidentale, tra cui Pier Damiani e Tommaso d'Aquino.

Pier Damiani scrive: «Dic, obsecro, legisti aliquando monasticae vitae propositum, secundum esse baptsimum? Sed quia hoc invenire in dictis Patrum perspicuum est, negare licitum iam non est» (*Opusc.* 16,8: PL 145,376C). Anche san Tommaso discute la questione (*Summa* II-II,q. 189, art. 3, ad 3um), ammettendo che si può sostenere la remissione di tutti i peccati con l'ingresso nella vita religiosa; facendo esplicito riferimento ai *Verba seniorum*, aggiunge: «Quelli che entrano nella religione acquistano la stessa grazia di coloro che ricevono il battesimo».

Così sintetizza il Morin: «Sono anzitutto i Padri della Chiesa, che da s. Girolamo a s. Bernardo, paragonarono unanimi la professione monastica ora al battesimo ora al martirio, il quale del resto, altro non è che un battesimo di sangue. I commentatori della Regola, le grandi assemblee monastiche, le liturgie dei vari istituti religiosi fanno eco a questo insegnamento di tradizione. Lo stesso s. Tommaso si mostra favorevole a questa dottrina, facendosi portavoce di tutto il pensiero medievale. Anche il diritto canonico sancisce ufficialmente questa dottrina, mentre gli autori spirituali ne fanno il punto di partenza delle loro considerazioni intorno all'eccellenza dello stato religioso» (G. Morin, *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, Paris 1921, p. 60; trad. italiana, Sorrento 1927, p. 48).