

Basilio e le sue regole

25 ottobre 1999

Valerio Cattana OSB

Questo nostro incontro riguarda personaggi e tratti di storia dell'umanità sempre vivi nel senso che tocca il profondo del vissuto umano; riguarda gli interrogativi ultimi della vita. Ecco perché è sempre interessante visitare la storia del monachesimo, perché è un po' la storia di ciascuno di noi. Dentro di noi - l'abbiamo detto altre volte incontrandoci - dentro ogni uomo, anche nel Dalai Lama venuto recentemente a Milano, c'è un piccolo monaco. Non per nulla, anche i buddisti, come anche altre religioni, hanno un monachesimo. Sarebbe interessante fare una panoramica sulla presenza del monaco, ricercatore dell'assoluto, nelle varie religioni. Infatti, prima ancora che nelle religioni, nel cuore di ogni uomo c'è il desiderio dell'assoluto, quindi la presenza di un piccolo monaco.

A me il compito di iniziare questo corso coraggioso, che offre qualcosa che di solito non si offre nel nostro mondo piuttosto secolarizzato, superficiale. Auspico che questa iniziativa continui negli anni a venire cosicché a poco a poco tanti si renderanno conto del grande servizio che queste monache benedettine rendono all'uomo - all'uomo, prima ancora che al cristiano, per il motivo che vi ho già detto: ognuno di noi, nel profondo, cerca un senso da dare alla propria vita, il perché sta al mondo, vive, soffre, gioisce, muore. Questo è, in fondo, ciò che vuol dire il monachesimo.

La ricerca dell'assoluto è il senso globale della vita del monaco. Nel cristianesimo essa avviene alla luce dei valori portatici da Gesù Cristo. Ma se vogliamo spaziare più ampiamente, possiamo capire questa ricerca alla luce di quello che è stampato nel cuore di ogni uomo, di ciò di cui facciamo esperienza tutti i giorni. Il nostro grosso problema è quello di sentirci amati e di amare. Quando non riusciamo a realizzare questi due aspetti nel nostro vivere, allora comincia una serie di esperienze negative, cominciamo ad oscillare, a fuorviare, cominciamo la scontentezza ed il vuoto interiore: esperienze che ognuno di noi, prima o poi, almeno in parte, conosce. Il monachesimo vuole trovare ed indicare a tutti le vie di soluzione a questo bisogno.

Io dovrei intrattenermi un po' su quel momento della storia monastica che precede San Benedetto. Abbiamo bisogno di conoscere che cosa sta alla spalle di San Benedetto e della tradizione benedettina con la quale di solito facciamo coincidere il monachesimo. Per noi in Occidente, è come se, con San Benedetto, fosse nato il monachesimo in Occidente. Invece c'è tutta una fase ricchissima di presenza ed esperienza monastica precedente a San Benedetto, in Oriente e in Occidente, alla quale esperienza San Benedetto ha attinto.

In maniera generalissima si può dire che il carisma della vita monastica nasce praticamente con il cristianesimo. C'è anche un bellissimo libro di Vincent Desprez osb, intitolato "La storia del monachesimo nell'Oriente", che illustra questo fatto partendo addirittura dalla prima comunità cristiana, dagli Atti degli Apostoli. L'Autore ritrova già nella prima comunità di cristiani, che si raduna intorno al Cristo risorto, le prime indicazioni del modo di concepire la vita che è tipico del monachesimo. Si potrebbero fare degli altri accostamenti, per esempio, con gli Esseni, ecc., ma li rimandiamo ad un altro momento.

Abbiamo visto l'anno scorso parlando di San Benedetto e della sua Regola quali siano le fonti proprie alle quali egli ha attinto.

Lo scopo di queste prime due lezioni è proprio dimostrare come - molto tempo prima di San Benedetto - sia esistita in Oriente e in Occidente una tradizione monastica ricchissima, alla quale San Benedetto attinge, con

la sua capacità indubbia di calare nel contesto in quale viveva l'esperienza precedente. L'ha riplasmata ed ha elaborato una Regola così equilibrata e saggia, così aderente alla mentalità dell'Occidente, da diventare la Regola predominante per tutto il Medioevo e oltre, fino ai nostri giorni.

Lo studio di Basilio e delle sue Regole (che «regole» non sono, e diremo il perché) – argomento dell'incontro odierno - ci pone nella tradizione monastica precedente a San Benedetto, la quale a sua volta recepisce tutta una tradizione più antica (cf le lezioni dell'anno scorso). Per esempio, recepisce tutta la tradizione del monachesimo egiziano: Antonio e Pacomio. L'Egitto è terra fertile di monachesimo.

Dall'Egitto l'esperienza monastica – seguendo un itinerario geografico che noi possiamo disegnare con la nostra immaginazione - risale verso la Palestina e Gerusalemme; più oltre, si trasferisce verso la Siria, dove si trova una ricchissima presenza monastica, che ha lasciato delle tracce profonde nella storia dell'uomo, nella storia della spiritualità, della letteratura cristiana. E poi giunge fin nella Cappadocia in Asia Minore, e da lì, attraverserà la Grecia, arriverà alla fine nel secolo V e/o all'inizio del VI, attraverso la Regola del Maestro, a San Benedetto.

Queste sono le dimensioni geografiche del fenomeno monastico cristiano. Poi esso si caratterizza come monachesimo egiziano, monachesimo di Siria, monachesimo di Palestina, di Gerusalemme, ecc..

Basilio è uno dei più insigni Padri cappadoci (= provenienti dalla Cappadocia): come si pone rispetto alla tradizione precedente e che cosa offre alla tradizione che seguirà? L'influsso è certo, al punto che San Benedetto lo cita espressamente nella sua Regola, chiamandolo "il nostro santo padre Basilio". Benedetto fa anche esplicitamente delle altre citazioni, alludendo a Cassiano, per esempio. Non cita però la Regola del Maestro, dalla quale tuttavia attinge abbondantemente.

Benedetto menziona Basilio là dove dice: "Ho fatto una regola per principianti: per chi, invece, vuole approfondire i valori della vita monastica, per chi vuole dedicarsi alla ricerca di Dio, alla ricerca dell'assoluto, alla ricerca del senso profondo della vita, ci sono gli insegnamenti dei nostri Padri e del nostro santo padre Basilio". Anche per questo lo studio di Basilio è interessante: si tratta non soltanto di un'esperienza di vita monastica che precede San Benedetto, ma di un'esperienza che Benedetto stesso cita.

Uomo di fede cristiana radicata nella tradizione, Basilio, nato verso il 330, a Cesarea di Cappadocia, nella tradizione ascetica è già radicato per tradizione familiare. Discendente dall'antica aristocrazia della Cappadocia e del Ponto, verso il Mar Nero, figlio del retore Basilio l'Anziano, e nipote di grandi proprietari terrieri, Basilio rimane sempre legato alla sua patria. La prima educazione ricevuta, prevalentemente dalla nonna, Macrina l'Anziana [anche la sorella di Basilio si chiama Macrina, la Giovane, e condurrà anch'essa vita monastica.], discepola di Gregorio il Taumaturgo, rinsalderà il legame, aggiungendovi una forte impronta religiosa.

La nonna Macrina e il marito avevano perso tutti i loro averi per aver testimoniato la fede cristiana durante la persecuzione, e si erano dovuti rifugiare nelle foreste del Ponto, luogo che forse entrò nell'immaginazione di Basilio, ancora bambino, che seguiva con attenzione i racconti della nonna.

Il nonno materno, poi, era stato martirizzato e, alla morte del padre, la famiglia, che si era spostata a Neocaesarea, nel Ponto, tornò in Cappadocia dove Basilio, che aveva allora tredici anni, continuò gradualmente la sua formazione intellettuale, a Caesarea prima, poi a Costantinopoli e ad Atene. Lì Basilio divenne membro convinto di una fraternità - non era ancora battezzato - a base sociale e religiosa. Nacque forse qui la sua profonda amicizia con Gregorio di Nazianzo; i due si incontrano sul terreno della cultura, dello studio, a Costantinopoli prima, poi ad Atene.

La sapienza pagana, però, quella che chiamiamo la "vana filosofia", delude Basilio, il quale, senza terminare il corso degli studi, abbandona Atene, torna in Cappadocia, desideroso di seguire l'esempio della sorella Macrina e abbracciare la vita dell'asceta cristiano, l'unica "vera filosofia".

Gregorio, invece, che aveva un altro temperamento, era un ansioso e, pur essendo amicissimo di Basilio, rimane ad Atene e terminerà i suoi studi.

A questo punto si inserisce, come modello, maestro, sia pure, a distanza, la discussa figura di Eustazio, vescovo di Sebaste, a cui Basilio fa frequente riferimento. Alla fine, lo dovrà abbandonare, perché Eustazio deborderà dall'ortodossia. Tuttavia egli lo ammirava molto, quest'uomo rude, che incarnava i valori cristiani in maniera forte.

Non avendo potuto incontrare subito Eustazio personalmente, Basilio inizia un giro per il mondo monastico, per ampliare le sue esperienze a contatto con i gruppi di asceti cristiani che ormai fioriscono dappertutto in Oriente: visita così la Siria, e una parte dell'Egitto, probabilmente la zona del delta del Nilo, convincendosi sempre di più dell'importanza di mettere alla base della vita monastica la Bibbia e la Tradizione apostolica, nel cui solco "uomini inviati da Dio", dice testualmente, "hanno formulato leggi per le varie comunità".

Le sue idee in materia e le sue esperienze appaiono ovviamente nelle cosidette 'Regole' e anche in alcune epistole, che descrivono le sue esperienze nel suo crescente desiderio di divenire, per quanto potesse, emulo di quei grandi uomini.

Ho parlato di 'cosidette regole', perché Basilio stesso non dà loro questo titolo. 'Regola', per Basilio, è una sola: la Bibbia, e la tradizione apostolica. Noi, alla luce delle nostre categorie, abbiamo intitolato queste due raccolte di indicazioni, propriamente di risposte - sono delle risposte a domande fatte a vari asceti che egli incontrava -; non si tratta di un'esposizione organica.

Ugualmente egli non parla di 'monastero', o di 'monaco'; parla sempre di cristiano. Per Basilio, non esiste la distinzione netta tra 'cristiano' e 'monaco'; esiste solo il cristiano. C'è un solo tipo di cristianesimo per tutti: il monaco è quello che ha avuto in dono un particolare modo di realizzare quell'unico Vangelo, rigoroso, che vale per tutti.

Questo è molto bello, e per noi, oggi, molto importante, rispetto alle nostre vecchie concezioni di due cristianesimi: tipo A per i religiosi, e tipo B per i fedeli. C'è un cristianesimo solo. Ecco perché Basilio non fa una distinzione. Per indicare propriamente il 'monaco' egli usa il termine 'fratello'.

Si comprende, allora, come Eustazio, incontrato da lui al suo ritorno da questo viaggio nei luoghi di tradizione monastica, gli apparisse essenzialmente come un imitatore delle virtù dei Padri. Aveva esplorato una parte del monachesimo a lui contemporaneo, in Egitto e in Siria, e aveva visto che Eustazio era proprio il modello per realizzare questo tipo di monachesimo; perciò fa sempre più riferimento a questo personaggio. Seguendo l'atteggiamento della sua famiglia, Basilio si legherà in amicizia con lui, senza badare ai sospetti e alle critiche di cui questo uomo discusso era già fatto segno. L'abbandonerà soltanto alla fine, quando ormai Eustazio andrà per delle strade non ortodosse, negando la divinità a una Persona della Santissima Trinità.

Basilio si inserisce nella tradizione monastica, individuando come componente del monachesimo la rinuncia totale ai beni e a se stessi; quindi la povertà, riferita non solo alle cose materiali, secondo l'esempio dei primi

cristiani (cf il “nessuno diceva suo quello che gli apparteneva” della prima comunità cristiana formatasi a Gerusalemme) ma addirittura rinunciando al proprio corpo, perché è un corpo consacrato a Dio come battezzato, non come monaco.

E, poi, la separazione dal male, dal peccato del mondo, la sequela di Cristo, la solitudine, il silenzio, l'adorazione e l'ascolto: "ogni parola", dice testualmente, "che non contribuisca all'adempimento di ciò che è il nostro dovere nel Signore, è oziosa”.

Ancora: la *lectio divina*, la preghiera, il lavoro, l'obbedienza : ecco i valori che ricaviamo dalle sue due “Regole”, quella "Ampia" e quella "Breve", come le chiamiamo noi.

Abbiamo evocato, tra le grandi figure del monachesimo precedente a Basilio, il padre dei monaci, Antonio, maestro di eremitismo. Il suo modello, che aveva affascinato Basilio all'inizio, quando, con suo fratello, Nauczazio, aveva praticato una vita semieremitica. In seguito, diventerà sostenitore della vita cenobitica, sulla base di ragioni che più avanti esamineremo.

Pacomio, invece, aveva sviluppato una vita cenobitica di ampie proporzioni, organizzando cenobi di migliaia di monaci. Basilio forse ne visitò qualcuno; e ne apprezzò la possibilità di espansione dell'amore fraterno in una forma di vita in cui ognuno metteva in comune talenti e limiti, a servizio di tutti. Forse Basilio visitò anche qualche comunità nel deserto di Giuda, nata dall'irradiazione di Ilarione, vissuto in solitudine presso Gaza, nella prima metà del quarto secolo.

Certamente incontrò monaci delle comunità siriane, di cui avrà imitato lo spirito contemplativo più che le austerità materiali, difficili da imitare per un uomo delicato di salute, e formato al senso di misura dell'Ellenismo.

Ma l'influsso più marcato fu quello di Eustazio, direttore spirituale della famiglia di Basilio, della nonna Macrina, della sorella Macrina, dei fratelli; stravagante nel suo ascetismo, anticonformista, rivestito dello stesso mantello dei filosofi, circondato da asceti di entrambi i sessi, che circolavano disordinatamente, senza alcun elemento che li caratterizzasse come tali.

E forse proprio a questi discepoli si devono alcuni atteggiamenti estremi, in cui Eustazio venne coinvolto perdendo il senso della misura. Essi, per esempio, rifiutavano il matrimonio; non tolleravano nemmeno che si pregasse nelle case di coniugati. Digiunavano la domenica, celebravano la liturgia nelle case rifiutando il ministero sacerdotale, specialmente dei preti coniugati. Basilio rimase comunque legato ad Eustazio, e si adoperò instancabilmente per farlo rientrare nell'ortodossia.

Basilio inizia così la sua esperienza di guida di una comunità di cristiani, passando da semieremitismo e da cenobitismo familiare a una comunità più strutturata ad Annisoi o Annisi, al di sopra di Caesarea, verso il Ponto.

Il suo insediamento era, all'inizio, diviso in due gruppi autonomi, separati dal fiume Iris: c'erano la comunità femminile, costituita dalla sorella, dalla madre, da una domestica e da alcune altre; e quella maschile, dove, per qualche tempo, Basilio ebbe per ospite Gregorio di Nazianzo, suo grande amico. Ma costui non ha retto ai ritmi troppo austeri di Basilio e si è ritirato in casa propria, pur sempre con una visione cristiana fatta di grandi valori, come si vede dalla sua vita e dai suoi scritti. Aveva un temperamento molto diverso da quello di Basilio; insieme all'amico Gregorio di Nissa, alla morte di Basilio, pronunciò il discorso funebre; entrambi parlarono di Basilio come il grande maestro, ma si indovina una certa distanza - non reggevano ai suoi ritmi così rigorosi! Si può leggere la descrizione del luogo dove vivevano, Annisoi, lasciata da Basilio stesso: una descrizione un po' idealizzata; si capisce che attraverso le caratteristiche fisiche si voleva indicare i valori

della vita monastica ivi vissuta.

In seguito, dopo questa esperienza monastica, Basilio fu ordinato sacerdote a Caesarea.

Diventò poi ausiliare del vescovo nella diocesi di Caesarea in tempi delicati, di contrasti interni e di difficili rapporti con il potere imperiale. Nacque in questo periodo la fraternità attorno al quale si sviluppò una specie di città-dispensario, la Basiliade, dove egli raccolse tutti i poveri, pellegrini, gli emarginati, ecc. Basilio, monaco, ricercatore forte di Dio, è anche attento ai poveri nella sua carità verso i fratelli. Il suo non è un monachesimo chiuso in se stesso, ma attento e aperto ai bisognosi: è un monachesimo radicale che si esprime nella realizzazione della fede cristiana.

Il grande sogno di Basilio era un concilio in cui Oriente e Occidente potessero confrontarsi e trovare una base di intesa e conciliazione. E tale concilio, presieduto dall'amico Gregorio di Nazianzo, si svolse due anni dopo la morte di Basilio, che avvenne nel 379.

Il monachesimo di quei tempi non era, come sarà poi, un organismo strutturato, stabile; Basilio lo concepisce non come un'istituzione particolare, in seno alla Chiesa, aggiunta ai piani previsti dal Nuovo Testamento, ma come una realizzazione del modello cristiano.

Parlando di Basilio, molti usano il termine "monachesimo colto", perché Basilio e il suo amico Gregorio Nazianzeno avevano studiato, oltre che a Caesarea, a Costantinopoli, poi ad Atene, i centri culturali principali del tempo, e perché egli proveniva da una famiglia dell'alta borghesia: Però questo termine: "monachesimo colto" applicato al livello culturale dei membri della fraternità basiliana non sarebbe giustificato; sarebbe assai più appropriato chiamarlo "monachesimo evangelico". Al congresso che si è svolto agli inizi di ottobre di quest'anno (1999) in Cappadocia erano presenti tutti gli studiosi più eminenti di Basilio, come Adalbert de Vogüé, Louf, Driscoll, ecc.. Essi hanno demitizzato questo appellativo "colto". E' piuttosto un monachesimo vissuto da delle persone che hanno avuto certamente una buona formazione culturale, ma era un monachesimo evangelico, che – se si vuole – si può caratterizzare come monachesimo "urbano". C'è la Basiliade, ai bordi della città, dove si crea un ambiente d'accoglienza per i poveri; ma anche questo è un termine un po' riduttivo per indicare la ricchezza dell'esperienza lì vissuta. E' impreciso dal punto di vista storiografico: allora la Cappadocia contava soltanto due città vere e proprie, Caesarea e Teana; e le case delle comunità di Basilio sono insediamenti rurali, spesso in grossi borghi; la Basiliade è un caso isolato e, del resto, la maggioranza del personale ivi operante doveva essere laico.

Se vogliamo riassumere l'apporto specifico di Basilio, dobbiamo sottolineare il fatto che nessuno più di lui ha radicato il monachesimo nella convinzione della fede battesimale, e nessuno meglio di lui l'ha trasformato in una comunione di vita fraterna. Modello concreto della vita basiliana è la Chiesa primitiva di Gerusalemme. Chi entra in comunità è definito semplicemente "fratello" o "cristiano". Basilio non ha un progetto monastico da proporre.

L'unico testo di Basilio che porta il titolo di "Regole morali" - gli altri due gruppi di "regole" egli non le chiama "regole" - è una raccolta di passi antologici della Sacra Scrittura; la sola regola del cristiano è, dunque, la Parola di Dio.

Accanto a questo testo, però, ci sono pervenute due altre opere: le raccolte delle risposte a domande postegli

quando esercitava il suo ministero presbiterale nelle comunità da lui visitate; queste domande e risposte formarono una prima versione dell'*Asceticon*, il "Piccolo asceticon", dal quale si sono sviluppate posteriormente due gruppi di "Grande regole" e "Piccole regole" (questi testi hanno costituito quelle che tradizionalmente si chiamano: "le Regole di San Basilio").

Negli anni successivi quest'opera fu ampliata, e divenne la raccolta delle cinquantacinque "Regole diffuse", ovvero la prima cosiddetta "Regola", dove i principi fondamentali della concezione basiliana sono esposti in maniera abbastanza organica. Esiste poi una seconda raccolta, le "Regole brevi", assai meno strutturata, che consta di trecentodiciotto domande, con le relative risposte, su gli argomenti i più svariati, senza un preciso filo conduttore. In queste due "Regole" si trova una saggezza biblica che veramente colpisce.

Nel sistema basiliano, senza una regola vera e propria, il comportamento dei fratelli è definito attraverso la Parola di Dio, il Dio che scruta cuore e reni, che dobbiamo vedere sempre davanti a noi. Questo costante tener presente Dio davanti a noi è forse l'elemento più specifico della spiritualità basiliana: la "memoria Dei". Nasce da essa la stabilità dei pensieri, la non-distrazione, nella continua "memoria Dei", per definire la quale Basilio ha creato un neologismo: "ameteoriston", dal verbo greco "meteoritzo". che significa, fra l'altro, inquietarsi! Non inquietarsi! Non lasciarsi travolgere dalla continua dissipazione! Far memoria di Dio! Quanto ne abbiamo bisogno oggi! Per non rattristarci, per non lasciarci travolgere dal banale quotidiano, dalla fretta.

Nel seguire i comandamenti di Dio abbiamo una gerarchia già definita da Gesù stesso; innanzitutto l'amore di Dio e dei fratelli.

"L'amore di Dio non si può insegnare. Si può forse insegnare ad amare la luce? Ci sono però vari livelli nella fedeltà verso Dio. Quello più basso è il timore, ma il cristiano deve presto superare questo stadio, come il latte dei bambini, per usare l'espressione di Paolo, per poi accedere al vero amore di Dio in sé. Perfino l'asino e il bue imparano presto ad amare colui che li nutre; che cosa dovremmo provare, noi, per il nostro Padre celeste?" Sono parole di Basilio.

Un altro elemento che ci colpisce per la sua radicalità è la concezione del peccato che ha Basilio: interessantissimo. Altro che la nostra operazione di alta ragioneria! Ogni peccato, per Basilio, è sempre una mancanza di obbedienza alla volontà di Dio; non c'è una gerarchia, non si possono distinguere peccati più gravi e peccati meno gravi. Questo approccio "giuridico" fa sì che alcuni si guardino dai peccati che essi considerano gravi, ma commettono con leggerezza i peccati cosiddetti 'lievi', per tranquillizzarsi basta loro pensare : 'La mia coscienza non mi accusa'. "Costoro sono come chi è afflitto da un male che ancora non si è manifestato." Sono parole di Basilio. "Però, secondo il Vangelo, basta aver detto 'stupido' a un fratello, per essere reo della geenna."

A prova di ciò Basilio cita l'ultima cena, quando Pietro rifiuta di lasciarsi lavare i piedi da Gesù, un rifiuto che nasce non dal disprezzo, ma dal rispetto, e Gesù gli dice: "Se non ti lavo, non avrai parte con me."

Questa radicalità, d'altronde, la ritroviamo anche in un'ammissione di Basilio stesso : "Detesto per temperamento tutto ciò che è imperfetto." E altrove : "Solo una piccola cosa rovina l'insieme." "Ciò che è quasi arrivato, non è arrivato affatto."

E, ripeto, tutto questo non vale solo per i monaci, ma per tutti i battezzati, per tutti i cristiani.

Per meglio collocare la teoria di Basilio, dobbiamo riportarla al suo tempo. Egli si confronta con gli idealisti e gli intransigenti (per esempio, al gruppo di seguaci di Eustazio) per tutto quello che riguardava la castità, la povertà e il digiuno, ma ben poco disposti alla condiscendenza, all'obbedienza, e al lavoro organizzato.

Per esporre ora gli elementi che devono aver sostenuto la concezione basiliana, formandone gli obiettivi spirituali, possiamo individuare:

- 1) l'assoluto orientamento verso Dio: la vita del cristiano è 'monotopa' - ha un solo scopo - Dio;
- 2) una grande sollecitudine per l'unità e la pace nella Chiesa dell'Oriente, lacerata da scismi e contrasti. Egli auspicava un rapporto di reciproca stima e rispetto verso la Chiesa di Roma, che troppo spesso rivelava nei confronti dell'Oriente un'indole superba - già allora si notava il problema dell'ecumenismo;
- 3) un desiderio di comporre ed equilibrare la vita monastica dopo gli eccessi di Eustazio - Basilio usa un'espressione della Sacra Scrittura: "tutto deve svolgersi con decoro e ordine". Da qui la rivalutazione del lavoro manuale, finalizzato alla carità, alla vita comunitaria e all'assistenza del povero, suggerita pure dal Concilio di Nicea .

Basilio non scrive una regola articolata, non si parla di orari, non si assegnano a tempi fissi il lavoro o la preghiera. Egli non definisce il numero e la consistenza dei pasti, ecc. Non fa nessun accenno a tutto questo.

L'abito del cristiano deve distinguersi, come l'abito del soldato, del magistrato.

Un elemento, però, è ribadito: il vincolo di carità fraterna, che viene dall'obbedienza reciproca e permette di instaurare quell'ordine, quella dignità, che devono caratterizzare la vita dei fratelli e delle sorelle. Proprio sulla base di questa carità, egli preferisce la vita cenobitica a quella eremitica; chiede la separazione, ma non la solitudine totale.

L'amore reciproco si esprime attraverso l'attenzione alle esigenze degli altri, ma anche nella correzione di chi sbaglia.

Tutti coloro che peccano vengono ammoniti, ma solo da quelli che hanno l'autorità. La comunità basiliana non è più un gruppo indiscriminato, in cui chiunque può sentirsi chiamato a rimproverare e interloquire, ma una società gerarchica, ben strutturata, retta da una ferma obbedienza.

“Chi è preposto dev'essere lungimirante, ma chi riceve un ordine non deve mai rifiutarsi di obbedire. Nessuno chiederà di essere esonerato da un lavoro che considera troppo pesante; nessuno rifiuterà un cibo perché gli fa male; nessuno chiederà un altro cibo o bevanda; anche i contrasti personali e le liti non si risolvano tra gli interessati: tale compito spetta all'incaricato, altrimenti la comunità rischia di essere continuamente sconvolta da contrasti e disordini. D'altronde, se troviamo logico che certi strumenti sono usati solo da chi ne è capace, perché dovremmo pensare che l'importante strumento della Parola venga utilizzato indiscriminatamente?

“La correzione fraterna va usata con carità, perché chi riprende con ira non libera dal peccato il fratello; e va accettata con umiltà e riconoscenza. Perché dovremmo essere grati a chi guarisce il corpo, anche con mezzi dolorosi, e non a chi ci guarisce lo spirito?” Sono tutte espressioni di Basilio, che caratterizzano la sua visione cristiana.

Una vita ordinata viene anche dall'esatta scansione dei lavori: Basilio non definisce l'orario, ma una risposta ad una domanda chiarisce che, come dice la Scrittura, c'è un tempo per ogni cosa: bisogna lavorare, senza però sottrarre tempo dalla preghiera. Il lavoro dev'essere deciso non in base a simpatia personale, ma

secondo le esigenze della comunità; mai scelto dall'individuo, ma assegnato dal superiore. Tra i tipi di attività sono naturalmente da privilegiare quelli che non comportano uscite e contatti con l'esterno troppo frequenti. Tra questi, il migliore è forse l'agricoltura.

Alcune domande offrono lo spunto di osservazioni di tipo psicologico: a chi gli chiede come evitare di sognare cose cattive, Basilio risponde che i sogni cattivi dipendono dalla nostra anima impura. Purificandola attraverso la costante meditazione di Dio, anche i sogni diventano buoni.

Benedetto, due secoli dopo Basilio, conosceva e apprezzava le sue "regole", come vere guide a chi è avanzato nella vita monastica. Quella di Benedetto è una regola "per principianti": Benedetto riconosce che l'uomo del suo tempo, l'uomo occidentale, pur desideroso di una scelta radicale di Dio, ha i suoi tempi di cammino, ha bisogno di una regola, la cui caratteristica sia l'equilibrio, la discrezione, tenendo sempre alto l'ideale.

Ci sono dei precisi punti di contatto. Per esempio, il testo della Regola di San Benedetto edito dal p. de Vogüé mostra in parallelo ove sono i vari punti di contatto pratici tra Basilio e Benedetto, dove Benedetto ha attinto dall'esperienza di Basilio. Basilio offre una visione globale della vita del monaco, una ricerca radicale, l'ideale; Benedetto, occidentale, romano, un'organizzazione pratica, equilibrata degli stessi valori fondamentali cristiani, monastici.

Alcuni elementi nel programma monastico coincidono nelle due rispettive regole, ma si tratta piuttosto di particolari: per esempio, i soli superiori vengono a contatto con gli ospiti; nessuno deve osare a difendere un altro; tutti si servano a vicenda, come ha fatto Gesù; nessuno esca o prenda iniziative senza permesso; come si deve comportarsi quando si riceve un ordine impossibile da eseguire – in questo capitolo però sentiamo anche l'eco di San Benedetto.

Si nota comunque la discrezione di Benedetto, che spesso attenua alcuni punti basiliani. Possedere un solo abito, per esempio, sembra a Benedetto eccessivamente ristrettivo. E anche il suo atteggiamento riguardo all'eremitismo è più sfumato. Sia Benedetto che Basilio parlano di "Opus Dei": Basilio, però, come San Paolo, intende il servizio divino in tutta la sua ampiezza; Benedetto, invece, la prende nel senso più specifico dell'Ufficio divino, senza escludere l'orazione segreta, che viene prolungata senza posa.

C'è coincidenza riguardo agli obbrobri, alle umiliazioni; più accentuata è la condanna di Basilio circa il riso smodato: "Cristo ha pianto, non ha mai riso", afferma (cf il romanzo di U. ECO, "Il nome della rosa", che parla del riso di Gesù).

Con due termini un po' diversi - "continenza" in Basilio, "astinenza" in Benedetto - si condanna qualsiasi modo di agire disordinato. Sia in Basilio che in Benedetto si trova il divieto, rivolto a chi esce, di raccontare quello che ha visto fuori clausura, per non scandalizzare i fratelli.

Per riassumere le idee di fondo del discorso di Basilio:

(a) innanzitutto, l'identificazione del monaco con il cristiano – la sua lezione è uno stimolo per una lettura forte del termine "cristiano", un invito a quella radicalità che ripaga della scelta fatta e dà gioia e senso; quella radicalità che diventa sale, che dà sapore alla vita.

(b) Per ciò che riguarda i rapporti con San Benedetto, Basilio, venendo citato direttamente, come riferimento ideale per tutti coloro che adotteranno la Regola di San Benedetto, rimane sullo sfondo, come un fascio di

luce che attrae e coinvolge. Infatti quello che materialmente San Benedetto recepisce dall'esperienza di Basilio è, in fondo, relativo soltanto a dei particolari.

LA "MEMORIA DI DIO"
NELLE REGOLE DI BASILIO E BENEDETTO

8 NOVEMBRE 1999

M.M. GELTRUDE ARIOLI OSB ap

I tre incontri previsti sulle Regole di Basilio e di Benedetto si prefiggono semplicemente lo scopo di accostare alcuni testi di questi due grandi autori monastici su temi che toccano profondamente la vita di ogni cristiano, facendo risuonare dentro di noi l'eco di un'esperienza spirituale e di una sapienza di indubbia attualità. L'ottica in cui ci mettiamo non è quindi quella dell'analisi esaustiva dei tre temi scelti negli autori considerati, né di una valutazione critica dell'ampia bibliografia esistente sui rapporti tra Basilio e Benedetto. Ci limiteremo, introducendo, ad accennare alla notevole varietà di punti di vista che caratterizza l'interpretazione data da alcuni studiosi della famosa espressione di S. Benedetto nel capitolo 73, che conclude la sua Regola: *"sed et Regula sancti patris nostri Basili "*. Egli, indicando la propria Regola come adatta ai principianti nella vita religiosa, indica a chi voglia progredire nella conversione anzitutto la norma per eccellenza, la Sacra Scrittura, poi gli scritti dei santi padri cattolici, le *Conferenze* e le *Istituzioni* (di Cassiano), le *Vite dei Padri* e infine la *"Regola del nostro santo padre Basilio"*. Ecco il testo del cap. 73:

«Abbiamo scritto questa Regola perché, osservandola nei monasteri, diamo qualche prova di serietà di costumi e di un inizio di vita religiosa. Del resto, per chi vuole incamminarsi verso la perfezione della vita religiosa, vi sono gli insegnamenti dei santi padri, che, se osservati, conducono al culmine della perfezione. Quale pagina o quale parola dell'autorità divina, dell'Antico o del Nuovo Testamento, non costituisce una sicurissima norma per la vita dell'uomo? O quale libro dei santi padri cattolici non ci insegna la via sicura per giungere al nostro Creatore? E inoltre le 'Conferenze' dei padri, le 'Istituzioni' e le loro 'Vite', nonché la Regola del nostro santo padre Basilio, che cosa sono se non strumenti di virtù per quei monaci che vivono con impegno e obbedienza? Ma per noi pigri, rilassati e negligenti, essi costituiscono motivo di vergogna e confusione. Dunque, chiunque sia tu che ti affretti verso la patria celeste, osserva con l'aiuto di Cristo questa regola minima scritta per costituire un semplice inizio; e così, con la protezione di Dio, potrai finalmente raggiungere quelle più alte vette di sapienza e di virtù che abbiamo sopra indicato. » (RB 73, 1-9)

Come interpretare l'espressione di singolare elogio riservato a Basilio? Due eminenti studiosi argomentano giudizi esattamente opposti: Jean Gribomont¹ sottolinea con forza la dipendenza di Benedetto da Basilio, allineandosi a questo giudizio di L. Bouyer:

"... i nostri manuali ripetono instancabilmente che l'ideale basiliano si è imposto a tutto l'oriente monastico. Poche affermazioni rimbalzate da un autore all'altro sono più false. In effetti l'ideale basiliano non si è imposto generalmente se non in occidente sotto una forma per altro mitigata mediante la Regola di San Benedetto. " ²

Il Gribomont ritiene che l'aver esplicitamente nominato Basilio chiamandolo "il nostro santo padre" e l'averlo menzionato in ultima istanza, sia un indice di preferenza in questo "crescendo" nella preoccupazione dell'utilità pratica delle letture adatte ai monaci. Del resto, la convinzione di Basilio che la vita cenobitica sia la sola che garantisca l'esercizio effettivo della carità è un buon motivo perché Benedetto lo ritenga un punto di riferimento imprescindibile, data la stima che egli ha per il *"coenobitarum fortissimum genus "*.

Invece A. de Vogüé³, che pur riconosce l'eccezionalità di una menzione così esplicita - mentre le *Conferenze*, le *Istituzioni* e le *Vite* sono citate senza il nome dell'Autore - pensa che non si debba esagerare l'importanza di questa espressione che potrebbe essere dovuta semplicemente al fatto che fra "i santi padri cattolici" Basilio è uno dei più antichi e rinomati. Secondo il de Vogüé, *"... antichità,*

rinomanza, ampiezza, impostazione biblica e alto livello spirituale" della Regola di Basilio bastano a spiegare la menzione di Benedetto senza tuttavia significare, a suo giudizio, una speciale dipendenza di Benedetto da Basilio, chiamato "*nostro padre*" come sono chiamati "*nostri santi padri*" quelli del deserto d'Egitto elogiati a proposito della preghiera liturgica. (RB 18, 25)⁴

Da un certo punto di vista anche la denominazione scelta "*Regula*" è un evidente attestato di stima, perché Benedetto assimila il genere degli scritti di Basilio al proprio. Basilio, come afferma J. Gribomont,⁵ va considerato, più che come fondatore di un ordine monastico, come interprete equilibrato della più antica tradizione di spiritualità monastica, intesa come espressione coerente e radicale della grazia del battesimo. Il vescovo di Cesarea, superando le tendenze di Eustazio di Sebaste verso un'ascesi estremista e disumana, avvicina l'ideale monastico alla vita del cristiano sulla comune base del Vangelo in nome di una sana valorizzazione della persona e della comunità ecclesiale.

Gli scritti monastici di Basilio si dirigono quindi piuttosto ai battezzati in genere più che specificamente ai monaci. Sotto il titolo di "*Ascetica*" sono stati raggruppati diversi scritti tra cui alcuni semplicemente attribuiti a Basilio; circa la loro datazione vi sono ipotesi non sempre concordi. La prima redazione di scritti ascetici di interesse monastico è chiamata "*Parvum Ascetikon*". Alcuni ritengono che il periodo di composizione risalga agli anni 359 - 360, perché si sente l'influsso delle problematiche sollevate al tempo del vescovo Eustazio e dell'eresia messaliana, ma sembra più accettabile la datazione 364 - 365. L'amico di Basilio, San Gregorio Nazianzeno, sembra confermarlo quando scrive: "*Là - nel Ponto - dove si era ritirato (Basilio) prese la direzione dei monasteri, stabili per essi qualcosa di memorabile.*"⁶

Questa "*opera mirabile*" è probabilmente il "*Parvum Ascetikon*", tradotto in latino da Rufino di Aquileia, che lo intitolò "*Instituta monachorum*". Si tratta di 203 quesiti con risposte circa la vita di fraternità ascetiche visitate da Basilio, ma non fondate da lui. E' questo il testo che Benedetto tiene presente e denomina "*Regula sancti patris nostri Basili*". La traduzione di Rufino, un tempo considerata arbitraria, corrisponde invece sostanzialmente ad un codice siriano ancora reperibile; si ritiene che Rufino abbia fedelmente tradotto un codice greco corrispondente, che ora non esiste più.

Gli studi di J. Gribomont⁷ e di Lebe⁸ ci informano sulle varie versioni successive degli scritti di Basilio chiamati impropriamente "Regole monastiche". Una seconda redazione delle Regole sembra provenire dal monastero basiliano di Cesarea⁹: essa aggiunge al testo del PA (*Parvum Ascetikon*) un codice penale. Una terza redazione col titolo di *Magnum Ascetikon* incorpora uno scritto precedente, le Regole morali. Però la forma più diffusa in oriente è la così detta "Volgata", opera di un compilatore del secolo VI, secondo il Turbessi¹⁰; della fine del V, secondo il de Vogüé¹¹. Questo testo è reperibile nel Migne (PG 31; 889-1306) e si compone di cinquantacinque ampie domande con risposte (*Regulae fusius tractatae*) e di trecentotredici brevi domande e risposte (*Regulae brevius tractatae*). Delle duecentotré domande del PA le prime undici si ritrovano ampliate nelle prime ventitré delle *Grandi regole*, mentre le centonovantadue rimanenti sono ridistribuite nelle *Piccole regole*. Senza dubbio comunque, la sostanza della dottrina ascetica di Basilio è contenuta nel testo del PA tradotto da Rufino.

Una prova ulteriore della stima di Benedetto per Basilio è l'incorporazione nei primi quattro versetti del prologo della sua Regola dell'inizio del testo della "*Admonitio ad filium spiritalem*", erroneamente attribuita a Basilio. Si tratta invece di uno scritto composto originariamente in latino e attribuito a Basilio¹², perché ricco di reminiscenze dei suoi scritti tradotti da Rufino. Benedetto, ignaro della sua inautenticità, l'ha tenuto in considerazione come opera di Basilio.

Dopo questi rapidi e sommari accenni ai rapporti tra Basilio e Benedetto, introduciamo il primo tema della nostra lettura comparata: la MEMORIA DI DIO.

E' un motivo presente anche nel mondo precristiano: Marco Aurelio, l'imperatore filosofo stoico (+ 180) scrive: *"Una sola cosa ti attiri e susciti il tuo comportamento: passare da un'azione sociale a un'altra azione sociale con il ricordo di Dio."* (Pensieri, VI, 7).

Il consiglio di ricordarsi di Dio è suggerito dai filosofi antichi non cristiani come aiuto a combattere le tendenze interiori cattive dell'uomo. E' chiaro naturalmente che questo "ricordo" non ha quel carattere personale di rapporto di amore che solo nel cristianesimo può acquisire. Per Filone Alessandrino (+ 45 - 50) il "ricordo di Dio" è l'inizio e la fine di ogni vita morale. (*De migratione Abraham*, 56).

J. Gribomont afferma: "la formula del ricordo di Dio non possiede una lunga preistoria e sembra coniata da Basilio. Essa non è affatto biblica, salvo a proposito dell'Eucaristia celebrata 'in memoria di me'."¹³

Ora, se è vero che la Bibbia, come afferma il Gribomont, pone l'accento più sull'opera divina della salvezza che sugli aspetti umani corrispondenti, è anche molto evidente che l'Antico Testamento incessantemente ripete l'invito a ricordare il Signore e i suoi benefici.

Il libro del Deuteronomio è costellato di questi richiami:

"Quando il Signore tuo Dio ti avrà fatto entrare nel paese che ai tuoi padri Abramo, Isacco e Giacobbe aveva giurato di darti... guardati dal dimenticare il Signore..." (Dt 6, 10-12)

"Ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto " (Dt 8, 2)

"Ricordati, non dimenticare, come hai provocato all'ira il Signore tuo Dio nel deserto " (Dt 9, 7)

Anche nel libro del profeta Isaia (Is 46, 9) si legge: *"Ricordatevi i fatti del tempo antica, perché io sono Dio e non ce n'è un altro. "*

Innumerevoli poi potrebbero essere le citazioni dai salmi: *"Ricordo il tuo nome lungo la notte"* (Sal 118,55).

Il peccato nella scrittura è visto, del resto, come dimenticanza di Dio: *"hai dimenticato Dio, tuo salvatore e non ti sei ricordato della Roccia, tua fortezza "* (Is 17, 10).

"Gli Israeliti tornarono a prostituirsi ai Baal... non si ricordarono del Signore loro Dio che li aveva liberati dalle mani di tutti i nemici all'intorno " (Gdc 8, 33-34),

"I nostri padri in Egitto... non ricordarono tanti tuoi benefici e si ribellarono presso il Mar Rosso" (Sal 105, 7).

L'inizio della conversione è segnato peraltro dal ricordo di Dio nel fondo della prova e dell'umiliazione: *"... quando in me sentivo venir meno la vita, ho ricordato il Signore "* (Giona 2, 8).

"... mi ricordo di Dio e gemo... " (Sal 76, 4)

"... ritornavano e ancora si volgevano a Dio, ricordavano che Dio è loro rupe. " (Sal 77, 35)

Ma all'uomo è possibile ricordarsi di Dio solo perché Dio si ricorda dell'uomo con un amore fedele e paziente: *"Ricordati, Signore, del tuo amore, della tua fedeltà che è da sempre... ricordati di me nella tua misericordia. "* (Sal 24, 6-7).

"Ricordati di noi Signore, per amore del tuo popolo. " (Sal 105, 7)

Questo reciproco ricordo, questo incontro di amore è il grande tema dell'alleanza che percorre tutta la storia della salvezza. (Dio) *"si ricordò della sua alleanza con loro, si mosse a pietà per il suo grande amore. "* (Sal 105, 45)

"... ha soccorso Israele suo servo ricordandosi della sua misericordia..." (Lc 1, 54)

Pare quindi che l'affermazione del Gribomont sopra citata debba almeno essere attenuata; Basilio riprende un tema squisitamente biblico quando parla del "ricordo di Dio". Del resto tutti gli autori monastici considerano la Scrittura come la regola di vita per eccellenza, e Basilio in modo particolare. Egli è convinto che la Parola di Dio basti senza altre aggiunte ad indicare la via da percorrere al cristiano e al monaco; egli non insisterebbe su una tematica che non avesse riscontri nella Bibbia.

Per esaminare l'argomento nelle Regole di Basilio e di Benedetto in parallelo ci riferiamo al *Parvum Ascetikon* di Basilio, cioè al testo che Benedetto conosce e tiene presente.

Notiamo anzitutto il maggiore spazio dedicato da Basilio al tema, rispetto alla RB, non tanto perché Benedetto sottovaluti la centralità di questo tema, ma semplicemente perché la sua Regola è, nell'insieme, più succinta.

Basilio nella seconda questione, che ha come tema l'amore di Dio, dice: *"Abbiamo ricevuto il precetto di amare Dio. L'anima porta impressa da Dio fin dalla sua stessa prima creazione la virtù dell'amore... dal fatto che da lui proveniamo, la dobbiamo venerare e amare con l'affetto dovuto al proprio padre, ed essere attaccati senza posa al pensiero di Lui, come fanno i bambini verso le loro madri. Ma molto più profondamente e con maggiore prontezza, quanto più ci riconosciamo oggetto dei suoi immensi benefici."*¹⁴

Il tema della somiglianza con Dio impressa all'atto della creazione, tema squisitamente biblico, è caro a Basilio, come ai teologi cappadoci contemporanei, specie S. Gregorio di Nissa, che lo tratta esplicitamente nel *De opificio hominis* e anche in altri scritti, per esempio nelle *Omellerie sulle Beatitudini*:

*"Il regno di Dio è in voi. (Lc 17, 21) Qui apprendiamo che con un cuore purificato... noi vediamo nella nostra propria bellezza l'immagine della divinità... C'è in te la capacità di vedere Dio. Colui che ti ha formato ha messo nel tuo essere una forza immensa. Dio, creandoti, ha racchiuso in te l'immagine della sua pienezza, come si imprime nella cera l'impronta di un sigillo. Ma la devianza ha occultato l'impronta di Dio... Tu sei come un pezzo di metallo: sotto la mola la ruggine scompare. Il pezzo era nero, ed eccolo riflettere lo splendore del sole, e brillare a sua volta. Al pari di quello, l'uomo interiore, chiamata cuore dal nostro Maestro, una volta liberato dalle ruggine che nascondeva la sua bellezza, ritroverà la prima immagine e sarà realizzato... Così l'uomo, guardando sé, vedrà in sé colui che egli cerca. Ed ecco la gioia che colmerà il suo cuore purificato: egli guarda la propria trasparenza e scopre, nell'immagine, il modello. Quando si guarda il sole in uno specchio, anche senza alzare gli occhi al cielo, si vede il sole nello splendore dello specchio, proprio come se si guardasse lo stesso disco solare. Voi non potete contemplare l'essenza della luce. Ma se ritrovate la grazia dell'immagine deposta in voi fin dal principio, otterrete in voi il fine dei vostri desideri ...L'immagine divina brillerà in noi, in Cristo Gesù Nostro Signore, al quale sia gloria nei secoli dei secoli..."*¹⁵

Lo stesso Basilio, nel trattato *Lo Spirito santo* scrive:

"... ritornare alla bellezza nativa e restituire per così dire all'immagine regale l'antica forma per la purità, questo è il solo modo di avvicinarsi al Paraclito.

*"Egli, come un sole, riconoscendo un occhio purificato, ti mostrerà in se stesso l'immagine dell'Invisibile. Nella beata contemplazione dell'immagine tu vedrai l'indicibile bellezza dell'Archetipo."*¹⁶

Nella seconda questione Basilio sottolinea la necessità, per vivere l'amore di Dio e del prossimo, di un atteggiamento di stabilità interiore (*to ametòriston*), evitando la distrazione e il vagare irrequieto dello spirito. Solo l'attenzione del cuore, costantemente orientata al ricordo e al desiderio di Dio, può garantire la crescita della carità.

"Sopra ogni cosa è poi da considerare il principio, che nessun altro comandamento, neppure questo che ci viene imposto intorno all'amore di Dio e del prossimo, potrà essere osservato da chiunque, se l'animo andrà vagando dietro a svariate e diverse occupazioni. Non è affatto possibile che chi troppo spesso passa da un'attività all'altra possa acquistare qualche capacità o disciplina in un'occupazione costante. E' quindi necessario che con ogni attenzione conserviamo intatto il nostro cuore, perché i cattivi desideri e i pensieri ignobili non allontanino e caccino dalle nostre anime il

desiderio di Dio; ma, al contrario, con assidua ricordo e riflessione di Dio ognuno di noi imprime in qualche modo la sua forma e la sua immagine nella propria anima e con tali segni che non possa essere cancellata da nessun turbamento. Proprio così in noi si accende il desiderio dell'amore di Dio, se il suo, frequente ricordo illumina la mente e l'animo, e siamo spinti e animati alla pratica dei comandamenti di Dio. E anche dalle opere stesse di carità viene conservato e aumentato l'amore di Dio in noi.

*"Credo che ciò appunto voglia dimostrare Dio quando dice: **Se mi amate, osservate i miei comandamenti** (Gv 14, 15), e in un altro luogo: **Se fate quella che vi dico rimanete nel mio amore; come anch'io ho osservato i comandamenti del Padre mio, e rimango nel suo amore** (Gv 14, 10). Con queste parole ci insegna che le considerazioni riguardo alle nostre opere devono dipendere dalle volontà di lui, cosicché, avendo lui come nostro specchio e sempre rivolti verso di lui, dirigiamo le nostre azioni con l'occhio del cuore fisso in lui. Come del resto le arti che sono in questa vita rivelano una certa ispirazione della mente, e dirigono l'uso delle mani nel compimento dell'opera secondo la concezione della mente stessa, così anche in questa nostra opera ci resta solo quest'immagine, e una sola è il termine fisso, col quale dobbiamo piacere a Dio. Secondo questa visuale dunque indirizziamo l'osservanza dei comandamenti. E' del resto impossibile che possa avere una consistenza la forma della nostra opera, se non si avrà sempre nella mente la volontà di chi ha commissionato l'opera, perché così, una volta osservata e compiuta la sua volontà con l'esecuzione diligente e competente dell'opera siamo sempre uniti a Dio, mentre siamo di continuo memori di lui."* (PA 2, 83-95)

La "memoria di Dio" per Basilio non è sorgente di contemplazione intellettualistica, ma comunione vitale che implica la coscienza, abbracciando altresì totalmente la persona anche nelle sue misteriose componenti inconscie. Nel sonno come nella veglia, nella preghiera esplicita come durante il lavoro manuale, lo sguardo del cuore orientato a Dio trasforma tutta la vita in anelito di comunione con lui:

"Sento l'amore di Dio in modo del tutto ineffabile, ed è tale, che si può piuttosto sentire che esprimerlo. E' una luce indescrivibile!" (PA 2, 24-25)

Vedere il bellezza del creato, *"il sorgere quotidiano del sole", "le fasi della luna" le acque e "le profondità del mare" tutto* alimenta un pensiero di gratitudine a Dio. Più ancora colma il cuore di riconoscenza *"il fatto che Dio ha dato la conoscenza di se stesso all'uomo - gli ha concesso di godere la gioia e la bellezza di un paradiso ineffabile"* e non lo ha abbandonato alle conseguenze del peccato, anzi lo ha risollevato dalla sua caduta, dice Basilio, in termini che ricordano la famosa anafora da lui composta. Ricordare tutti i benefici di Dio trasforma tutta la vita in preghiera di lode.

La custodia del ricordo di Dio che suscita l'amore e l'osservanza dei comandamenti esige raccoglimento, stabilità dei pensieri e assicura la radicalità nella scelta della croce: ciò, dice Basilio, è possibile se si rinnega il mondo e si vive nella solitudine, lontano da ciò che induce al peccato:

"Molto giova del resto a custodire il ricordo di Dio anche l'abitare nel segreto e nella solitudine. In realtà il vivere insieme con quelli che si comportano con negligenza riguardo al timore di Dio, e mostrano disprezzo per i suoi comandamenti è molto nocivo... Quindi non accettiamo né per mezzo degli occhi né per mezzo degli orecchi le seduzioni a peccare, in modo che a poco a poco per lunga pratica ci attacchiamo a una pessima abitudine. E inoltre per potersi dedicare alla preghiera bisogna anzitutto abitare nella solitudine. In questo modo spezzeremo anche le vecchie abitudini, con le quali agivamo contro i comandamenti di Dio. Non è davvero poca fatica, che uno si distacchi e si allontani da un'abitudine precedente non buona, poiché un metodo di vita, reso più radicato per il lungo tempo in cui lo si è seguito, acquista quasi una forza naturale. Bisogna dunque che prima di tutto rinneghiamo noi stessi, accettiamo la croce di Cristo e così lo seguiamo..."

*"Ma al fatto stesso di prendere ognuno la propria croce e di seguire Cristo è di molto impedimento la compagnia e la convivenza con coloro che conducono una vita diversa... Vediamo bene quale grande ostacolo ci può prevenire da quelli che sono diversi da noi o nella vita o nei costumi. E a tutte le altre difficoltà, che sono molte, si aggiunge anche il fatto che l'anima... non può curarsi del pensiero di Dio, ciò che è il bene maggiore e più prezioso di tutti. Una volta escluso ed espulso questo dalla mente, non solo è priva di ogni letizia e di gaudio celeste, e deve sopportare la perdita del godimento di Dio, ma non sente la dolcezza della sua parola, in modo da poter dire: **"Quanto sono dolci al mio palato le tue parole, o Signore! Sono più dolci del miele e del favo di miele per la mia bocca"** (Sal 118, 103); anzi arriva fino alla trascuratezza e alla dimenticanza dei giudizi di Dio, e cade nell'abitudine del disprezzo: nessun altro male si può soffrire è più grande e dannoso di questo." (PA 2, 102-103; 106114; 116b-117; 119b-123)*

Si intrecciano in questo passo (sempre tratto dalla seconda questione) i temi più cari a Basilio: l'intensità della memoria di Dio che trasforma interiormente a sua immagine e presuppone il silenzio del cuore e la solitudine per abbracciare generosamente la sequela di Cristo fino alla croce e la santa koinonia con i fratelli che si sostengono così a vicenda nell'impegno della conversione. Traspare già da queste pagine la convinzione di Basilio che solo la fraternità e non la vita eremitica possa assicurare la perfezione dell'amore. La funesta conseguenza della mancanza di una comunità di fratelli uniti nella scelta radicale di Cristo è il pericolo della dimenticanza di Dio, della sua presenza e dei suoi giudizi.

L'"idiàzein", la scelta della solitudine, per Basilio, va di pari passo con il costituirsi di una fraterna koinonia e ciò vale evidentemente, prima che per il monaco, per il cristiano come tale. Il tema del desiderio di Dio, dello sguardo del cuore appassionatamente rivolto a lui, della sua immagine impressa nell'intimo, che ci rende teneramente dipendente da lui come il bimbo dalla propria madre manifesta il primato - nel pensiero di Basilio - dell'amore e dell'esperienza mistica di Dio, rispetto all'impegno ascetico e morale: la conversione, l'abbracciare la croce è il frutto del "godimento di Dio", della "letizia e del gaudio celeste", della "dolcezza della sua parola". Viene qui spontaneo il raffronto con la famosa espressione del versetto 49 del prologo alla Regola di S. Benedetto:

"Col progredire della conversione e della fede, con ineffabile dolcezza di amore si corre con cuore dilatato la via dei comandamenti di Dio." (RB prol. 49)

Non si deve lasciarsi ingannare, leggendo questo versetto, dall'apparente dipendenza dell'esperienza beatificante di Dio dallo sforzo di ascesi. Il prologo inizia con l'invito *"Ascolta, figlio"*: tutto il processo della conversione nasce nel contesto di un rapporto di amore filiale aperto al docile ascolto. La consapevolezza dello sguardo di Dio su di noi e il vivere alla sua presenza sono uno stimolo efficace al cammino verso la santità, come si raccomanda in RB IV, *"essere sempre consapevoli che Dio ci vede in ogni luogo"* e soprattutto coltivare il dono del santo timore di Dio, come dice RB 7, 10 - 30, il primo gradino della scala dell'umiltà:

"Il primo gradino dell'umiltà consiste nell'avere costantemente presente il timore di Dio, nel non dimenticarlo in alcun modo e nel ricordarsi in ogni momento di tutti i precetti divini, meditando sempre nel proprio animo sulla geenna, che brucia per i loro peccati quelli che disprezzano Dio, e sulla vita eterna, preparata invece per coloro che lo temono. E tenendosi sempre lontano da ogni peccato e vizio, quelli cioè dei pensieri, delle parole, delle mani e dei piedi e della propria volontà, nonché dai desideri della carne, l'uomo abbia per certo che dal cielo Dio lo osserva in continuazione, ogni istante, e che non vi è luogo in cui lo sguardo divino non veda le sue azioni, le quali vengono incessantemente riferite dagli angeli.

*"Questo ci insegna il profeta, che mostra Dio sempre presente ai nostri pensieri quando dice: **"Dio scruta menti e cuori"** (Sal 7, 10) e **"Il Signore conosce i pensieri degli uomini"** (cf Sal 93, 11) e **"Tu penetri da lontana i miei pensieri"** (Sal 138, 3) e ancora **"Il pensiero dell'uomo si***

svelerà a te" (Sal 75, 11). Per poter vigilare sempre sui propri cattivi pensieri il monaco fedele ripeta continuamente nel suo cuore: **"Sarò senza macchia davanti a lui, e mi guarderò dalla mia colpa."** (Sal 17, 24). Ci viene poi chiesto di rinunciare alla nostra volontà, poiché la Scrittura dice: **"Non seguire i tuoi desideri"** (Sir 18, 30). E anche nella preghiera domandiamo a Dio di fare in noi la sua volontà. Giustamente dunque ci viene insegnato a non fare la nostra volontà, poiché dobbiamo temere quanto dice la Scrittura: **"Vi sono vie che all'uomo sembrano dritte, e invece sbocciano nel profondo dell'inferno"** (cfr: Pr 14, 12; 16, 25) e anche ciò che essa dice dei negligenti: **"Sono corrotti, fanno cose abominevoli nelle loro passioni."** (Sal 13, 1)

"Anche nei desideri della carne crediamo che Dio sia sempre presente a noi, poiché dice il profeta al Signore: **"Davanti a te sta ogni mio desiderio"** (Sal 37, 10). Bisogna dunque vigilare su ogni cattivo desiderio, poiché **"la morte sta dietro la porta del piacere."** Per questo la Scrittura ordina: **"Non seguire le tue passioni."** (Sir 18, 30) Se dunque **"gli occhi del Signore scrutano i buoni e i malvagi"** (Pr 15, 3), se **"il Signore dal cielo si china sugli uomini per vedere se esista un saggio, se c'è uno che cerchi Dio"** (Sal 13, 2), e se gli angeli a noi assegnati quotidianamente, giorno e notte, riferiscono le opere da noi compiute, è necessario stare sempre in guardia, o fratelli, perché non accada, come dice il profeta in un salmo, che Dio ci veda rivolgerci al male e divenire inutili, e che dopo averci risparmiato nel tempo presente - perché Egli è pietoso e aspetta la nostra conversione al bene - in quello futuro debba dirci: **"Tu hai fatto questa, e io ha taciuto."** (cfr. Sal 49, 21)

Il de Vogüe nota che il tema centrale del primo grado di umiltà - credere senza posa allo sguardo di Dio su di noi - proviene certamente dalla Regola di Basilio¹⁷: il confronto con i testi corrispondenti del Maestro e di Cassiano non bastano infatti a far luce su questo passo della RB; l'associare la presenza di Dio al suo sguardo è tema tipico di Basilio: **"Dio vede tutto e il Signore è sempre presente"** (Q. 46); **"Il Signore Dio è presente dovunque e tutto vede"** (Q. 66); **"sappiamo con certezza (Dio) presente al nostro cuore e tale da conoscere tutti i nostri movimenti"** (Q. 79).

Per Basilio tenersi sotto lo sguardo di Dio, ravvivare la fede nella sua presenza, nutrire il ricordo continuo di lui è la via più sicura per evitare le tentazioni:

"Trentacinquesima questione: *Donde ci provengono i fantasmi disonesti e lubrici durante la notte?*

"Risposta: *Vengono in modo particolare dai moti riprovevoli e incoerenti e dagli atti dell'anima durante il giorno. Se infatti ci si occupa dei giudizi di Dio, si purifica l'anima con la meditazione della legge divina e con lo studio della parola di Dio, e vi si dedichi con cura costante, sempre alla ricerca e all'investigazione minuziosa di ciò che piace a Dio, avrà sogni degni di tali occupazioni."* (PA 35, 1-4)

Il ricordo di Dio è anche mezzo per vincere la pigrizia: **"Chi è pigro riguardo a un comando, come può diventare più laborioso e vigilante?"** (Q. 66)

"Risposta: *Con l'esser certo che il Signore Dio è presente dovunque, e che tutto vede, e abbia davanti agli occhi la minaccia lanciata contro il pigro, e la speranza dell'abbondante ricompensa di Dio, e per mezzo dell'apostolo Paolo ha promesso dicendo: "Ognuno riceve la sua mercede secondo il suo lavoro"* (1 Cor 3, 13-14), e tenga anche presente tutte quelle esortazioni simili che si trovano nelle Sacre Scritture, e che si riferiscono all'opera della pazienza e alla sollecitudine della opere compiute a gloria di Dio. (PA 66, 2-4)

Il tema della divina presenza è anche il migliore antidoto contro la collera:

"Quarantaseiesima questione: *Come si potrebbe evitare l'irascibilità?*

"Risposta: *Col ritenere che Dio vede tutto e col considerare che il Signore è sempre presente; poiché nemmeno chi è soggetto al suo giudice ardisce di mostrare anche un poco della propria indignazione davanti agli occhi del suo giudice."* (PA 46, 1-3)

La dimenticanza di Dio predispone alla tiepidezza; il ricordo di lui purifica e orienta verso la sua volontà:

"Cinquantacinquesima questione: Donde viene che noi ci lasciamo andare inopportunaemente, e come possiamo evitarlo?

"Risposta: Avviene veramente di lasciarsi andare in maniera non conveniente allorché l'anima è più tiepida verso Dio e verso il ricordo di Dio, e anche quando l'ha assalita la dimenticanza dei giudizi di Dio. Ma questo lo possiamo evitare se cercheremo di avere un pensiero degno di Lui e se rivolgeremo i nostri desideri al compimento della sua volontà, secondo colui che disse: **"Non concederò sonno ai miei occhi, né quiete alle mie palpebre, né requie alle mie tempia, finché non troverò un luogo per il Signore e un'abitazione per il Dio di Giacobbe"** (Sal 131, 4-S) (PA 55, 1-4)

Se si compie ogni azione alla presenza di Dio, con retta intenzione e desiderio di piacergli, non si cade nella tentazione di cercare la propria gloria e la lode umana:

"Sessantesima questione: Come evitare il pericolo di piacere agli uomini e di procurarsi la loro lode? "Risposta: E' bene aver per certo che Dio ci è presente e avere una ben ferma sollecitudine di piacere a Dio, e nello stesso tempo sforzarsi di possedere un grande desiderio di tutte le beatitudini promesse dal Signore. " (PA 60, 1-2)

La memoria di Dio - dice Basilio - è *"ameteòriston"*, cioè custodia dal pericolo della dissipazione, dell'instabilità della mente che facilmente si insinua nell'ozio e nelle occupazioni vane:

"Trentaquattresima questione: Come mai vaga di qua e di là la nostra mente, e pensieri di diversa specie vengono al nostro cuore? E come ci possiamo correggere da questi inconvenienti?

"Risposta: La mente vaga qualche volta anche per l'ozio quando non ci occupiamo in azioni del tutto utili; ma, adagiata nella remissività e nella sicurezza, non pensa alla presenza di Dio, che scruta i cuori e le intimità dell'animo. Se veramente pensasse queste cose farebbe quanto è stato detto: **"Avevo sempre il Signore presente dinanzi a me, perché egli è alla mia destra, affinché io non sia smosso"** (Sal 15, 8). Chi agisce così o in modo simile, non andrà mai vagando qua e là, né avrà il tempo di attendere a vani pensieri, né di pensare alcuna cosa che non riguardi il bene della fede o qualche utilità dell'anima. Quanto più poi non avrà l'ardire di pensare niente che sia contro Dio, o che a Lui non piaccia. " (PA 34, 1-7)

Pensare a Dio in ogni momento è invece vivere in atteggiamento di incessante preghiera di lode:

"Centonovesima questione: E' possibile che un uomo ottenga che in ogni tempo e luogo la sua mente non vada vagando, o come può avvenire ciò?

"Risposta: Che è possibile lo dimostra colui che afferma: **"I miei occhi sono sempre rivolti al Signore"** (Sal 24, 25). E di nuovo: **"Avevo sempre il Signore dinanzi a me, perché egli è alla mia destra affinché io non sia smosso"** (Sal 15, 8). Come poi sia possibile lo abbiamo già detto, e cioè se non concederemo dell'ozio alla nostra anima, ma in ogni momento pensiamo a Dio, alle sue opere, ai suoi benefici e ai suoi doni, e tutto ciò meditiamo sempre nella lode. e nel ringraziamento, come sta scritto: **"Cantate con arte"** (Sal 46, 8). (PA 109, 1-5)

Alla luce di questi passi della Regola di Basilio, il primo gradino della scala dell'umiltà nella RB riceve speciale rilievo nella sottolineatura della necessità di fuggire la dimenticanza di Dio, di ricordare in ogni momento i precetti divini, di coltivare il timore di Dio e di vivere sempre sotto il suo sguardo per tenersi lontano del peccato e dall'ostinazione nella propria volontà.

Anche nel Capitolo 5 sull'obbedienza, Benedetto ricorda che *"Dio vede nel cuore"* (RB 5, 18) e perciò l'obbedienza va compiuta non solo esteriormente, ma con l'intimo adesione dello spirito senza mormorazioni. L'attenzione alla presenza di Dio e al suo sguardo, la vigilanza, il santo timore del suo nome devono ispirare tutta la condotta secondo la RB: di qui l'atteggiamento di ascolto indicato già nel primo versetto del prologo e il ricorrere incessante dell'ammonizione di "ricordare" la parola di Dio come norma e guida di condotta rivolta all'abate (Capitoli 2 e 64) e al cellerario (Capitolo 31): L'intimo senso di riverenza

davanti a Dio anima anche il capitolo dedicato all'oratorio - *"tutti escano in assoluto silenzio, mantenendo il rispetta dovuto a Dio"* (RB 52, 2) - e quello dedicato all'ospitalità - *"si adori negli ospiti il Cristo che viene accolto"* (RB 53, 7). La santa consuetudine di vivere sotto lo sguardo di Dio trasfigura tutta la persona: anche l'atteggiamento del corpo lascia trasparire l'umile adorazione e il santo timore di Dio. Così S. Benedetto descrive il dodicesimo grado della scala dell'umiltà:

*"Il dodicesimo gradino di umiltà si sale quando il monaco non solo custodisce l'umiltà nel suo cuore, ma la manifesta a chi lo osserva anche con il suo atteggiamento esteriore: durante l'ufficio liturgico, in oratorio, in monastero, nell'orto, per via, nei campi e in ogni luogo, seduto, in piedi o in cammino, tenga sempre il capo chino e lo sguardo rivolto a terra, e consapevole del suo essere peccatore si senta come chi sta per comparire davanti al terribile giudizio di Dio, ripetendo continuamente in cuor suo le parole che il pubblicano del vangelo pronunciò con gli occhi fissi a terra: **"Signore, io non sono degno, io peccatore, di alzare lo sguardo al cielo"** (Lc 18, 13) e, assieme al profeta: **'Mi sono abbassato e umiliato fino all'estremo'** (Sal 37, 7). (RB 7, 62-66)*

A. de Vogüé¹⁸ nota che si può cogliere un parallelismo tra questo passo della RB e l'ottantaseiesima questione del *Parvum Ascetikon* di Basilio, in cui si sottolinea il trasparire del senso della presenza di Dio dall'aspetto e dal comportamento esteriore degli anziani, cosicché il solo vederli edifica coloro che iniziano il cammino monastico:

"Quelli che sono già avanzati nell'assiduità delle opere di Dio came devono ammaestrare ed educare quelli che da poco sono entrati?"

"Risposta: Se sono ancora forti nel corpo per il fatto che prestano senza pigrizia e con prontezza a tutti gli uffici loro affidati, sono di edificazione per i neovenuti e danno loro un esempio utile a ogni avanzamento. Se poi sono piuttosto deboli corporalmente, saranno altrettanto utili a loro mostrando di avere e pensare la presenza di Dio in tutti i loro atti e movimenti, come anche nell'aspetto. " (PA 86,1-3)

Un'evidente sintonia si percepisce poi nei passi di Basilio e di Benedetto che descrivono la reverenza e il raccoglimento dinanzi a Dio durante la preghiera. Dice Basilio:

"Centottesima questione: Came potremo ottenere di non andar vagando con i nostri sentimenti durante l'orazione?"

"Risposta: Con la certezza di essere davanti agli occhi di Dio. Se uno vede e parla con un suo giudice o superiore, non si crede lecito di vagare con gli occhi e guardare altrove, mentre quello parla, quanto meno chi si avvicina a Dio non deve muovere gli occhi del cuore, ma essere ben attenta verso colui che scruta le profondità del cuore? Cosicché adempirà quanto sta scritto: "Alzando le mani pure senza ira e discussione" (1 Tm 2, 8). " (PA 108, 1-5)

e, analogamente, S. Benedetto:

*"Noi crediamo che Dio sia presente ovunque e che "in ogni luogo gli occhi del Signore scrutano i buoni e i malvagi" (cfr. Pr-15, 3), e di questo dobbiamo essere assolutamente certi soprattutto quando partecipiamo all'ufficio divino. Ricordiamoci sempre, perciò, di quanta dice il profeta: **"Servite il Signore con timore"** (Sal 2, 11), e **"Cantate inni con arte"** (Sal 46, 8), e ancora **"A te voglio cantare davanti agli angeli"** (Sal 137, 1). Riflettiamo dunque su come dobbiamo comportarci al cospetto della divinità e dei suoi angeli, e quando partecipiamo all'ufficio divino il nostro animo sia in armonia con la nostra voce. "(RB 19, 1 - 7)*

"Se quando vogliamo presentare qualche richiesta ai potenti non osiamo farlo se non con umiltà e reverenza, con quanta maggiore umiltà e sincera devozione dobbiamo supplicare il Signore Dio dell'universo. " (RB 20, 1 - 2)

Entrambi i legislatori monastici, parlando della memoria di Dio e della vigilanza nel vivere alla sua presenza delineano la dimensione escatologica di quel dono dello Spirito che è il timore di Dio, ma

indicano come centro e come vertice dell'itinerario, l'amore, *"desiderio ardente, inappagabile e permanente di piacere a Dio,"* dice Basilio, *"amore di Dio che è perfetto e che scaccia il timore,"* dice Benedetto.

La quattordicesima questione di Basilio e la conclusione del capitolo 7 della RB ci fanno intendere che lo slancio di amore che orienta verso Dio è non solo il frutto di un cammino di ascesi, ma la forza di attrazione che fa nascere nell'uomo il desiderio di percorrerlo e, soprattutto, la gioia di chi si lascia afferrare dall'amore di Cristo e guidare dal suo Spirito verso il riposo filiale del cuore nella tenerezza del Padre.

Ecco i passi citati sopra:

"Quattordicesima questione: Chi serve Dio quale affetto deve avere? E anche questo stesso affetto in che cosa consiste?"

*"Risposta: Affetto o animo buono ritengo che si abbia quando vi è in noi il desiderio ardente, inappagabile e permanente di piacere a Dio. Un tale affetto si mette in atto mediante la ricerca, cioè quella scienza, con la quale possiamo vedere e contemplare profondamente la magnificenza della gloria di Dio, mediante i pensieri pii e puri, e il ricordo delle cose buone donate a noi da Dio, e dal loro ricordo sgorga nell'animo l'amore del Signore Dio suo, cosicché lo ami con tutto il suo cuore, con tutta la sua anima, e con tutta la sua mente, secondo qual tale che diceva: **"Come il cervo anela alla fonte dell'acqua, così l'anima mia anela a te, o Dio"** (Sal 41, 2) Con questo affetto dunque si deve servire il Signore, e così si adempirà ciò che è stato detto dall'Apostolo: **"Chi ci separerà dal amore di Cristo? La tribolazione? O l'angustia? O la spada, ecc."** (Rin 8, 35) (PA 14, 1-5)*

"Dopo aver salito tutti questi gradini dell'umiltà, il monaco giungerà a quell'amore di Dio che è perfetto e che scaccia il timore. Grazie a questo amare, tutto ciò che prima osservava per paura, ora comincerà a compierlo senza alcuna fatica, quasi naturalmente, come per abitudine, non più per timore della geenna, ma per amore di Cristo, per abitudine stessa al bene e per il gusto delle virtù. Tutto questo il Signore si degnerà di mostrare, attraverso lo Spirito Santo, nel suo operaio ormai purificato da vizi e peccati. " (RB 7, 67-70)

A ogni battezzato è indicata una via verso la libertà interiore, verso la pace e la gioia, verso la pienezza di significato della vita e la realizzazione della vocazione ultima dell'uomo: vedere Dio e godere della verità, della bontà e della bellezza, di cui, magari inconsciamente, ogni cuore ha nostalgia e desiderio. Fuggire la distrazione e la superficiale dimenticanza e serbare con amore la memoria di Dio è quindi un itinerario affascinante e fecondo.

NOTE:

¹ J. GRIBOMONT, *Sed et Regula sancti patris nostri Basili in Benedictina* 27 (1980), pp. 27-40.

² L. BOUYER, *La spiritualità dei Padri*, tr. it., Bologna, (1968), p.268.

³ A. DE VOGUE, *De la Règle de saint Basile à celle de saint Benoît in Collectanea Cisterciensia* 51, (1989), pp. 298-309.

⁴ A. DE VOGÜÉ, *art. cit.*, p. 299.

⁵ J. GRIBOMONT, *Les Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament in Studia Patristica II* (1957), pp. 416-26.

⁶ PG 36, 536 b, citato in G. TURBESSI, *Regole monastiche antiche - Studium*, (1990), p. 137.

⁷ J. GRIBOMONT, *Histoire des textes des Ascétiques de saint Basile*, Louvain, (1953).

⁸ L. LEBE, *Saint Basile -Note à propos des règles monastiques*, in *Revue Bénédictine*, 76 (1966), pp. 116-9).

⁹ G. TURBESSI, *op. cit.*, p. 138.

¹⁰ *Ibid.*, p.138.

¹¹ A. DE VOGÜÉ, *art cit.*, p.203.

- ¹² A. DE VOGUE, *Entre Basile et Benoît – l'Admonitio ad filium spiritalem* du Pseudo-Basile in *Regulae Benedicti Studia* 10/11 (1981.82) pp. 19-24.
- ¹³ J. GRIBOMONT, *La preghiera secondo S: Basilio* in C. VAGAGGINI, G. PENCO, *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, EP, (1964) p. 389.
- ¹⁴ G. TURBESSI, *Basilio-ParvumAscetikon, questione 2*, in *Regole monastiche antiche*, in *Studium*, (1990), p. 153 (le citazioni che seguiranno saranno tratte da questa stessa opera).
- ¹⁵ GREGORIO NISSENO, *Omellerie sulle Beatitudini*, 6, (PG 44,1270).
- ¹⁶ BASILIO DI CESAREA, *Lo Spirito Santo*, Città nuova, (1993), p. 119.
- ¹⁷ A. DE VOGUÉ, *La Règle de Saint Benoît*, SC IV, (1971), pp. 307-8.
- ¹⁸ Ibid., p. 308.

LE REGOLE DEI MONACI DI LERINS

15 novembre 1999

Valerio Cattana OSB

Cominciamo col dire che la pronuncia del nome di queste isole, vicine a Cannes, in Francia, dovrebbe essere con la 's', secondo la pronuncia locale.

Sono delle isole bellissime, dal punto di vista della loro bellezza naturale, e ricchissime dal punto di vista storico.

Parliamo delle regole monastiche di Lérins, perché il nostro tema generale è la tradizione monastica e le regole monastiche che hanno preceduto quella di San Benedetto. Come già sappiamo, San Benedetto non sta all'inizio di una tradizione, ma piuttosto al termine di una tradizione di monachesimo orientale e occidentale, che lo precede. E' nella primitiva comunità dei primi cristiani che si trova il germe del monachesimo, perciò è proprio questa comunità che rimane sullo sfondo di tutte le regole monastiche.

Il fondatore dell'abbazia di Lérins è Sant'Onorato, nato verso 365-70, da una famiglia aristocratica, consulare, pagana, della Gallia. Onorato si convertì assai giovane al cristianesimo, e si imbarcò per l'Oriente insieme al fratello, Venanzio, e al loro maestro spirituale, Caprasio, per conoscere il monachesimo orientale. Sarebbe questo un desiderio ancora oggi valido, un tema pienamente attuale, richiamato dal nostro papa Giovanni Paolo II, per esempio nel documento Orientale lumen (1995): il monachesimo orientale, anche per la causa del ecumenismo, è una fonte spirituale perenne.

Venanzio muore in Grecia, e Onorato con Caprasio e probabilmente altri compagni tornano in Francia, dove, con l'incoraggiamento del vescovo di Fréjus, si stabilisce sull'isola che ora porta il suo nome, l'Isola di Sant'Onorato. Era disabitata, come narra la leggenda, perché infestata da serpenti velenosi. Il monastero fu fondato tra il 405 e il 410, più di un secolo prima di San Benedetto.

Successivamente la vita che vi si svolgeva fu codificata nella Regola dei quattro padri, probabilmente la prima del genere in occidente. Nel 428, Onorato dovette lasciare il monastero: lo reclamavano dagli abitanti di Arles, che lo volevano come vescovo. E là morì nel 430. Il suo esempio, però, aveva dato grande impulso al monastero che ebbe nei V e VI secoli le sue presenze più celebri.

Affluirono a Lérins monaci di forte personalità, di spiritualità intensa e di grande cultura, che contribuirono efficacemente all'evangelizzazione, elaborarono nuove forme di dottrina e diffusero l'ideale monastico. Quasi tutte le diocesi provenzali ebbero fra i loro primi vescovi monaci di Lérins. Il celebre simbolo di fede trinitaria "Quicumque vult salvus esse", detto erroneamente di Sant'Anatasio, ebbe origine a Lérins; lì può nascere perché esiste un tessuto di vita cristiana che viene fortemente rielaborato, cosicché, alla fine, può esprimersi con una sintesi sigillata in questa formula.

San Cesario, vescovo di Arles, pur non appartenendo alla comunità di Lérins, scrisse una regola monastica in cui fissò la struttura dell'ufficio divino secondo il modo in cui si celebrava a Lérins. Lérins, del resto, contribuiva in modo decisivo alla trasformazione della Provenza in terra cristiana.

Nei secoli successivi, le trasformazioni politiche ed economiche della regione sotto l'influsso dei Saraceni portarono alla decadenza. Noi conosciamo questo periodo solo attraverso documenti assai posteriori, che narrano di eventi veramente tragici.

Esiste in edizione critica la Regola dei quattro padri, a cui abbiamo accennato sopra: riporta il testo nella sua forma millenaria, latina, e la traduzione italiana a fianco, con l'apparato critico. La conoscenza della collocazione storica e geografica delle regole di Lérins, e della loro interazione si deve agli studi soprattutto dei benedettini Adalbert de Vogüé e Jacques Neufville, studiosi benedettini dell'abbazia francese de la Pierre-qui-vire, e anche a quelli di Ansgar Imundo, studioso benedettino catalano dell'abbazia di Montserrat. In particolare, Adalbert de Vogüé, con paziente e acuta analisi, ha evidenziato che tali regole presentano una lo sviluppo dell'altra.

Vorrei descrivere brevemente il contenuto delle regole in questione.

Partiamo dunque da quella che è in certo modo capostipite, ossia la Regola dei quattro padri.

A prima vista, la Regola dei quattro padri, scritta grosso modo tra il 400 e il 410, non ha nulla di gallicano: gli autori portano nomi tipicamente egiziani. Gli autori che dialogano in queste regole sono. Serapione, Macario, Pafnuzio e un secondo Macario, probabilmente da identificare con il primo. Nessun elemento nella Regola farebbe pensare che sia stata scritta da una comunità che viveva su una piccola isola. Indizi precisi, però, ci consentono di ritenere che la Regola è stata scritta proprio a Lérins. E de Vogüé ha addotto tutta una serie di argomentazioni stringate, che ci garantiscono che questa Regola - nonostante il suo colorito, specialmente per quanto riguarda gli autori, di tipo orientale, egiziano - è una regola di contenuti occidentali che, per varie motivazioni, è collocabile a Lérins, nonostante le apparenze.

D'altronde, Fausto di Rietz, testimone assai qualificato dell'epoca, dice che questa regola ha un tono decisamente egiziano, ma è nata a Lérins.

I discorsi di cui si consta la Regola sono quattro, ma i nomi dei loro autori sono solo tre: Serapione, Macario, Pafnuzio. Viene nominato un secondo Macario, ma pensiamo che si tratti della stessa persona del secondo padre nominato. Possiamo ipotizzare che Serapione sia il nome assegnato al vescovo di Fréjus, Leonzio, che accolse Onorato nella sua diocesi. Pafnuzio potrebbe essere Onorato stesso, e Macario, il suo consigliere e guida spirituale, Caprasio. Ecco i nomi dei personaggi, scelti a motivo del fascino che esercitava l'Oriente, particolarmente l'Egitto, luogo di nascita del monachesimo - pensiamo ad Antonio, a Pacomio, i grandi nomi che stanno alle origini del monachesimo - nomi che danno così prestigio a questo testo.

Riuniti in una specie di sinodo, i tre padri si sono divisi gli argomenti da trattare. Serapione, afferma che ormai tutti i fratelli che vivevano dispersi nel deserto devono abbandonare la desolazione dell'eremo e il terrore dei mostri ostili - sono questi elementi che richiamano le descrizioni di come si presentava Lérins allorché vi sbarcò Onorato - sotto la direzione di un superiore. Notate che anche qui non si parla di "monaci", ma di "fratelli", come nei testi monastici di Basilio.

Macario, il secondo padre, che verrà nominato di nuovo al quarto posto, espone le qualità del superiore. Vediamo delinearsi un certo ordine nell'esposizione: dapprima si afferma che i fratelli devono unirsi attorno a un superiore, quindi si discorre delle qualità che questi deve avere. Queste annotazioni sono elementi familiari a chi conosce la Regola di Benedetto. San Benedetto non avrà avuto in mano la Regola dei quattro padri di Lérins, ma l'eco di questa esperienza monastica è arrivata dentro la RB.

Il superiore, secondo Macario, dev' essere severo e buono nello stesso tempo - San Benedetto dice che l'Abate deve "miscens temporibus tempora blanditiis terroribus", ossia, secondo le circostanze usare ora la fermezza di un padre e la dolcezza di una madre. La regola traccia le linee fondamentali secondo le quali il superiore deve governare, e accogliere ospiti e postulanti. Si stabilisce una distinzione a secondo che il postulante sia ricco o povero, ma l'accento è sempre sull'umiltà. A chi bussa al monastero non viene concesso un facile ingresso, come poi registrerà anche San Benedetto nella sua Regola: si vuole verificare se chi bussa alla porta del monastero cerchi veramente Dio, o non piuttosto qualcosa d'altro. Vedete come anche il discernimento sulla vocazione nasce da una storia, dall'esperienza forte dell'accoglienza in monastero.

Pafnuzio, il terzo di questi padri, stabilisce l'orario della giornata, una realtà importante nella vita del monaco. Un solo pasto al giorno, all'ora Nona, ossia a metà pomeriggio; tre ore di lettura all'inizio della giornata, e sei ore di lavoro.

Macario, il quarto padre, ma che probabilmente si identifica con il secondo dello stesso nome, riprende, poi, la parola per esaminare casi specifici: per esempio, il trasferimento dei monaci - e qui si vedono chiarissimamente dei punti di contatto con la Regola di San Benedetto - o l'ammonizione a motivo delle colpe. Anche a questo riguardo San Benedetto avrà tutta una casistica su come atteggiarsi di fronte a un monaco fragile. Poi Macario tratta delle parole inutili, le facezie, di cui San Benedetto dice : "aeterna clausura damnamus", non devono entrare nel linguaggio del monaco.

Abbiamo quindi, all'inizio e alla fine di queste regole, l'obbedienza e il silenzio, valori che sono presenti, insieme all'umiltà, nella Regola di San Benedetto, in Cassiano e nella *Regula Magistri*, che sono fonti alla quali San Benedetto ha attinto.

Così vediamo come attraverso questi quattro Padri (che poi sono tre) ci si presentano vari aspetti della vita monastica: la figura dell'Abate, la struttura della giornata di preghiera e di lavoro, la prudenza e il discernimento con cui si accoglie chi bussa alla porta del monastero per entrare, le virtù basilari (=l'obbedienza, l'umiltà, il silenzio), che ritroviamo in San Benedetto. Si intuisce che questo materiale, frutto dell'esperienza avvenuta su questa isola, farà parte delle fonti alle quali attingerà San Benedetto nella riformulazione fatta, con il suo caratteristico equilibrio, della sua Regola.

Vale la pena di soffermarci un poco sull'orario della giornata monastica, che assomiglia molto a quella dell'*Ordo monasterii* agostiniano; tra tante presenze del monachesimo prima di San Benedetto sappiamo tutto quello che ha dato al monachesimo Sant'Agostino. In entrambi casi si digiuna fino all'ora nona, si dedicano tre ore alla lettura e sei al lavoro, differenza di Agostino, però, Pafnuzio, uno dei quattro Padri, colloca la lettura all'inizio della giornata, quale primizia offerta a Dio. Ci troviamo di fronte a una certa sperimentazione per cercare il modo migliore in cui il monaco possa più facilmente trovare il Signore.

Sei ore di lavoro: sono molte se ci rapportiamo al primo monachesimo della Gallia, a Marmoutier, per esempio, dove si rifiutava il lavoro manuale. Forse legata a questo punto è l'insistenza con cui si mettono i monaci in guardia contro la mormorazione. Forse il fatto di aver inserito, in un ambito molto poco portato al lavoro come l'ambito francese, una forte richiesta di impegno e fatica - che doveva tornare assai sgradita - portava alla mormorazione, per cui questa insistenza contro di essa è legata a questo inserimento massiccio di lavoro nella giornata del monaco. Si trattava di sei ore di lavoro manuale, che si cumulavano ad un'altra serie di impegni all'interno della comunità, per

esempio, per la gestione del monastero: il tempo dedicato al lavoro, complessivamente, era molto di più di sei ore; poi bisognava aggiungervi le ore di preghiera, anche queste di impegno e fatica.

Questo dato però può spiegare la prosperità di cui sembra aver goduto la grande comunità di Lérins. Altrove, invece, l'assenza di attività materiale tendeva a favorire l'instabilità dei monaci, e soprattutto non garantiva loro le risorse necessarie per lo sviluppo.

Si capisce allora come San Benedetto, nella Regola, abbia insistito sul lavoro, sull'eventuale necessità di impegnarsi nel lavoro dei campi, senza scoraggiarsi, per guadagnarsi da vivere, lavorando con le proprie mani, giustificandola con la tradizione dei primi apostoli.

Verso la fine dell'ultimo intervento, sembra di capire che le raccomandazioni di Macario non sono più rivolte a un superiore unico, ma un gruppo di responsabili.

Verso 427, Onorato, il fondatore, divenne vescovo di Arles, allora capitale della Gallia. Il suo successore fu Massimo. Caprasio era ancora in vita e manteneva la sua funzione di padre spirituale della comunità. Probabilmente in questo momento fu scritta la Seconda regola dei padri, nel 427 c., regola nata anch'essa a Lérins. Gli autori furono presumibilmente Onorato, Caprasio e Leonzio, vescovo di Fréjus, che aveva insediato sia Onorato che Massimo. E' probabile che vi contribuissero altri personaggi: lo stesso Massimo e il diacono Vigilio, che redasse gli atti di tale riunione.

Questa regola è molto breve, circa ottanta righe, ma presenta evidenti novità: all'inizio, l'accento è spostato dall'obbedienza alla ricerca dell'unanimità tra fratelli. Mentre la prima regola si limitava ad una concezione verticale, presentava la comunità nei suoi rapporti con il superiore, ora si sviluppa la dimensione orizzontale dei rapporti di carità tra fratelli. Il vocabolo "caritas", assente nella prima regola, appare qui, invece, fin dalle prime righe.

Queste regole tendono a integrarsi l'una con l'altra, finché si arriva a San Benedetto, che farà di tutta questa esperienza una sintesi equilibrata, saggia.

Alla fine della Regola, con una nuova insistenza, si riprende ancora l'argomento del silenzio, con una decisa condanna di tutte le parole inutili, che impediscono di pensare continuamente al Signore. Non abbiamo informazioni precise riguardo all'Ufficio divino, ma sappiamo che era molto lungo, tanto da richiedere in compenso una riduzione della lettura privata, che qui viene per la prima volta chiamata "meditatio".

Può essere interessante notare che in questa seconda Regola si menzionano "i monaci che sono nel monastero e quelli che sono nelle celle": è quindi verosimile che qui, come altrove, si fossero impiantati degli eremi in prossimità del cenobio.

Vediamo allora queste differenziazioni di struttura. San Benedetto sceglie senz'altro la forma cenobitica - "la fortissima stirpe dei cenobiti" - avvalendosi, però, di questa tradizione precedente, ossia considera adotta per il monachesimo la forma cenobitica insieme a presenze eremitiche. Dice infatti che quando uno si è allenato dal combattimento in comunità, sarà capace di stare da solo. E questo è saggio: non si sceglie l'eremitismo per fuggire la comunità, occorre invece combattere i nostri difetti, a fianco a fianco con i nostri fratelli.

La tradizione di Lérins si prolungò nel tempo attraverso personalità di rilievo (come i già menzionati Cesario d'Arles, Fausto di Rietz), formatesi a Lérins, o comunque nella sua sfera di influenza, e in seguito insigniti d'incarichi di prestigio, quale la dignità vescovile.

Per completare il panorama del monachesimo della Gallia, animata da fervore spirituale, e più specificamente monastico, vorrei accennare ad altre regole, che si formavano su questo sfondo geografico e cronologico. Regole che hanno avuto certamente origine all'interno dell'isola di Lérins sono la Regola dei quattro padri e la Seconda regola dei padri, ma esiste una rete di altre regole che in qualche modo fanno riferimento a questa precedente esperienza. Una di queste è la Regola di Macario, anche se non è così strettamente legata a Lérins, come sono le prime due.

La Regola di Macario, menzionata nel 510, fu probabilmente redatta a Lérins durante il difficile abbaziale di Porcario (ecco un altro nome egiziano), forse dall'abate stesso. Qui, come nella Regola dei quattro padri il nome è fittizio, ma dava prestigio. Il testo certamente non è una traduzione dal copto o dal greco; è stata redatta in latino.

I temi sono quelli fondamentali di tutte le regole:

esortazione alla carità reciproca, al silenzio, norme per l'ammissione in comunità e per la correzione delle colpe, una casistica disciplinare che ci suggerisce, da una parte, di pensare ad una società più violenta attorno al monastero - il potere infatti era ormai passato ai barbari - e dall'altra, a un cedimento nel rigore strettissimo delle prime regole. La pratica del digiuno quotidiano è ridotta al mercoledì e venerdì.

Da questa regola dipende la Terza regola dei padri, assai breve e che risale, sembra, a una compilazione del Concilio di Clermont, nel 535. Si tratta di una regola assai pragmatica, priva di

considerazioni spirituali e di citazioni bibliche. Solitamente le regole monastiche presentano un vero florilegio biblico; l'abbiamo visto a proposito delle cosiddette regole di San Basilio.

Essa insiste sulla necessità di escludere le donne dal monastero, di uscire il meno possibile, e mai soli; e, a differenza di quanto stabilito nelle altre regole, nella Regola di San Benedetto per esempio, stabilisce che l'Abate mangi con la comunità. Per San Benedetto, l'Abate deve mangiare sempre con gli eventuali ospiti. E l'Abate coglie così l'occasione per correggere i comportamenti irregolari ed esortare alla virtù.

Ancora collegata alla tradizione lériniana, la Regola orientale, contenente estratti dalla Regola di Pacomio, tradotta da San Girolamo, e dalle regole di Lérins. Il testo è ascrivibile all'anonimo autore della Vita dei padri del Jura, che è un altro ambito geografico tra la Francia e la Svizzera, culla di monachesimo pre-benedettino. Se si collega a regole monastiche del passato, la Regola orientale anticipa anche dei dettami della Regula magistri, alla quale ha attinto San Benedetto.

L'immagine di un Medioevo monastico interamente benedettino appare un luogo comune errato. E nemmeno possiamo immaginare questo monachesimo sulla base di quanto conosciamo del più organizzato monachesimo di epoca posteriore. La vita monastica non era codificata in nessun modo; i primi gruppi di asceti si formavano per iniziativa di ricchi privati come i vescovi, i membri della famiglia reale o della corte, o personaggi dotati di un particolare carisma spirituale, si sviluppavano in comunità ordinate, o si dissolvevano alla morte del fondatore.

C'era anche un filone anarchico, sempre deplorato, ma ancora presente ai tempi della Regola di Benedetto: i monaci girovagli. San Benedetto parla di quattro tipi di monaci, tra i quali si trovano i girovagli. Essi si spostavano soli, o due o tre insieme, e facevano di questa forma di sradicamento la base della loro esistenza monastica. E anche là dove la comunità era stabilizzata, rimanevano però anche altre forme alternative di monachesimo in libertà, ad esempio, in isolamento.

D'altronde, non abbiamo elementi concreti che ci permettono di costruire la vita quale veramente si svolgeva in queste comunità che, lentamente, in modo non rettilineo, cercavano di approdare a un assetto stabile. Né queste regole sembrano avere la pretesa di organizzare la vita comune in ogni suo dettaglio. Sono brevi; incomplete per quanto riguarda tutte le esigenze di una comunità, e inadeguate nell'aspetto disciplinare. Sono più adhortationes che testi legislativi, e in effetti tutte queste regole venivano continuamente utilizzate per intero o in compilazione come lettura comunitaria. C'è, dall'altra parte, un elemento da tener sempre presente, se vogliamo veramente capire la funzione che questi testi avevano nella mente del fondatore. Esse sono in genere sentite come complementi alla

vera, indiscussa regola che deve ispirare tutti gli atti del monaco, ossia, la Bibbia. La vera regola è la Bibbia e il vero monaco è il cristiano, il battezzato, colui che prende consapevolezza del suo battesimo in tutte le sue dimensioni.

Vorrei accennare ad altri centri monastici di questi secoli poco noti.

A parte il già menzionato Marmoutier, fondato da San Martino, e Ligugé, dove il Santo visse per diversi anni, abbiamo notizie di quattro monasteri con annessi eremi nelle isole Ieres, anch'esse sede di un primitivo stazionamento monastico, vicino a Marsiglia. E nella città stessa di Marsiglia, nella parte antica, troviamo l'antichissimo San Vittore, dove è sepolto Cassiano, colui che portò in occidente tutta l'esperienza del monachesimo orientale.

Un altro centro monastico importante è nel Jura, con i monasteri di Condat e Laucone, della prima metà del V secolo, precedente quindi a San Benedetto: si tratta di monasteri fondati ed eretti dai fratelli Romano e Lupicino e poi da Eugendo. In seguito la comunità maschile diede origine a Romainmôtier, ora in territorio svizzero. Nella stessa regione fioriva il monastero femminile di La Balme, fondato da una sorella di Romano e Lupicino. Le comunità del Jura erano in stretto rapporto con Agaune, anch'esso in territorio svizzero, sopra la tomba dei martiri della legione tebana, dove si instaurò per la prima volta in occidente la pratica della laus perennis, che ritroveremo in seguito a Cluny.

INFLUSSI DEL MONACHESIMO ORIENTALE SU S. BENEDETTO

22 novembre 1999

Guido Dotti, monaco di Bose

Affronterò il tema secondo un taglio non tanto scientifico, di ricerca delle citazioni letterarie dei padri orientali, che si possono ritrovare nella Regola di Benedetto, quanto piuttosto cercando di cogliere come la tradizione monastica precedente a Benedetto, appunto quella dell'oriente, (che a sua volta si differenzia almeno in due - tre filoni), ha influenzato una Regola tipicamente occidentale, quella di Benedetto, e che aveva come fonte di ispirazione prima un'altra regola occidentale, quella del Maestro. E' difficile risalire con certezza storica, scientifica, individuare quali fonti orientali sono arrivate a Benedetto, o mediate dalla Regola del Maestro, oppure quante sono delle semplici ricorrenze comuni del monachesimo antico, senza che necessariamente ci fosse un'ispirazione specifica, una citazione specifica.

E' un tema importante perché l'influenza orientale sulla Regola di Benedetto comporta l'influenza della tradizione orientale su tutto il monachesimo occidentale, come è venuto a svilupparsi dal VI secolo ai giorni nostri. Non possiamo dimenticare che quella di Benedetto, per una serie di motivi, anche esterni - di adozione come unica regola per l'occidente - , ma soprattutto interni, per la sua dinamica interiore, la sua capacità di essere adattata alle diverse circostanze e situazioni, il largo spazio lasciato in essa al discernimento dell'Abate, è diventata "la regola" dell'occidente monastico. La Regola del Maestro invece è scomparsa, senza che possiamo sapere per quanto tempo sia stata vissuta e in quali monasteri – probabilmente dev'essere stata vissuta solo sotto il Maestro stesso a motivo della sua difficoltà di attuazione. Quindi, quando parliamo di queste influenze orientali nella Regola di Benedetto, parliamo anche dell'influenza del monachesimo orientale sul monachesimo occidentale, come ancora lo conosciamo oggi. Giovanni Paolo II ci ha invitato a ripercorrere questo cammino con un testo, la lett. apostolica Orientale lumen, del 2 maggio 1995: in essa ha rimesso in luce il monachesimo orientale come fonte, come sorgente, come punto di ispirazione per il monachesimo e per la vita cristiana nell'occidente.

Nella conclusione della Regola di Benedetto c'è l'aggancio che ci consente di porci oggi l'interrogativo sull'influenza delle regole orientali. Benedetto conosceva il monachesimo dell'oriente. Questo potrebbe non essere scontato senza il capitolo 73, conclusivo della RB:

"Abbiamo abbozzato questa regola perché, osservandola nei monasteri, abbiamo una qualche prova di buone costumi e di inizio di vita monastica. Ma chi vuol camminare velocemente verso la perfezione della vita monastica ha a disposizione gli insegnamenti dei santi Padri, la cui pratica

conduce al culmine della santità. Quale pagina, infatti, quale parola ispirata della Sacra Scrittura non è norma sicura di condotta per la nostra vita, o quale libro dei santi padri cattolici non ci insegna la via diretta per giungere al nostro creatore? E anche le Conferenze dei padri, le loro Istituzioni e le loro Vite, come anche la Regola del nostro Padre Basilio, cos'altra sono se non esempi di virtù per monaci fervorosi e obbedienti. Per noi, invece, monaci rilassati, tiepidi e negligenti, costituiscono motivo di vergogna e rossore.

Quindi, chiunque tu sia che ti affretti verso la patria celeste, metti in pratica (perfice), con l'aiuto del Signore Gesù Cristo, questa Regola così modesta, scritta per i principianti; e così - con l'aiuto di Dio - giungerai a quelle eccelse vette di dottrina e di virtù delle quali abbiamo parlato sopra. Amen." (RB 73)

Così si conclude la Regola di Benedetto. Tra l'altro, si conclude, significativamente, con l'unico altro verbo all'imperativo di tutta la Regola, dopo l'Ausculata dell'apertura (Prol. v. 19): si devono percorrere tutti i settantatré capitoli della Regola prima di arrivare a questo perfice, "metti in pratica", "realizza" tutto quello che hai dovuto ascoltare. Ecco l'importanza che ha nella Regola questo capitolo conclusivo, e quindi anche questo rinvio a qualche cosa che precede la Regola stessa di Benedetto, come fondamento della vita monastica, della conversione, conversio, conversatio, della dinamica stessa della vita monastica.

Benedetto, riconoscendo con gratitudine le sue fonti, e dicendo dove le ha prese, cita nell'ordine tre blocchi di fonti: la Sacra Scrittura, i Padri della Chiesa e i padri del monachesimo. Infatti afferma: "Io ho messo insieme questa semplice regola per principianti; ma, propriamente, quale parola ispirata della Sacra Scrittura, quale libro dei santi Padri cattolici" (= quelli riconosciuti come universali, ortodossi, non degli eretici), "non è norma sicura per una vita retta?" E qui aggiunge un riferimento anche ai padri del monachesimo: "Anche le Conferenze dei padri" (= le Conferenze di Cassiano), "le loro Istituzioni" (= le Istituzioni di Cassiano) "e le loro Vite" (qui il termine è più generico: può riguardare sia alcune Vitae patrum che circolavano, sia gli Apoftegma, i "Detti" dei padri del deserto, che raccontano le vite dei padri) "come anche la Regola del nostro padre Basilio,- cosa sono se non esempi di virtù?"

C'è una gradualità: dal più importante, primordiale, fondante, al più vicino alla comunità. Si va, appunto, dalla Bibbia, dalla Parola di Dio, alla parola dei padri della Chiesa, alla parola e la legislazione dei padri del monachesimo.

Di queste fonti citate più o meno esplicitamente, diremmo che solo Basilio potrebbe essere chiamato un padre orientale, perché Cassiano, colui che ha introdotto il monachesimo in occidente, è un occidentale, un latino, d'origine romena. Anche oggi i romeni ne vanno molto fieri, come i dalmati di Girolamo. Ma il fatto che tra gli orientali è citato Cassiano, ci rimanda a uno strato

ancora più primitivo, profondo, della spiegazione della Regola di Benedetto: ai padri del deserto. Questi sono coloro attraverso i quali Cassiano ha fatto conoscere il monachesimo in occidente. Sia le Conlationes, che le Istitutiones di Cassiano ci parlano delle riunioni formative, ripetute, organizzate le une come *conlationes*, cioè come degli incontri a ruota libera sul monachesimo, domande e risposte di approfondimento, le altre come *itutiones*, cioè come relazioni strutturate per illustrare le istituzioni, gli usi e le regole del monachesimo, regole tratte dal modo di comportarsi dei padri del monachesimo.

Credo che oggi ci sia bisogno di una riscoperta di Cassiano. Troppo in fretta, forse, si è deciso che Cassiano aveva fatto conoscere i padri del deserto, ma con liberi adattamenti, un po' schematizzandoli all'occidentale. In realtà, credo che uno studio approfondito di Cassiano metterebbe in luce una maggior fedeltà di quella che noi ci immaginiamo al modo di vivere, della ricerca di Dio nella vita monastica, tipico dei padri d'oriente.

Benedetto quindi conosce queste fonti orientali, sia, sembra, direttamente, la Regola di Basilio, probabilmente nella traduzione latina di Rufino, sia i Detti dei padri riportati da Cassiano. Questa conoscenza suscita in Benedetto, quando dà forma a una nuova vita monastica, una sorta di consapevolezza dei limiti, suoi propri, cioè di Benedetto stesso, e dei monaci che egli deve formare. Più volte nella Regola tornerà una sorta di nostalgia e di rimpianto, l'affermazione di inadeguatezza dei monaci dei suoi tempi rispetto a quelli che egli dipinge quasi come "veri" monaci: i "veri" monaci – insinua - sono degli altri; noi ci diamo da fare, ma siamo dei mediocri. Questo, che potrebbe sembrare un genere letterario, di chi vuol fare il modesto, di chi vuol farsi umile a basso prezzo, è invece un'intuizione davvero profonda nella sensibilità, nella consapevolezza e nel carisma di Benedetto. E' solo a partire della consapevolezza della bassezza che si può scoprire il carisma di Benedetto, la virtù dell'umiltà e la strada per arrivarci, attraverso le umiliazioni. Questo dato tornerà più volte nella Regola, ed è una delle qualifiche con cui si verifica la vocazione dei novizi : si indaga su come accettano le umiliazioni, gli opprobria, se vi sono solleciti, non solo se li sopportano in qualche modo.

Non ci sono vie speciali, se non quelle di prendere atto di come siamo; non è che dobbiamo fare dei grandi sforzi di abbassamento: ci basta fare uno sforzo di onestà, il guardarci in faccia per vedere come siamo e, se non siamo proprio ciechi, l'umiltà dovrebbe emergere.

Questo è l'atteggiamento di Benedetto, il quale si serve di queste fonti per fissare quasi un punto limite, di zoccolo duro, al di sotto del quale non si può proprio andare, se si vuole ancora dire - con

un minimo di autenticità - che si fa vita monastica. Da lì in poi si può fare di più. Infatti egli scrive di aver steso questa minima regola per i principianti: se qualcuno si sente di camminare oltre, egli lo rimanda direttamente alle fonti; vada ad attingere là dove sono andato io – insisterebbe Benedetto - per fissare questo punto di non ritorno.

Ci sono altri segnali di questa presenza del monachesimo orientale nella Regola di Benedetto, ad esempio, al capitolo 18, v. 25: Benedetto prevede che nei suoi monasteri si dica il Salterio per intero in una settimana; e ribadisce : sappiamo che una volta i monaci lo recitavano in un sol giorno; perciò noi lo dobbiamo pregare tutto intero almeno nell' arco di una settimana.

Questa affermazione è un esempio magistrale del tipo di approccio che Benedetto ha con la tradizione precedente. Egli usa, riprendendo dal Maestro, all'incirca undici capitoli per dire come si deve recitare il salterio: quali salmi, quali letture, in quali momenti della giornata. Finito tutto questo, che norma in un modo che ci può sembrare un po' eccessivo questa disposizione, Benedetto conclude, dicendo espressamente con la discretio che è la forza della sua Regola :

"Se al superiore non piace una tale distribuzione" - su cui ha speso undici capitoli ! – "è libero di stabilirne un'altra, come meglio crede. In questo caso, però, mantenga scrupolosamente la recita di tutti e 150 salmi nel corso di una sola settimana, in modo da cominciare sempre da capo all'Ufficio delle Vigilie della domenica. Infatti, sarebbe prova di una grande tiepidezza nel loro servizio, se quei monaci che non recitassero in un'intera settimana 150 salmi, mentre leggiamo che i nostri padri compivano fervorosamente in un giorno solo quello che noi, tiepidi, riusciamo appena a compiere in una settimana intera" . (RB 18, 22-25)

Quando afferma : "... mentre leggiamo che i nostri padri compivano fervorosamente in un giorno solo quello che noi, tiepidi, riusciamo appena a compiere in una settimana intera" cita ed interpreta il resoconto di un incontro di Cassiano con dei monaci. Precisamente si narra in un apoftegma che due monaci, incontratisi una sera, si sono poi lasciati, ciascuno per andare a pregare, e hanno passato tutta la notte nel recitare il salterio intero, dimenticandosi perfino di mangiare. Non è che l'apoftegma presentasse una norma, una regola per cui tutti gli eremiti dovessero recitare tutto il salterio in un solo giorno; era un apoftegma che, come tutti questi detti, presenta degli episodi o dei personaggi esemplari per far riflettere e stimolare ad una comprensione più profonda degli usi monastici. Ma guai a fermarsi alla lettera di quello che dice! Benedetto, appunto, non si ferma alla lettera; sapeva bene come questo non fosse una regola per gli anacoreti. Però coglie questo esempio di fervore che potrebbe portare a pregare per tutta la notte per stimolare nei suoi discepoli fervore per la preghiera. E perciò prescrive di recitare l'intero salterio almeno in una settimana, chiede di

trovare almeno un settimo di quel fervore. E' un passo della Regola che ci dimostra come Benedetto usa delle sue fonti.

Altro es., al capitolo 40, in cui Benedetto parla in modo un po' rassegnato dell'uso del vino. E' un passo di un'umanità, di una condiscendenza, assieme a una rassegnazione, che è mirabile.

"Avendo già proposto che ognuno ha ricevuto il suo dono da Dio, chi una cosa, chi un'altra, perciò è con qualche scrupolo che fissiamo la razione del vitto per gli altri. Tuttavia, tenendo presente lo stato dei più deboli, pensiamo che a ogni fratello basti mezzo litro circa di vino al giorno" - questa è una traduzione corrente oggi; ci sono state generazioni di esegeti della Regola di Benedetto che hanno cercato di aumentare questo mezzo litro di vino.

"Quelli, però, che con la grazia di Dio possono farne a meno, sappiano che riceveranno un premio speciale. Se, poi, le esigenze del clima, il lavoro estenuante o la calura estiva richiede una razione maggiore, allora lo giudichi l'Abate" - evitando, ovviamente ogni eccesso.

"Veramente," dice qui Benedetto, "leggiamo che non conviene affatto ai monaci bere il vino; tuttavia, poiché oggi non ci si riesce a convincerli di questo, almeno badiamo di non bere fino alla sazietà, ma con parsimonia, perché il vino fa traviare anche i saggi (Sir 19, 2). "Ma se la povertà del luogo è tale da non permettere di avere nemmeno la quantità di vino stabilito, ma molto meno o addirittura niente, i fratelli benedicono Dio e non mormorino; e questo soprattutto raccomandiamo: che non mormorino." (RB 40, 6 ss.)

E probabilmente era con l'intenzione che i fratelli non mormorassero che Benedetto ha concesso quel mezzo litro di vino: perché è più importante che si escluda la mormorazione, che si estirpi questo vizio - peccato per eccellenza del popolo di Israele nel deserto - che non che ci si attenga a una pratica ascetica che rifiuta il vino. Questa è la sapienza e la concretezza occidentale con cui Benedetto si serve di una fonte orientale. Di per sé, si dovrebbe poter fare a meno del vino nella forma di vita monastica (nel contesto della vita sociale di allora, completamente diverso dal nostro, il vino era anche in parte un nutrimento; forniva energia immediata come le nostre merendine di oggi). In una vita monastica si dovrebbe poter farne a meno. Però, piuttosto che osservare esteriormente una legge ascetica fino a se stessa, permettendo poi che si sviluppi un peccato molto più grave, quello della mormorazione, è meglio cedere rispetto a un ideale di monaco che il monachesimo orientale trattteggiava, e acconsentire a quest'uso innovativo, a condizione, però, di non mormorare. E così questo capitolo finisce, con la raccomandazione della non mormorazione estesa ad ogni aspetto della vita dei monaci.

Queste sono quasi le uniche citazioni esplicite di qualche cosa che viene a Benedetto dall'oriente. Altre che troviamo sono mediate da Sant'Agostino, da Cassiano. Ma credo che si possa includere tra le fonti orientali anche il monachesimo pacomiano, conosciuto con ogni probabilità in occidente ai tempi di Benedetto. A questa influenza si può ricollegare l'insistenza sulla vita comunitaria, sul primato della vita cenobitica sulla vita eremitica che troviamo ancora nella Regola di Benedetto.

E' significativo il fatto che Benedetto abbia una stima ideale grandissima per la vita eremitica; la considera qualcosa di più della vita cenobitica. Ma proprio per questo, la esclude quasi dal suo orizzonte dopo averla appena evocata. E ritorna a parlare di quella che è la realtà confacente alla concretezza delle persone che ha davanti, di quella che è la via "normale" in cui si può vivere il monachesimo. In questo Benedetto è erede indubbiamente di Pacomio, probabilmente attraverso Basilio, perché Basilio a sua volta si è ispirato al monachesimo pacomiano. La bellissima domanda e risposta 7 del Grande Ascetikon verte sulla vita eremitica e quella cenobitica, per cui i fratelli chiedono a Basilio quale sia la via migliore, ed egli risponde: "Secondo me, quella cenobitica, perché mi permette di vivere in maggior numero possibile i comandamenti del Signore. Di chi laverò i piedi, di chi mi farò servo, a chi mi farò vicino nel suo bisogno, se vivo da solo?" E' un elogio della vita cenobitica che, credo, andrebbe bene letto non solo ad ogni postulante, ma a chiunque si avvicini ai nostri monasteri, soprattutto a quelli che si affacciano come per guardare dentro, e poi scappano per fare gli eremiti a casa loro. Già i padri del deserto erano molto più cenobitici di quello che si pensa; pur non essendoci vita comunitaria regolare tra loro, i rapporti di maestro e discepolo e i rapporti tra gli anacoreti stessi avevano delle fortissime valenze comunitarie.

La vita eremitica non è la fuga dalla vita cenobitica; non è che chi è incapace di vivere con gli altri riesca a vivere da solo con Dio, anzi! Questa è la grossa intuizione che Pacomio ha avuto nel monachesimo egiziano, che Basilio ha ripreso, e che Benedetto assume dall'oriente, considerando possibili tutti gli elogi della vita eremitica, ma praticamente scoraggiando tutti dall'abbracciarla.

Nel capitolo 1 della Regola, si dice che esistono *“quattro specie di monaci: la prima è quella dei cenobiti, che vivono in un monastero, sotto una regola e un abate; la seconda è quella degli anacoreti, cioè, gli eremiti: costoro, non per un fervore dei principianti nella vita monastica, ma con una lunga prova fatta in monastero, hanno imparato, grazie all'aiuto di molti, a combattere da soli contro il demonio. Così, ben addestrati in mezzo ai fratelli nella lotta spirituale, sono divenuti abbastanza forti per combattere, con l'aiuto di Dio, senza la consolazione altrui, contro i vizi della carne e dei pensieri”*. Non mi sembra un testo molto incoraggiante per la vita eremitica;

comunque, Benedetto la dice possibile: "dopo una lunga prova fatta in monastero". Bisogna essere consapevoli di aver "imparato a combattere da soli, grazie all'aiuto di molti"; e anche una volta che si sia stati addestrati in mezzo ai fratelli, occorre chiedersi se si è abbastanza forti per "combattere, con l'aiuto di Dio" - non con le nostre forze - e "senza la consolazione altrui", cioè il *bonum* del vivere tra i fratelli. Poi ci sono due altre categorie di monaci, tutte e due categorie cattive: la terza categoria, i sarabaiti, e la quarta, i girovaghi. *"Del modo miserabile di vivere di queste ultime due è meglio tacere che parlare; perciò lasciamole da parte e con l'aiuto veniamo ad organizzare il fortissimo genere dei cenobiti"*. Come dire, la vita degli eremiti non si può organizzare, è una chiamata ulteriore del Signore, che egli rivolge a qualcuno che è già cenobita; così è almeno secondo l'orientamento di Benedetto.

I padri del deserto, come dicevo prima, non erano paladini dell'eremitismo, come gli stiliti che vivevano sulla colonna; questi rappresentavano gli eccessi dei padri del deserto, che gli stessi padri guardavano con sospetto, con diffidenza. Non era questa la prassi normale del deserto. Così come c'erano altre forme di eccesso, ad esempio, c'erano quelli che non dormivano mai. Abbiamo una serie di detti molto polemici contro gli 'eroi' dell'ascetismo, contro i primi della classe che non dormivano, o che non lavoravano, perché "bisogna pregare costantemente".

Alcuni monaci vanno a trovare altri monaci poveri che pregavano lavorando, intrecciando canestri. Costoro invitano i nuovi venuti a partecipare al lavoro, ma essi rispondono che non lavorano mai, per darsi invece alla preghiera. Arrivata l'ora di pranzo, nessuno va a chiamarli. Dopo aver pranzato, i primi hanno ripreso a lavorare. Arrivata la sera, qualcuno degli ospiti chiede se in quel luogo non si mangia, e si svela l'enigma: gli altri sì, hanno mangiato, interrompendo il lavoro, ma nessuno era venuto a chiamarli, sapendo che dovevano pregare sempre, e che perciò non mangiavano.

Questi padri del deserto erano quelli stessi che dicevano: "Se vedi un giovane che ha delle visioni e che si solleva da terra, afferralo per i piedi e tiralo giù, che gli fa bene." Un giovane che pensa che, appena entrato nella vita monastica, possa essere già, se non al settimo, ma al quarto cielo, sbaglia grossolanamente. Anzitutto si è chiamati ad essere sotto i piedi dei fratelli; essere sotto i piedi dei fratelli, questo è il luogo normale della vita comunitaria. Ecco allora l'atteggiamento verso questi pretesi campioni dell'eremitismo: il farsi carico di aiutarli a conoscere davvero il Signore. Perseverando nella vita monastica può darsi che assieme ai fratelli che si servono, si scopra che sta servendo il Signore e che, quindi, si abita nella stessa dimora del Signore, ma non per ascesi, ma per discesa. D'altronde i gradini della scala dell'umiltà di Benedetto sono proprio quelli che si salgono scendendo, e quando si arriva al culmine di questa scala – che è una discesa –, si è come il

pubblicano al tempio, non come il fariseo! Altrimenti vuol dire che si è preso la scala in verso sbagliato, in verso mondano, non in verso cristiano.

Questo marcato riferimento alla vita cenobitica arriva a Benedetto attraverso Pacomio e Basilio, e per certi versi tempera un altro aspetto del monachesimo orientale, che era la fuga nella solitudine, ossia la ricerca della solitudine, non necessariamente quella eremitica, ma quella anacoretica, di gruppetti di monaci che - a relativa distanza gli uni dagli altri, per potersi aiutare - vivevano "fuggendo soprattutto gli uomini".

E' diventato famoso, paradigmatico un detto dei padri riguardante Arsenio, che dice: "Arsenio fuggì gli uomini". Questo detto è stato preso come il manifesto dell'atteggiamento di tutti i padri del deserto, come se fosse l'unico possibile secondo loro. In realtà, abbiamo una serie di altri detti che presentano monaci che accolgono costantemente folle di persone, che chiedono una parola: "Abba, dimmi una parola!". E vanno verso l'anacoreta, il quale, è chiaro, ha bisogno di spazi e tempi riservati in cui si ritira in solitudine per avere una parola forte da dire. Ma non rifiuta assolutamente questo dialogo. "Fuggi gli uomini" ha detto lo Spirito ad Arsenio: ma questi era precettore dell'Imperatore; uno che vuole fare vita monastica e che era precettore dell'Imperatore e stava alla corte imperiale, per mettersi in salvo, deve tagliare la corda e fuggire gli uomini. A Pacomio, invece, l'angelo che gli era apparso ha detto: "E' la volontà di Dio che tu serva Dio nei tuoi fratelli". Non sono contraddittori questi detti: si tratta di tirarsi in disparte per qualche cosa, non in assoluto per sdegno verso gli uomini; al massimo, per lo sdegno verso l'Impero e la condizione della corte imperiale.

Benedetto assume questa fuga nella solitudine in una vita comunitaria, per cui si ha quasi l'impressione che il ritirarsi all'interno del monastero rappresenti l'andare nel deserto tipico del monachesimo orientale.

Il monachesimo orientale è però un monachesimo orientale dalle molte sfaccettature. Non dimentichiamo che nel monachesimo basiliano i monasteri erano praticamente nella periferia delle città e servivano a varie funzioni: ostello, ospedale, lazzaretto. Erano una sorte di polmone spirituale e materiale per i bisognosi della città. Poi, alcuni monasteri sono stati inglobati nelle città, ed è rimasto il bisogno di fuggire nella solitudine. Il monastero doveva garantire per la sua stessa struttura quella relativa solitudine che altrove era il deserto a garantire. In occidente non c'è un deserto fisico, uno spazio geograficamente tale che nessuno abbia voglia di andarvi, dove si faccia fatica ad insediarsi, così come c'era in Egitto, in Siria o in Palestina. C'è solamente la steppa della Russia. Nella nostra Europa occidentale, già sovraffollata nei tempi di Benedetto, i cistercensi

cercheranno allora di recuperare del territorio, andando a bonificare là dove nessuno abitava per causa della malaria.

A proposito della struttura monastero, Benedetto assume delle indicazioni che provengono dai padri del deserto, adattandole con grande discernimento. E' all'interno del monastero ormai che si svolge la vita del monaco, all'interno della clausura, da intendere non tanto nel senso canonico con il quale conosciamo oggi il termine, ma nel senso di luogo che favorisce il raccoglimento, come protezione, custodia di un bene: non come ostilità verso l'esterno. Quando possediamo qualcosa di prezioso, cerchiamo di proteggerlo. La clausura è in funzione del fatto che la ricchezza interiore del monastero entri in comunione con l'esterno; non è fine a se stessa. Le mura del monastero non sono fatte per dividerci dal 'di fuori', ma per proteggere ciò che noi abbiamo da dire e da dare fuori o , viceversa, quello che la gente può attingere da noi. Benedetto salvaguarda questo: all'interno c'è una vita fortemente cenobitica, in cui tutto si fa insieme, però... ci sono delle precisazioni.

Un adattamento, secondo me, fondamentale, è che Benedetto, nel prendere la Regola del Maestro, la prolunga con dei capitoli. Se si prende il capitolo 66 della RB, si trovano degli indizi che fanno pensare che un tempo, una qualche regola - se non quella di Benedetto, quella del Maestro, o una stesura precedente della regola di Benedetto - finisse qua. Si legge:

“Alla porta del monastero si ponga un anziano saggio, capace di ricevere una risposta e la cui età matura non gli permetta di andare gironzolando. Abbia la cella accanto alla porta, perché chi arriva trovi sempre qualcuno pronto a rispondere. Appena uno bussa alla porta, o un povero chiama, il portinaio risponda: Deo gratias! o Benedic! Risponda il più presto possibile, con tutta gentilezza, spinto dal fervore della carità.” (RB 66, 1-4)

Questo già ci dice l'atteggiamento di apertura verso chi arrivi alla porta. Il testo prosegue:

“Se il portinaio ha bisogno di aiuto, gli si dia un fratello più giovane. Se è possibile, il monastero sia costruito in modo tale da avere entro le sue mura tutto quanto il necessario: acqua, mulino, orto e officine. Così i monaci non sono obbligati ad andare in giro fuori; cosa questa, che non giova affatto alle loro anime.” (RB 66, 5-7)

Qui vediamo la clausura proposta come protezione delle anime. Infine:

“Vogliamo in fine che la Regola sia letta frequentemente in comunità, perché nessun fratello adduca il pretesto di non conoscerla.” (RB 66, 8) E qui abbiamo l'impressione delle porte che si chiudono: dentro c'è tutto; la Regola è finita, noi siamo dentro; chi è fuori, è fuori. Una chiusura positiva , delle porte, e anche della Regola stessa.

Invece troviamo subito dopo il "Capitolo 67 - I fratelli mandati in viaggio": i fratelli si mettono in viaggio e la Regola riparte. Riparte, e non solo con diverse disposizioni sui viaggi. E' come se Benedetto dicesse: "Sì, c'è come un movimento di sistole e di diastole tra questa chiusura, e l'insistenza sul cenobio, e questa apertura, che non è solo apertura del cuore. E' a questo punto che ritorna il sostrato orientale.

Ci sono degli accenni alla vita "solitaria" anche all'interno del monastero. Si parla della possibilità di prolungare la preghiera se l'ispirazione lo concede; quindi, di non rispettare necessariamente dei tempi. Poi si richiama la cura perché l'oratorio, cioè la chiesa del monastero, sia davvero quello che dice il suo nome, possa essere davvero un luogo dove si può pregare; perciò chi ci va tenga conto che ci può esserci qualcuno dentro, che sta pregando. La lectio divina quindi va fatta sottovoce per non disturbare gli altri.

Ci sono poi due aspetti, di cui uno mi sembra particolarmente importante, e ci rimanda direttamente ai padri del deserto.

I) A proposito della lectio divina, notiamo – non è cosa da poco – che è inserita nel capitolo sul lavoro manuale quotidiano. Si tratta di una lettura che è orazione e lavoro nello stesso tempo. Benedetto dà alcune disposizioni sui tempi da dedicare al lavoro, alla lectio e alla preghiera, e poi dice: *"All'inizio della Quaresima tutti ricevano un codice della Bibbia da leggere di seguito e per intero."* (RB 48, 15. 16) Un 'libro della biblioteca' sarebbe la traduzione più comune: ma la Bibbia, divisa allora in 'codici', era considerata un po' come una biblioteca. *"Nel tempo della lectio siano incaricati uno o due fratelli a girare per il monastero e vedere se ci sia qualcuno accidioso, che stia in ozio e chiacchiere, inutile a se stesso e dannoso agli altri. Se si trova un fratello colpevole, sia rimproverato una prima e una seconda volta; se non si corregge, gli sia inflitto un castigo più duro, in modo che anche gli altri ne abbiano timore. Nessuno poi si accompagni ad altri in ore non consentite."* (RB 48, 17-21)

Ecco il punto importante : si parla della possibilità di un monaco accidioso. Ora, l'accidia è il démon classico della vita anacoretica, della vita eremitica. E' quello che i padri del deserto in particolare chiamavano 'il démon di mezzogiorno'. Noi non usiamo più molto il termine 'accidia', ma sappiamo bene che cos'è: è quel senso di disagio, anche di malessere; il non riuscire a stare in nessun posto, a concentrarsi su nessun lavoro, il girare distrattamente per la casa non combinando nulla. E' come un tarlo che rode dal di dentro la vita spirituale, tipico di chi vive da solo, non essendosi esercitato abbastanza alla vita fraterna; andato, poi, a vivere da solo, viene assalito da quel démon che aveva già scacciato. Si dice nel Vangelo che se un demonio viene scacciato da

una casa, va, ritorna con altri sette peggiori da lui, e se trova la casa spazzata, vi si rientra insieme agli altri sette; e la condizione di quell'uomo è peggio di com'era prima. (cfr. Lc 11, 24-26)

Anche nella giornata di un cenobita che vive tutto insieme agli altri - ai tempi di Benedetto, non c'erano neanche celle individuali per i monaci - ci sono dei momenti in cui uno è solo davanti al Signore. Sono i momenti della lectio divina, la preghiera davanti alla Parola di Dio. In quel momento, Benedetto capisce che il monaco cenobita ha bisogno di un aiuto per vincere il demonio tipico dell'anacoreta. Allora manda dei fratelli per aiutare a vincere questo male dell'anacoreta, il male di chi sente la propria vita svuotata di senso. E' così che si avverte il male dell'accidia, dal non-senso di ciò che si sta vivendo. Benedetto certamente l'ha assimilato dai racconti dei padri del deserto, dalla sensibilità orientale. E' anche un male psicologico che assale chi non vive in monastero; esige di essere curato per non degenerare nel vizio capitale che porta il nome. Tutti conosciamo questo senso di disagio; e si sente, stranamente, quanto più tutte le condizioni esterne potrebbero aiutarci ad essere raccolti:- "una casa spazzata, adorna", appunto!

L'unico altro caso nella Regola di Benedetto, in cui l'Abate deve intervenire personalmente, o attraverso dei fratelli, è quello a proposito della povertà personale: l'Abate deve vigilare che i monaci non nascondono nei letti degli oggetti personali che non sono stati concessi in uso. Benedetto ha capito che per dei monaci cenobiti, ci sono delle tentazioni che sono proprio quelle che li portano a crearsi un ambito individuale contrapposto alla comunità. Allora quando la comunità ci offre questo spazio di tempo in cui si è da soli, lì si è tentati di cedere all'accidia. Per altro verso, la comunità dà al singolo tutto quello di cui uno ha bisogno, ma ciascuno deve dare tutto alla comunità: invece c'è sempre chi cerca di creare il suo spazio personale, attraverso un oggetto materiale, magari attraverso una biro. Non è una pignoleria; è una finezza di comprensione dell'uomo: noi siamo capaci di grandissime rinunce, ma poi ci attacchiamo alle cose meschine. E questo in una vita comunitaria è una cosa pericolosissima. Chi fa vita cenobitica, tra le altre cose ha rinunciato a una cosa che è estremamente buona: al matrimonio, alla vita coniugale. Se, per seguire una chiamata diversa, si ha rinunciato a questa grossa positività, si ha rinunciato ad una persona, quanto è meschino l'attaccarci ad un oggetto! Si rinuncia a una moglie o a un marito, per poi non essere capaci di rinunciare a una biro, perché ce l'hanno regalata gli amici prima di entrare in monastero! Oppure non siamo capaci di rinunciare ad un incarico che abbiamo ricevuto in comunità : se mi viene cambiato l'incarico, crolla la mia vocazione! Eppure, prima di entrare in monastero, non avrai mai immaginato di trasformare un lavoro in una questione così importante. Invece dopo alcuni anni o soltanto dopo un mese che me lo hanno assegnato, esso coincide con la

mia vita e la mia vocazione.! Ho rinunciato ad una positività, e mi attacco a una realtà, in fondo meschina, non positiva.

II) Credo che Benedetto abbia questa sapienza tipicamente orientale, di cogliere ciò che accade nell'uomo con 'discernimento'. E' questa un'altra parola chiave del monachesimo orientale, che in Benedetto diventa "discrezione", nel senso di discernere, di capire. Questo era il percorso, e la grande fatica, del monachesimo anacoretico in oriente: 'il discernimento degli spiriti'. Per Benedetto questo discernimento dev'essere fatto in prima persona dall'Abate, ma non è sottratto neanche dalla responsabilità dei singoli, che non possono nascondersi dietro a un'obbedienza cieca.

Ci vuole un'obbedienza responsabile di uomini adulti e liberi, che fanno tanti gesti di libertà quanti sono i gesti di obbedienza che fanno. Ogni volta scelgono liberamente di obbedire.

Qui egli ritorna con insistenza forte contro la mormorazione, che è l'unica cosa capace di rendere negativo anche un gesto positivo come l'obbedienza. E' più importante non mormorare che non il semplice obbedire, mormorando. Ci sarà addirittura un capitolo sulle obbedienze impossibili in Benedetto. Proprio perché dev'essere possibile una discussione, un dialogo, per chiarire il come e il perché di un'obbedienza.

Benedetto non elimina il discernimento, ma lo trasporta a un livello comunitario, attraverso il discernimento dell'Abate e di coloro che devono aiutarlo, il priore, i decani, l'economo: a tutti questi è chiesto lo sforzo del discernimento. A chi è incaricato di qualunque mansione - al portinaio, all'infermiere ecc. - viene chiesto un discernimento, per cogliere il bisogno dell'altro.

In oriente il discernimento era e rimane il criterio che permette uno di vivere anche da solo la sua vita monastica. Quando sono stato per la prima volta in Egitto in un monastero copto, ho rivolto una domanda ingenua a un monaco. Nei monasteri copti ancora oggi c'è un grosso nucleo di cenobiti, e poi ci sono diversi eremiti, che vivono legati al monastero. Io ho chiesto: "Come, quando, chi va a vivere da eremita? Qual è l'iter?"

Questo monaco, molto francamente, ha risposto: "Può andare a vivere da eremita, chi sa pregare". "Ma chi è che sa pregare?"

"Colui la cui preghiera è esaudita da Dio".

Ero quasi pronto a rinunciare a capire chi andava a vivere da eremita, ma egli aggiunse: "Il problema è che la preghiera per eccellenza, secondo Luca, è la richiesta dello Spirito Santo: "Se voi che siete cattivi sapete dare cose buone ai vostri figli, quanto più il Padre vostro che è nei cieli darà lo Spirito Santo a coloro che glielo chiedono!" (Lc 11, 13) Quindi, ciò che si chiede nella preghiera è lo spirito di discernimento. Chi ha un tale livello di vita spirituale, di vita interiore, di

preghieria, chi ha ricevuto lo spirito di discernimento, può vivere da solo, senza bisogno del discernimento dei fratelli, che gli dicono ciò che è volontà di Dio, e ciò che è volontà propria. Perché uno non va a fare l'eremita per fare la volontà propria, ma perché ha capito che quel cammino è per lui la volontà di Dio”.

Ora, siccome Benedetto aveva constatato che la stragrande maggioranza di quelli che andavano da lui per farsi monaci non aveva ancora questo grado di discernimento, quella modalità di trasmissione del discernimento che vigeva nel deserto (dal maestro [=abba] al discepolo), viene adattata al monastero, alla vita comunitaria, all'Abate e alla struttura cenobitica, che è pensata per aiutare in questo discernimento. Essa addestra a questa lotta contro gli spiriti cattivi, a riconoscere i pensieri malvagi, quando si affacciano alla mia mente. Così abbiamo un altro rimando alla tradizione orientale. Quello del discernimento dei pensieri malvagi era il leitmotiv di ciò che il discepolo chiedeva all'abba; doveva rivelargli il suo cuore, tutti i suoi pensieri, e l'abba gli diceva quali erano secondo Dio, e quali secondo il diavolo. O gli dava dei criteri per riconoscerli e respingere il diavolo. Questo avveniva in un rapporto a due: l'abba e il discepolo. Per Benedetto questo aiuto rimane presente, ma inserito in una vita comunitaria. Egli ne tratta nella regola con una bellissima interpretazione di un salmo, altrimenti difficilmente cantabile, il Salmo 137, a proposito dei pensieri cattivi, e lo ribadisce tra gli strumenti delle buone opere, al Capitolo 4, 48 ss. : *"Vigilare continuamente sulle azioni della propria vita.*

"Credere che in ogni luogo Dio ci vede.

"Infrangere contro Cristo i pensieri cattivi appena si presentano

e manifestarli all'anziano spirituale" (= poteva essere l'Abate, oppure un anziano a cui l'Abate aveva chiesto di seguire uno più giovane). Così riprende pari pari la prassi del deserto, in cui si andava al padre spirituale, senza nessun ordine gerarchico, cioè da chi aveva una maggiore esperienza spirituale tale da poter fare discernere ad un altro i pensieri cattivi.

Tra parentesi, mi sono riferito al Salmo 137, perché dice: "...Babilonia devastatrice, beato chi afferrerà i tuoi piccoli neonati e li sfracellerà contro la roccia."

L'interpretazione tradizionale dei padri, che Benedetto riprende qui doveva essere proprio questa: i neonati della Babilonia, che cosa sono? Babilonia è la potenza, che si oppone al Signore, i neonati sono i pensieri malvagi. Se Babilonia è la malvagità, i suoi 'figli appena in fasce' sono i pensieri di malvagità; e, dice Benedetto, secondo la tradizione patristica, bisogna prenderli mentre sono ancora neonati, prima che crescono, e sfracellarli sulla roccia, la quale è Cristo. Chi mi dà la forza per discernere che quel neonato è un neonato cattivo? Il padre spirituale, questa grossa eredità che il

monachesimo egiziano ha lasciato alla Chiesa e al monachesimo; è colui che educa, perché ha già passato egli stesso attraverso queste lotte e, a sua volta, è stato educato da qualcun altro.

*

Chiudo qui con il fatto che quando noi conosciamo un padre nella vita monastica, un padre del calibro di Benedetto, la cosa più bella e sorprendente è che più lo conosciamo come 'padre', più scopriamo com'è a sua volta 'figlio'. Noi diciamo che il monachesimo cenobitico nasce con Pacomio, e quello eremitico con Antonio, poi andiamo a leggere la loro vite, e scopriamo che, prima di Antonio, c'era Paolo, e che Antonio, appena si era convertito, è andato da uno che già faceva vita ascetica, Palomone, di quale non sappiamo nulla, se non che c'era già prima!

Questo, cosa vuol dire, al di là della ricostruzione storica? Che monaci non si nasce, come cristiani non si nasce; lo si diventa per trasmissione della fede, da qualcun altro che ci ha preceduto, e chi ci ha preceduti tutti e chi ci precede ancora tutti, è solo Gesù Cristo.

LA COMUNIONE FRATERNA NELLE REGOLE DI BASILIO E BENEDETTO

29 NOVEMBRE 1999

M.M. GELTRUDE ARIOLI OSB ap

Mettiamo a confronto, procedendo sempre con una lettura antologica, le due Regole, su un tema, che risulta in modo evidente centrale nelle Regole di Basilio, importantissimo senza dubbio nella RB (*Regula Benedicti*), in cui tuttavia ha un ruolo diversamente valutato e interpretato. Per introdurre il discorso basandolo su dei dati concreti, leggiamo la questione 3 del PA (*Parvum Ascetikon*) e il capitolo 2 della RB.

"Terza questione: Poiché il tuo insegnamento ci ha mostrato che è pericoloso convivere con quelli che disprezzano i comandamenti, ora desideriamo apprendere se è necessario che chi si è allontanato da un tale consorzio viva separata e solitario, o invece debba associare la sua vita con fratelli che hanno lo stesso proposito e gli stessi ideali.

"Risposta: In molti casi credo che è utile condurre una vita in comune con quelli che hanno la stessa volontà e il medesimo proposito. Prima di tutto perché anche per le stesse necessità materiali e per il servizio del cibo, ognuno di noi non basta a se stesso da solo; e veramente dunque, per quanto è necessario al funzionamento della nostra vita, abbiamo bisogno del nostro reciproco aiuto. Come infatti il piede dell'uomo in una cosa si serve delle proprie forze, in un'altra ha bisogno di quelle estrinseche, e senza aiuto delle altre membra non può né adempiere al suo compito, né bastare con le sue forze, così anche la vita solitaria mi sembra essere vittima del fatto che non possa essere utile quanto in essa si trova, né che si possa ricevere da qualcuno quanto le manca. Oltre a ciò neppure l'ordine della carità permette che ognuno ricerchi ciò che gli è comodo, poiché l'Apostolo dice: "la carità non cerca il proprio interesse (1 Cor 13, 5). Poi, neanche le proprie colpe e i propri vizi ciascuno può riconoscere facilmente, poiché manca chi li faccia notare; e facilmente avviene a chi si trova in queste condizioni quanto è scritto: "Guai a chi è solo, poiché se cadrà, non vi sarà nessun altro che lo rialzi (Qo 4, 10).

"Ma anche i comandamenti possono essere osservati con maggior facilità da più persone; se una invece da solo erede di osservarne una, non ha la possibilità di metterne in pratica un altro. Per esempio, come un solitario potrà visitare un infermo? O come accoglierà un pellegrino? Ma se tutti siamo un solo corpo in Cristo, e ognuno membro dell'altro, ci dobbiamo adattare con armonia ed essere insieme ben uniti come nell'organismo di un solo corpo. Che se ognuno di noi scegliesse la vita solitaria, e cioè non per una determinata causa e ragione che sia gradita a Dio, o che comprenda tutti in una vera e comune generosità, ma sia di soddisfazione ai propri valori e alle proprie passioni, come potremmo, così separati e divisi, compiere e donare a tutti i membri una perfetta e reciproca concordia?

"Chi si comporta in tal modo non gode con quelli che godono né piange con quelli che piangono, poiché, lontano e diviso da tutti gli altri, non potrà nemmeno conoscere i bisogni del prossimo. Infine uno non può bastare da solo a ricevere tutti i doni dello Spirito Santo, perché la distribuzione dei doni spirituali si compie secondo il grado di fede di ciascuno. Cosicché ciò che è distribuito ad ognuno in porzioni, di nuovo si riunisca e cooperi come le varie membra alla formazione di un unico corpo. "Ad uno infatti è concessa la parola della sapienza, a un altro quella della scienza, a un altro la fede, a un altro la profezia, a un altro il carisma delle guarigioni" (1 Cor 12, 8-9), ecc.; tutti doni che ognuno riceve dallo Spirito Santo non tanto per sé quanto per gli altri.

"E' quindi necessario che la grazia di ciascuno, ricevuta dallo Spirito Divino, sia di giovamento a tutta la comunità. Accade dunque che chi vive lontano e segregata, riceverà pure qualche grazia, ma la renderà inutile, poiché non compirà nulla per mezzo di essa; la seppellisce infatti in se stesso. Di quanto pericolo sia tutto ciò, lo sapete tutti voi che leggete il Vangelo. Se invece comunica la grazia a tutti gli

altri lui stessa gode precisamente di quella ricevuta, che anzi si moltiplica in lui mentre viene trasmessa agli altri e lui stesso trae beneficio dalla grazia degli altri. Ancora altri numerosi vantaggi presenta questa vita comune di persone venerabili, che non è possibile enumerare completamente ora. Come già detto dunque, per conservare i doni dello Spirito Santo è più adatta la convivenza di molti, più che la vita trascorsa nella solitudine. Ed anche contro le insidie del demonio, che vengono dall'esterno, è più sicura e più utile la compagnia di molti, in modo che più facilmente si svegli dal sonno chi per caso avesse ad addormentarsi in quel sonno che porta alla morte. Anche a chi cade apparirà più chiaro sia il suo delitto, poiché viene accusato e notato da più persone, conforme a quanto dice l'Apostolo: "Per chi ha un tale carattere basta la correzione fatta da più persone" (2 Cor 2,6)

"Anche nell'orazione non poco profitto proviene da più individui che pregano nella concordia e nell'unanimità, cosicché si rendano grazie a Dio da molte persone, in virtù della grazia che è in noi. Ma qualche volta la vita solitaria è esposta a pericolo prossimo. Prima di tutta una è soggetto al pericolo, certamente gravissimo, di trovare compiacenza in se stesso, e non avendo nessun grado di giudicare il suo operato, gli sembrerà di aver raggiunta la massima perfezione. Allora vivendo senza alcun esercizio non può accorgersi in quale difetto cada di più né in che cosa manchi alla virtù. Non potrà nemmeno possedere un equo giudizio del valore delle sue opere per il fatto stesso che gli viene meno ogni occasione di operare. E come metterà alla prova la sua umiltà non avendo nessuno col quale si debba mostrare umile? Come dimostrerà la sua misericordia dal momento che è estraneo ad ogni compagnia e convivenza? Come si eserciterà alla pazienza se non vi è nessuno che sembri ostacolare i suoi voleri?"

"Se poi qualcuno dicesse che gli basta la dottrina della Scrittura e i precetti degli Apostoli per la correzione dei suoi costumi e per la formazione spirituale della sua vita, mi sembra che faccia qualche cosa simile a quelli che imparano in continuazione un mestiere artigianale, e tuttavia non costruiscono alcun oggetto; a quelli che costantemente vengono istruiti nell'architettura, ma non si applicheranno mai a costruire una casa. Ecco, anche il Signore non ritenne bene che gli bastasse solo la dottrina della parola, ma volle darci esempi di umiltà anche con le opere; quando, cintosi di un grembiale, lavò i piedi ai suoi discepoli. Tu dunque a chi laverai i piedi? A chi presterai le tue cure? Di chi sarai suddito e come potrai essere l'ultimo se vivi sola?"

"Ma anche quello che è scritto: "E' cosa buona e gioconda convivere da fratelli insieme" (Sal 132, 1), che lo Spirito Santo paragonò all'unguento del pontefice che scende dalla testa alla barba, come lo si potrà compiere in una vita solitaria? Vi è certamente uno stadio, secondo il precetto apostolico, per correggere i difetti e formarsi una vita, in cui si progredisce con l'esercizio della virtù, e in esso sempre più brilla e risplende la meditazione dei comandamenti di Dio, ed è proprio questa dimora in comune dei fratelli unanimi fra loro; essa possiede in sé esattamente il modello e l'esempio, che sono riferiti dalla Sacra Scrittura negli Atti degli Apostoli riguardo a quegli uomini di santa vita: "Tutti i credenti vivevano insieme, e avevano tutto in comune. (At 4, 32) " (PA 3. 1-43)

RB Capitolo 2: Le diverse specie di monaci

"E' noto che esistono quattro specie di monaci. La prima è quella dei cenobiti, cioè di coloro che vivono in monastero, servendo Dio sotto una regola e un abate. La seconda è quella degli anacoreti, ossia degli eremiti; essi, non seguendo il facile fervore di chi inizia la vita monastica, ma dopo una lunga esperienza del monastero e grazie all'aiuto di molti sono divenuti esperti nel combattere il diavolo; bene addestrati tra le fila dei confratelli a lottare da soli nel deserto, sono ormai in grado con l'aiuto di Dio di combattere con le loro sole forze, senza il soccorso di altri, contro le inclinazioni al male che provengono dalla carne e dai pensieri.

"La terza è la squallidissima specie dei sarabaiti. Costoro, non saggiati, come l'oro nel crogiolo, da nessuna regola maestra di esperienza, ma fiacchi come il piombo, nelle loro opere rivelano di essere

ancora fedeli al mondo, mentre la loro tonsura li mostra mentitori davanti a Dio. A due a due, a tre a tre, o anche da soli, senza alcuna guida, chiusi non negli ovili del Signore, ma nei propri, seguono come norma di vita l'appagamento dei loro desideri, poiché chiamano santo quanto approvano e scelgono, e illecito tutto ciò che a loro non piace.

"La quarta specie è quella dei monaci detti girovaghi, che per tutta la vita, vagando da una regione all'altra, si fanno ospitare per tre o quattro giorni nelle celle di altri, sempre errabondi, mai stabili, schiavi dei propri desideri e degli allettamenti della gola e peggiori in tutto dei sarabaiti.

"Della miserabile vita religiosa di tutti costoro è meglio tacere che parlare; quindi non occupiamocene più e passiamo ad organizzare, con l'aiuto di Dio, il fortissimo genere dei cenobiti. " (RB 2, 1-13)

J. Gribomont ritiene che Benedetto, esaltando la "fortissima specie dei cenobiti", abbia presente il magistero dottrinale di Basilio¹. Sappiamo però che questo studioso conferisce un notevole peso all'elogio che Benedetto riserva nel capitolo 73 al "nostro santo padre Basilio"². Altri studiosi, come C. Butler³ sostengono esplicitamente che il cenobitismo basiliano abbia ispirato quello di Benedetto. Seguendo questa linea interpretativa O. Rousseau afferma:

"Nessuno più di San Benedetto, patriarca dei monaci d'Occidente, è stato più discepolo di San Basilio. Senza dubbio si possono trovare nella Regola benedettina altre fonti più spesso e più chiaramente citate delle Regole basiliane. Ma tra i due c'è una parentela di spirito, specialmente per quanto concerne il nostro argomento, il cenobitismo, che colpisce. Se San Benedetto si riferisce alle Vitae Patrum, alle Istituzioni di Cassiano, se si sente in lui molta influenza della Regola di San Pacomio, c'è ben poca affinità fra la sua concezione e la rudezza degli asceti del deserto e il loro gusto dell'isolamento... Per aver dato al suo monastero e alla sua comunità una fisionomia, familiare basata su una emulazione costante della carità fraterna, sarà l'erede fedele di San Basilio. " ⁴

Adalbert de Vogüé è d'avviso nettamente opposto, convinto che Benedetto sia invece legato all'influsso del cenobitismo egiziano e specialmente a Pacomio, attraverso la mediazione di Cassiano⁵. Questa convinzione, tuttavia, non gli impedisce di affermare che la "scuola" di Benedetto "non è se non la realizzazione del progetto delineato nella questione 3 della Regola basiliana: un luogo in cui il cristiano possa lavorare continuamente senza ostacoli o distrazione alla grande opera del compimento dei comandamenti divini, ⁶ cioè il duplice comandamento della carità. Tuttavia, nota lo stesso autore⁷, Basilio e Benedetto differiscono assai nella valutazione della vita eremitica, condannata da Basilio, lodata da Benedetto, che la considera uno splendido frutto della vita cenobitica. Quest'ultima affermazione risulta da una prospettiva ermeneutica decisamente personale del De Vogüé. Se è indubbio che Benedetto apprezza la vita solitaria e sottolinea che essa esige comunque una consumata esperienza della vita comune, è orientato a considerare il cenobitismo via sicura e in sé completa per raggiungere la santità: lo dimostra il cap. 72 della RB, che si conclude con l'augurio che il Cristo "ci conduca tutti insieme alla vita eterna. " (RB 72,12).

L'impegno stesso della vita monastica, come programma di ascesi è da San Benedetto chiamato "conversatio morum" (RB 58, 17). Il novizio, che dopo adeguata prova, viene accolto nella comunità, promette appunto la "stabilitas in congregazione", la "conversatio morum" e la "oboedientia".

¹ J. GRIBOMONT, *Sed et Regula sancti patris nostri Basili*, p.36.

² *Ibidem*, pp. 27-40.

³ C. BUTLER, *Le monachisme bénédictine*, Paris, (1924), pp. 16-17.

⁴ O. ROUSSEAU, *Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Eglise*, Chevetogne, (1957), p.84.

⁵ A. DE VOGÜÉ, *La Regola di San Benedetto - Commento dottrinale e spirituale*, EMP, (1984), pp. 101-103.

⁶ A. DE VOGÜÉ, *Les grandes Règles de Saint Basile - un survol*, Collectanea Cisterciensia 41, (1979), p. 225.

⁷ A. DE VOGÜÉ, *De la Règle de Saint Basile à celle de Saint Benoît*, in *Collectanea Cisterciensia SI*, (1989), p. 308.

Il termine assai complesso e discusso di *"conversatio morum"* esprime una totale conversione del modo di vivere, che abbraccia il celibato, la rinuncia a possedere beni e l'adesione piena alla vita comune. Molti studiosi della RB⁸, non a torto, ritengono che questo termine corrisponda al vocabolo greco "politeia": l'appartenenza a un gruppo sociale che implica un nuovo modo di vivere, da praticare e da interiorizzare da parte di chi decide di partecipare. Questo mette in evidenza l'essenzialità, nella vita benedettina, dell'appartenenza alla comunità.

Tutto il capitolo 72 della RB, menzionato prima, merita di essere letto come sintesi della concezione che Benedetto ha della vita fraterna:

"Come vi è uno zelo cattivo, lo zelo dell'amarezza, che separa da Dio e conduce all'inferno, così vi è uno zelo buono, che allontana dal peccato e porta a Dio e alla vita eterna. Questo è lo zelo che i monaci devono avere e praticare con l'amore più ardente: "Si prevengano nello stimarsi a vicenda", sopportino con grandissima pazienza le loro debolezze fisiche e morali, facciano a gara nell'obbedirsi a vicenda, non ricerchino ciò che ritengono utile a sé, ma quanto è di vantaggio per gli altri; praticino con purezza di cuore la carità fraterna; temano Dio perché lo amano, amino il proprio abate con sincera e umile carità; nulla antepongano a Cristo, e che egli ci conduca tutti insieme alla vita eterna. " (RB 72, 1-12)

Allo zelo cattivo, l'invidia e la gelosia, Benedetto contrappone quel fervore, quello slancio di carità che si esprime nell'amore di Dio, nel primato di Cristo e nella delicata disponibilità verso i fratelli. Sollecitudine e stima, ascolto e compiacente docilità reciproca, abnegazione e dedizione, gratuità di affetto e inesauribile, paziente compassione verso le fragilità e i difetti dei fratelli: è questo, in una concisa esposizione, il volto della carità e della comunione fraterna che Benedetto presenta. Possiamo ripercorrere i capitoli anteriori della Regola per ritrovare in modo più esteso quanto è compendiato in questa conclusione.

E' significativo che questo sia l'ultimo capitolo della Regola e l'ultimo che esprime dei contenuti normativi. E' evidente il parallelismo tra il capitolo 1 che esalta la *"fortissima specie dei cenobiti"* e il capitolo 72 che delinea la santità della comunione fraterna, così come al prologo che introduce alla *"scuola del servizio di Dio "* corrisponde il capitolo 73, che indica orizzonti di santità più alti di quelli aperti da *"questa piccola Regola per principianti "*.

Ripercorriamo ora i passi precedenti della RB sulla carità fraterna tenendo continuamente presenti le Regole basiliane nella formulazione del PA, con qualche rimando, ove necessario, alle Grandi Regole.

"Si prevengano nella stimarsi a vicenda", prescrive Benedetto (RB 72, 4): nel capitolo 3 afferma che l'Abate, per prendere decisioni importanti, deve ascoltare tutti i fratelli, perché *"spesso il Signore rivela a chi è più giovane la soluzione migliore"* (RB 3,3). La condivisione di responsabilità è un'alta espressione di stima. Nelle Regole di Basilio non si parla invece di una consultazione di tutta la comunità, ma solo del consiglio degli anziani (Rd = Regole diffuse) che anche Benedetto prevede (RB 3, 12).

"Sopportino le debolezze fisiche..." (RB 72, 5). L'attenzione piena di amore alle infermità dei fratelli è il tema del capitolo 36 della RB:

"L'assistenza agli infermi va' posta prima e sopra ogni altra cosa; essi vanno serviti veramente come se fossero Cristo in persona, poiché egli ha detto: "Ero malato e mi avete visitato" (Mt 25, 36), e

"Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatta a me" (Mt 25, 40). Da parte sua, chi è ammalato consideri che viene servito per onore a Dio, e non spazien-

⁸ TIMOTHEOS MOSCHOFULOS, *Alcuni temi monastici orientali nella "Regula Benedicti "* in *San Benedetto e l'oriente cristiano, Atti del Simposio di Novalesa, (1960), p. 126.*

tisca con pretese eccessive i confratelli che lo assistono; gli infermi, tuttavia, devono essere sopportati pazientemente, poiché per mezzo loro si acquista una più grande ricompensa. L'abate presti dunque la più grande attenzione perché gli infermi non siano in alcun modo trascurati. " (RB 36, 1-6)

Basilio tratta il medesimo argomento nella questione 36 del. PA:

"Con quale affetto dobbiamo servire i fratelli infermi?

"Risposta: Con lo stesso affetto col quale tributiamo il nostro ossequio al Signore, che ha detto:

"Quanto avete fatto a uno di questi miei fratelli più piccoli, lo avete fatto a me" (Mt 25, 40). Ma perché si conservi un affetto simile nel porgere ossequio, è necessario che anche quelli che ricevono l'ossequio da noi siano tali che si possa loro offrire il nostro servizio come ben meritato. E perciò bisogna che i superiori abbiano cura che quelli, che sano serviti, siano tali che non indulgano troppo alle comodità corporali o all'avidità del mangiare, ma piuttosto si mostrino lodevoli nel loro amare a Dio e al suo Cristo, e per la loro pazienza e per il merito della loro vita meritino i buoni servigi dei fratelli, e in questa modo saranno di gloria a Dio e di obbrobrio per il diavolo, come avvenne per il santo Giobbe. " (PA 36, 1-6)

Sia Basilio che Benedetto, alla luce della Parola di Dio, vedono nella cura dell'infermo un gesto di amoroso servizio a Cristo e sottolineano l'aspetto di reciprocità nella comunione di fede e carità tra i fratelli infermi e chi li cura: il primato di Cristo tutti unisce in un medesimo slancio di soprannaturale dimenticanza di sé per crescere nell'amore. Anche e soprattutto le debolezze morali esigono caritatevole pazienza. Nelle questioni 177 e 178, Basilio ne parla:

"Centosettantesima questione: Come i, fratelli più farti devono sopportare le infermità dei più deboli?

"Risposta: Sopportare significa sollevare e aver cura secondo quanto è scritto: "Egli ha sollevato le nostre debolezze, e ha portato i nostri mali" (Is 53, 4). Non che abbia preso in se stesso le infermità, ma le ha tolte da quelli sui quali gravavano e li ha curati. Così dunque anche in questo caso, con l'aiuto della penitenza, i più deboli saranno curati dalla costanza e dalla buona salute dei più forti, dei quali si dice che portano, cioè che portano via e tolgono, curandole, le debolezze di quelli che sono invalidi. " (PA 177, 1-4)

"Centosettantesima questione: Che significa: "Portate a vicenda i vostri pesi"? E quale "legge di Cristo" (Gal 6, 2) adempiremo facendo ciò?

"Risposta: E' la stessa cosa che abbiamo illustrata di sopra. Sono veramente grandi i pesi del peccato che portano nel profondo dell'inferno, e ce li toglieremo e porteremo a vicenda, cioè li porteremo via, spingendo alla conversione quelli che peccano. Portare nel senso di togliere e portar via è anche un uso del linguaggio provinciale, come anch'io mi ricordo di avere spesso udito. Osservare poi la legge di Cristo corrisponde a quanto egli stesso disse: "Non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori alla penitenza" (Lc 5,32).(PA 178,1-6)

E Benedetto, analogamente, invita l'Abate a imitare il tenero esempio del buon Pastore, che lasciate 1 e novantanove pecore al sicuro, andò alla ricerca di quell'unica che si era smarrita e ebbe tanta compassione della sua debolezza da degnarsi di porsela sulle spalle e di riportarla così all'ovile (RB 27, 8-9: *"La sollecitudine dell' Abate verso gli scomunicati "*). La reciprocità dell'amore fraterno è sottolineata da Basilio nella questione 38 del PA:

"Quale carità dobbiamo avere gli uni con gli altri?

"Risposta: Quella che il Signore ci ha mostrato e insegnato, quando ha detto: "Amatevi a vicenda come io ho amato voi" (Gv 13, 34). "Nessuno ha carità maggiore di colui che offre la sua vita per i suoi amici" (Gv 15, 13). E se si deve offrire anche la vita, quanto più dobbiamo mostrare le nostre premure e le nostre attenzioni verso gli altri? Certamente non secondo i desideri umani, ma secondo quella visuale, in cui consiste il proposito comune a tutti di piacere a Dio." (PA 38, 1-5)

Benedetto presenta l'obbedienza vicendevole come manifestazione concreta di questo *"proposito comune di tutti di piacere a Dio"* :

"La virtù dell'obbedienza va praticata non solo verso l'Abate, ma anche reciprocamente, giacché tutti i fratelli devono obbedirsi gli uni gli altri, sapendo che è su questa via dell'obbedienza che essi giungeranno a Dio. " (RB 71, 1-2)

Come Benedetto afferma che dobbiamo anteporre il bene dei fratelli al nostro, così Basilio presenta l'amore fraterno come condivisione profonda, come impegno a procurare il bene autentico dell'altro, portando a lui lo stesso amore che Dio gli porta. La *"vera carità"* infatti, dice Basilio, *"consiste nell'affetto "* come Gesù stesso ci rivela, traducendo in espressioni umane l'amore del Padre. Leggiamo a questo riguardo, le questioni 155 e 156 del PA:

"Centocinquantesima questione: Come si riconosce chi ama il fratello secondo la volontà di Dio, e come viene rimproverato chi non ama?"

"Risposta: Questi due sono i segni principali della carità: se ci rattristiamo e soffriamo profondamente per le offese subite da colui che amiamo, e se lo facciamo abbastanza perché si abbiano, o godiamo che si verifichino alcune cose che sono utili e giovevoli alla persona che amiamo. Beato è dunque chi piange su colui che pecca, vedendo l'imminenza del pericolo per la vita, e gode invece per colui che progredisce, e considera come un suo guadagno il progresso del suo prossimo. Lo conferma ciò anche l'apostolo Paolo quando dice: "Se un solo membro soffre, soffrono insieme tutti i membri" (1 Cor 12, 26); e ciò lo diceva secondo la norma della carità di Cristo; "se poi si onora un solo membro, ne godono tutti i membri" (1 Cor 12, 26). Chi poi non ha un tale affetto verso il suo fratello, è certo che non ama il suo prossimo secondo la carità di Dio. " (PA 155, 1-6)

"Centocinquantesima questione: Nessuno dubita che la carità consiste nell'affetto. Che tutto ciò sia possibile, ce lo ha insegnato il Signore con l'amore di Dio Padre e con la sua obbedienza fino alla morte, che sopportò certamente anche per i nemici e per gli empi, come anche l'Apostolo afferma, dicendo: "Dimostra la sua carità per noi, perché pur essendo ancora peccatori, Cristo è morto per noi" (RM S, 8-9). Ma anche noi esorta proprio a questo, quando dice: "Siate dunque imitatori di Dio, come figli carissimi; e camminate nell'amore, come Cristo ci ha amati, e offri se stesso come vittima e olocausto a Dio per noi" (Ef 5, i-2). Mai Dio ci avrebbe comandato, nella sua giustizia e clemenza, tutto questo, se non ce ne avesse dato anche la possibilità. " (PA 156, 711)

Il valore della koinonia è così grande che Basilio arriva ad affermare (Rd 35) che non è bene che si formino più comunità nello stesso villaggio. Quali impedimenti, si domanda, possono esserci a vivere insieme? Anzi, sia per la condivisione dei carismi, sia per l'organizzazione pratica, essere tutti insieme è un vantaggio e *"vedere coloro che presiedono sottomettersi l'uno all'altro "* è una dimostrazione costruttiva di umiltà. Il riferimento scritturistico soggiacente è il passo famoso degli Atti 4, 32: *"La moltitudine dei credenti era un cuor solo e un'anima sola..."* e *"Tutti i credenti stavano insieme e avevano tutto in comune. "* (At 2, 44)

Il volto della Chiesa della origini è l'ideale delle *"adelphòtes "*, le fraternità basiliane. Il termine che egli usa, *"adelphòtes "*, sottolinea l'estrema importanza ai suoi occhi della comunione fraterna che si esprime anche con la comunione dei beni. Chi ha l'incarico della distribuzione dei cibi e di quanto è necessario deve avere come criterio il reale bisogno di ciascuno, senza fare preferenze e senza trascurare le necessità dei fratelli. I fratelli sono i poveri che hanno rinunciato a qualunque proprietà. Colui che presiede alla distribuzione è paragonato agli Apostoli nella Chiesa delle origini, quasi caratterizzato da *"una nota carismatica e comunque fortemente ecclesiale."*⁹ Si confronti la seguente risposta di Basilio: *"Offrire qualche cosa per il detto comandamento non è compito di tutti, ma di quelli che hanno ricevuto*

⁹ C. BIJRINI, *"Comunione" e "distribuzione dei beni" in Basilio in Benedictina, (1980), p. 162.*

quest'incarico. Così dunque chi ha il compito della distribuzione dia lui stesso il vestito, nuovo o vecchio, a chi deve essere dato, e lo riceva da chi deve essere ricevuto. " (PA 99, 2-3)

Basilio, citando Atti 2 e 4, non esprime tanto una nostalgia della Chiesa nascente, quanto la convinzione che è questa la visione normativa¹⁰. Benedetto traccia analogamente il ritratto del cellerario, *"quasi un padre per l'intera comunità"*, (RB 31, 2), saggio e virtuoso, attento alle necessità dei fratelli, sobrio e docile all'Abate, paterno nel tratto, sollecito verso gli ospiti e i poveri. Circa la proprietà e la distribuzione dei beni, meritano di essere letti i capitoli 33 e 34:

"RB Capitolo 33: Se i monaci devono possedere qualcosa di propria."

"Questo vizio in modo particolare va estirpato radicalmente in monastero, affinché nessuno osi dare o ricevere qualcosa senza il permesso dell'abate, né possedere alcunché di proprio: nulla nel modo più assoluto, né libro, né tavolette per scrivere, né stilo, assolutamente nulla, poiché non è più lecito disporre nemmeno del proprio corpo e della propria volontà. Tutto ciò di cui si ha bisogno lo si domandi al padre del monastero: nessuno ha il diritto di avere ciò che l'abate non ha dato o non ha permesso. "Tutto sia comune a tutti" -come sta scritto -così che "nessuno dica o presuma di considerare qualcosa di sua proprietà" (At 4, 32). Se si troverà qualcuno che si compiace di questo pessimo vizio, sia ammonito fino a due volte; se non si correggerà, venga sottoposto a una punizione. " (RB 33, 1-8)

"RB Capitolo 34: Se tutti debbano ricevere il necessario in uguale misura."

"Dice la Scrittura: "Veniva distribuito a ciascuna secondo il bisogno" (At 4, 35). Con ciò, non vogliamo dire che si facciano preferenze personali (cfr. Rin 2, 11) - lungi da noi! - ma che si deve avere riguardo alle necessità dei più deboli. Chi ha meno bisogno, ringrazi Dio e non si lamenti; che ha maggiori necessità, sopporti con umiltà il suo stato di bisogno, e non si insuperbisca per quanto gli viene elargito. Così tutte le membra saranno in pace. Soprattutto, non si manifesti mai, per nessun motivo né con alcun discorso o gesto il flagello della mormorazione. A chi incorrerà in simile colpa sia inflitta una punizione molto severa. " (RB 34, 1-7)

Benedetto nel capitolo 34 fa emergere il grande valore della concordia e della pace non da uno sguardo nostalgico ad un ideale volto della Chiesa primitiva, ma dalla convergenza di un forte impegno di carità sollecita e intelligente del cellerario e di umile e docile gratitudine dei monaci che vengono esortati ad evitare il male della mormorazione: lo sguardo di Benedetto sulle situazioni umane è sempre realistico, ma non pessimistico, aperto invece alla fede nell'efficacia della grazia. Radicale e severo nell'esigere la rinuncia ad ogni proprietà, apre una dimensione profonda sulla convergenza tra l'espropriazione delle cose e la rinuncia alla propria volontà. La povertà per Benedetto è una componente della comunione con i fratelli, ma è anche obbedienza e dipendenza. Questo aspetto è assai rilevante come espressione di una differenza di prospettiva tra Benedetto e Basilio.

Quest'ultimo dà norme di vita comune in cui predomina la dimensione orizzontale. Benedetto descrive una comunità di fratelli che obbediscono insieme a un padre, un *abbas*, che rappresenta Cristo.¹¹

Nota però il De Vogüé che un confronto tra le Regole di Basilio e quella di Agostino - che insiste di più sui rapporti tra fratelli che sull'autorità - porta a scorgere, specialmente nella seconda parte delle grandi Regole di Basilio una notevole preoccupazione dell' *"eutaxía"*, ossia l'ordine della comunità e una struttura verticale assai marcata: nel corpo della comunità -immagine paolina - il superiore, per Basilio, se non è il capo, è però "l'occhio" che veglia su tutti e esprime il carisma della parola.¹²

Nella concretezza della vita comune, la carità implica una molteplicità di aspetti e una costante vittoria sulle tendenze contrarie. La concordia richiede, ad esempio, l'umiltà che porta a ritenersi inferiore agli

¹⁰ *Ibidem*, p. 169.

¹¹ A. DE VOGÜÉ, *De la Règle de Saint Basile à celle de Saint Benoît*, p.308.

¹² A. DE VOGUE, *Les grandes Règles de Saint Basile - un survol*, p.224.

altri (PA 62,1 - RB 7, 51), anche se, nota non senza umorismo Basilio, bisogna guardarsi bene dal litigare per avere l'ultimo posto (PA 10): questo sarebbe, come dice San Benedetto, voler essere chiamati santi prima di esserlo veramente (RB 4, 62). E' armonia e carità anche la pazienza di fronte alle offese (PA 180 - RB 7, 35-43).

Per serbare l'armonia fraterna bisogna essere vigilanti nell'evitare la maldicenza (PA 41 - 45):

"Quarantatreesima questione. Chi dice male di un fratello o ascolta un maldicente, e lascia correre, di che cosa è degno?"

"Risposta: Si deve scomunicare. E' detto infatti: "Perseguitavo chi diceva male del suo prossimo in segreto" (Sal 100, S). E altrove è detto: Non ascoltare volentieri il maldicente, affinché tu non venga sterminato. " (PA 43, 1-4).

"Quarantaquattresima questione: Come sarà da trattare colui che avrà detto male del superiore?"

"Risposta: Anche in questo caso non è forse ben chiaro il giudizio dell'ira di Dio, che cadde su Maria, quando disse male di Mosè, e nemmeno la preghiera di Mosè valse a ottenere da Dio che quel peccato restasse senza punizione? " (PA 44, 1-2)

Come raccomanda Benedetto, bisogna fuggire assolutamente la mormorazione: *"non essere mormoratori " (RB 4, 39);*

"... l'obbedienza sarà gradita a Dio e cara agli uomini se ciò che si ordina verrà eseguito senza esitazione, senza incertezze e indolenza, senza mormorazioni e proteste... Se il discepolo obbedisse malvolentieri e mormorasse, con parole a anche soltanto nel cuore, pur eseguendo quanto gli è stato ordinato, ciò non sarà gradita a Dio che vede nel cuore del mormoratore. " (RB 5, 14. 17-18) "... non si manifesti mai, per nessun motivo né con alcun discorso il flagella della mormorazione. A chi incorrerà in simile colpa sia inflitta una punizione malto severa... " - a proposito della distribuzione dei beni - (RB 34, 6-7).

"... possano servire i fratelli senza mormorazioni... " (RB 35, 13).

"Questo soprattutto raccomandiamo: di astenersi dal mormorare... " - nel caso manchi il vino nel luogo dove è ubicato il monastero - (RB 40, 9).

Assai interessante è poi il tema della correzione. Basilio dà un certo spazio al tema della correzione fraterna che considera doverosa:

"... difendere i giudizi di Dio è del tutto necessario perché non abbiamo ad essere oggetto della stessa indignazione, nel caso che conoscendo qualche cosa del peccatore, non diciamo nulla... " (PA 77, 12).

Non dobbiamo però intervenire spinti dall'ira:

"Settantottesima questione: Come si può capire che uno sia mosso verso un fratello peccatore dallo zelo di Dio a dallo spirito della propria irascibilità?"

"Risposta: Se per ogni peccato del fratello soffre quanto è scritto: "Mi ha consumato lo zelo della tua casa, poiché i miei nemici si sono dimenticati delle tue parole" (Sal 118, 139). Proprio in questo caso è ben chiaro lo zelo di Dio. Tuttavia anche in queste cose bisogna tutto regolare prudentemente. Se dunque un simile affetto non lo aveva nel suo animo già da prima, è bene che sappia che i suoi movimenti provengono più dalle passioni che da Dio, e che in nessun modo potrà assolvere il dovere della correzione fraterna. " (PA 78, 1-5)

Né si deve correggere sollecitati dalla preoccupazione della propria utilità:

"Centonovantatreesima questione: Se qualcuno riprende chi pecca non per il desiderio di correggere i fratelli, ma per soddisfare i suoi difetti, come lo si dovrà correggere, se dopo molti avvertimenti rimane legato ai suoi metodi?"

"Risposta: Questo tale sia riguardato come uno che ha di mira solo le sue comodità e desidera i primi posti, e gli si intimi la maniera della sua correzione da parte dei veri seguaci delle regole. Che se poi sarà restato ancora nella sua ostinazione, è chiara la condanna che meritano quelli che non si pentono della colpa commessa. " (PA 193, 1-3)

Solo l'affetto ispira la vera correzione fraterna:

"Centonovantunesima questione: Da quali risultati si deve provare che uno riprende il fratello peccatore per affetto?

"Risposta: Anzitutto da ciò che è il fattore principale, se cioè riprende perché mosso da misericordia, ed ha in se stesso ciò che dice l'Apostolo: "Se soffre un membro solo anche tutte le membra soffrono con quello" (1 Cor 12, 26): o anche l'altro detto: "Chi si scandalizza e io non ardo?" (2 Cor 11, 29). Poi anche se in ogni peccato allo stesso modo si affligge e si rattrista, e verso tutti quelli che peccano, tanto se si manca contro se stessi come pure se nei riguardi degli altri, si rattrista e piange nel medesimo modo. Un altro modo di provare l'affetto di chi fa riprensione è quello di far attenzione se egli osserva la norma dettata del Signore, cioè, se agisce da solo a solo, o con un altro solo, o con l'aiuto di due persone. Ma soprattutto è bene badare se osserva ciò che disse l'Apostolo: "con ogni pazienza" (2 Tm 4, 2). (PA 191, 1-7)

La correzione è autentica se ci muove la misericordia, soffrendo degli errori altrui, sia che tocchino noi, sia che tocchino altri. In ogni caso si deve lasciare al giudizio del superiore il criterio della riprensione:

"Centonovantaquattresima questione: Quali riprensioni si dovranno impiegare tra fratelli per la correzione di quelli che mancano?

"Risposta: Tutto questo sia lasciato al giudizio dei superiori, tanto per il tempo come per il modo di riprendere, perché sia l'età che l'istruzione richiedano che si abbia molta differenza fra le penitenze da infliggere." (PA 194, 1-2)

Benedetto insiste, più che sulla correzione fraterna, sul compito paterno dell'abate e già abbiamo letto i tratti di tenerezza e di misericordia con cui egli è esortato a recuperare alla pace e alla riconciliazione i fratelli colpevoli (RB 27). Tutti poi devono evitare ogni arbitrio e ogni interferenza indebita nella correzione dei fratelli: nessuno presuma di castigare o riprendere se non è stato incaricato dall'abate (RB 70), né osi difendere chi è ripreso, *"perché ne potrebbero nascere gravissime contese"* (RB 69, 3). Eppure la comunione fraterna ha un grande ruolo anche nella RB. L'abate non abbandona alla solitudine e alla tristezza il colpevole, ma gli manda l'aiuto dei fratelli più esperti nelle vie dello spirito, perché lo confortino e lo esortino al ravvedimento *"... e tutti preghino per lui. "* (RB 27, 4) Quando poi qualcuno sembra incorreggibile e ribelle ad ogni richiamo, l'abate *"ricorra al rimedio più efficace, cioè alla sua preghiera e a quella di tutti i fratelli, perché il Signore, che tutto può, operi la guarigione di quel confratello malato nello spirito. "* (RB 26, 4b-5) Questo è un passo rivelatore della profondità e della fecondità soprannaturale della comunione fraterna secondo il pensiero di San Benedetto.

"Se non ci fosse nella Regola altro passaggio manifestante la stima (direi la venerazione) che San Benedetto ha per la comunità, questo è il passo che ci voleva, rivelante. Una comunità resa e additata, com'è, fonte di grazia che si erge supplice a Dio perché scuota lui il fratello riluttante; cioè una comunità che fa appello a se stessa per difendersi, per purificarsi, per rinfrancarsi, per non perdere quel livello raggiunto; consapevole tuttavia che questi appuntamenti (per la natura umana frequenti) non possono né debbono scoraggiarla, ma al contrario, per evidenziare con tutti i mezzi, ed in questo caso col mezzo dell'orazione, la manifesta presenza della Trinità che salva. Questa esperienza pone ancora in luce un altro fatto molto importante: al di là dell'autorità costituita e rappresentante il Cristo, e fin dove è possibile, ricalcante le orme di Lui, la comunità è qui chiamata, senza contrapposizioni di stato e di gerarchie, ad esercitare la sua funzione santificatrice. " ¹³

¹³ E. ARESU, *La vita comune: un obiettivo fondamentale nella Regola di San Benedetto*, in *Benedictirta*, (1981), p. 628.

E' forte in Basilio il senso della compagine fraterna, così che anche la mortificazione e il digiuno sono subordinati alle esigenze della vita comune:

"Ottantanovesima questione: Chi digiuna abbastanza e nella refezione non può prendere il cibo comune con tutti gli altri, che cosa deve scegliere con preferenza: digiunare coi fratelli e mangiare insieme con loro, oppure richiedere altri cibi per poter compiere digiuni più grandi?"

"Risposta: La misura del digiuno non deve dipendere dalle volontà di ognuno, ma dal comando e dalle regole di quelli che servono Dio in comune, allo stesso modo di coloro che vengono riferiti unanimi e concordi in tutto, e che negli Atti degli Apostoli sono ricordati come quelli che avevano un cuor solo e un'anima sola. Se uno dunque digiuna con fedeltà e con discernimento, riceve dal Signore anche la forza da poter resistere: "E' fedele chi ha promesso." (Eb 10, 23) (PA 89, 1-4)

Tutti devono adeguarsi senza pretese individualistiche ai tempi e alle situazioni comunitarie.

"Novantasettesima questione: E' necessario che tutti si radunino insieme all'ora del pranzo; ma come comportarsi con chi resta fuori e viene dopo?"

"Risposta: Se è stato assente per necessità di luogo o di tempo dall'ordine comune, sarà compito del superiore esaminarlo e perdonare. Ma, se pur potendo, non fu abbastanza sollecito ad accorrere, confessi la colpa della sua negligenza, e resti senza cibo fino all'ora in cui ci si riunisce per la refezione nel giorno seguente. " (PA 97, 1-4)

"Novantaquattresima questione: Se uno lavora di più può pretendere qualche cosa di più di quanto si è soliti concedere?"

"Risposta: Se egli accetta il lavoro per la retribuzione di Dio, non deve richiedere una ricompensa o un riposo particolare per il suo lavoro, ma proprio per mezzo di esso tendere senza indugio al conseguimento delle promesse del Signore, sapendo che il Signore, come ha preparato la ricompensa per il lavoro, così anche ha pronte le consolazioni per le angustie. Tuttavia i superiori osserveranno la regola che prescrive: "Si distribuiva a ciascuno secondo il bisogno" (At 4, 35). Essi devono prevenire ognuno, in modo tale che il sollievo della refezione sia proporzionato anche al genere di lavoro. " (PA 94, 1-5)

"Novantacinquesima questione: Con quale sentimento dell'animo si devono accettare il vestito e le calzature, qualunque sia la loro specie?"

"Risposta: Se per caso fossero troppo piccoli o troppo grandi, si dovrebbero giudicare in base alla misura della propria statura, ma con ogni umiltà e mansuetudine. Ma se ci si turba per la loro rozzezza o bassezza, o perché non sono nuovi, sarà bene ricordare il comando del Signore: "E' degno della sua ricompensa l'operaio" (Lc 10, 7). Ciascuno esamini bene se stesso, se ha compiuto degnamente le opere di Dio, ed ha osservato tutte le cose che gli sono state comandate; e allora non pretenderà altro, ma sarà premuroso di quello che gli viene, come se ricevesse più di quanto merita. Del resto quanto si è detto del cibo, si può osservare nella stessa forma di ogni cosa che riguarda i bisogni del corpo. " (PA 95, 1-6)

"Novantunesima questione: Agisce con rettitudine colui che non vuole cibarsi degli stessi cibi, che mangiano i fratelli, ma ne richiede degli altri?"

"Risposta: In particolare proprio far richiesta di cibo speciale è contro il comando del Signore, che dice: "Non state a ricercare che cosa mangiate o bevete" (Mt 6, 11) E perché si facesse più attenzione a quel che diceva aggiunse: "Queste cose le ricercano anche i pagani" (M 6, 32). Certamente sta al superiore l'adempire ciò che sta scritto: "Si distribuiva a ciascuno secondo quanto era necessario" (At 4, 35). (PA 91, 1-4)

Non meno rilevante è il respiro unitario della vita comune in San Benedetto: preghiera liturgica, orario di lavoro, di refezione e di riposo ritmano il cammino compiuto insieme. Anzi la medicina penitenziale per

far ravvedere i colpevoli è la scomunica come temporanea privazione del bene incomparabile della vita fraterna. Ma, al di là dei ritmi di vita, la comunità esprime la verità teologica che "tutti siano una sola cosa in Cristo." Questa verità, sottolineata all'abate, *"gli ricorda che la comunità è composta di elementi differenziati fin nella radici di una primordiale estrazione: lui non può non tenerne conto, pena il rischio di trattare e di valutare i monaci in modo qualunquistico, dispotico, quindi, ingiusto. Ora, se tutto questo viene detto esplicitamente all'abate, nel contempo si forma il quadro di una famiglia dove il ritmo di vita è uguale per tutti e insieme adattato a tutti i diversi membri di essa, quindi è reso accessibile a ciascuno di essi in particolare."*

*"San Benedetto lo dirà in modo limpido, enunciando quel principio che è un modello di pedagogia "... tutto regoli in modo che i forti abbiano ciò che desiderano e i deboli non si scoraggino" (12B 64, 19). Nella casa di Dio in questo singolare aggregato di anime che forma la "scuola del servizio di Dio" (Prologo, 45) occorre dare spazio sia da parte dell'abate, sia della comunità ai 'forti' che possono anche tenere un ritmo sostenuto e, come suol dirsi, bruciare le tappe, ma anche ai 'deboli' che stentano a tenere il passo; in tale passo o ritmo di vita ci si deve adattare alle loro limitate esigenze e possibilità con una calibratura di impostazione che solo il cuore di un padre e l'amore dei fratelli, cioè la comunità, possono comprendere e offrire. "*¹⁴

La comunità si presenta così una, non in virtù dell'uniformità che spersonalizza, ma nell'armonia dei diversi doni e carismi: vera immagine del Dio uno e trino. Sembra quindi ben poco accettabile la rigida contrapposizione che Mario Girardi traccia tra *"adelphòtes"* (fraternità) basiliane e *"scola"* benedettina,¹⁵ Secondo questo studioso la comunità basiliana è espressione pura di fraternità, senza dimensioni gerarchiche e autoritarie. Anche *"colui che presiede"* è controllato dal consiglio degli anziani e non ha il rilievo quasi assoluto dell'abate nella RB. Al contrario, *"la scuola del servizio di Dio"* di San Benedetto sarebbe soprattutto *"milizia"* in un rapporto gerarchico con Cristo maestro, signore e capo, rappresentato dall'abate, dotato di autorità quasi illimitata e di metodologie severe di correzione. Girardi sottolinea il linguaggio *"militaresca"* che a suo giudizio caratterizza la RB, almeno fino al capitolo 66:

*"... fraternità' è nome e caratterizzazione precisa delle comunità basiliane, 'scola' lo è per quelle benedettine. Ma le due differenti denominazioni implicano anche contenuti differenti o comunque non riconducibili ad un comune denominatore: da una parte, l'imitazione della primitiva Chiesa di Gerusalemme, perfetta nell 'amore fraterno e nell'obbedienza reciproca; dall'altra una accentuazione dell'autorità dell'abate, cui corrisponde il 'servitium' dei monaci, per la conservazione dell'unità e della disciplina nel monastero. Perciò se Basilio non impone altra regola che il vangelo nella sua integrità, lasciando per lo più alla libertà creativa dei carismi della comunità i dettagli della organizzazione, Benedetto scrive una 'regula' che quasi nulla lascia all'estro dei singoli, ivi compreso (paradossalmente) l'abate, poiché interviene a regolamentare ciascuna attività o momento della vita individuale e comunitaria. "*¹⁶

Alla luce dei brani letti o citati della RB appare evidente la forzatura di una tale interpretazione. E' indubbiamente vero che la dimensione di paternità e filiazione, di magistero e discepolato è fondamentale nella RB, ma non può certo essere ridotta a autoritarismo assoluto e, meno ancora, a un regime di disciplina militaresca. Non è corretto mettere in opposizione fraternità e rapporto filiale con l'abate. Nota A. De Vogüé che *"all'interno del cenobitismo l'accento può essere messo più o meno sui valori propriamente comunitari... Da scuola a comunione, da una concezione che privilegia il rapporto maestro-discepolo ad un'altra che esalta l'unione di tutti nella carità... le comunità monastiche riprodu-*

¹⁴ *Ibidem*, p. 620.

¹⁵ M. GIRARDI, *Adelphòtes basiliana e scola benedettina, due scelte monastiche complementari?* In *Nicolaus*, I, (1981), pp. 3-57.

¹⁶ M. GIRARDI, *art.cit.*, p. 55.

cono in ciò, senz'altro inconsciamente, le genesi della Chiesa di Cristo, che fu dapprima una scuola di discepoli riuniti attorno a un maestro e divenne in seguito, per sua espressa volontà, una comunione in cui ci si amava reciprocamente fino ad essere un cuor solo e un'anima sola tesi verso Dio."¹⁷

Rimane comunque vero che nella Chiesa e nelle comunità, che ne sono un'espressione, non esiste fraternità autentica senza docile ascolto del maestro, né comunione che rispetti l'irrepetibile ricchezza della persona nella sua singolarità, senza la convergenza verso il primato di Cristo attraverso l'imitazione della sua obbedienza al Padre.

Il tema della comunione ha senza dubbio accentuazioni diverse nelle due Regole che stiamo esaminando, ma in entrambe la koinonia dei fratelli è frutto dell'azione dello Spirito che conforma al Figlio, sempre rivolto verso il Padre: la dimensione filiale - sia o no messa in primo piano - è, di fatto, elemento costitutivo della comunione fraterna.

¹⁷ A. DE VOGUÉ, *Il monachesimo prima di San Benedetto*, Abbazia San Benedetto, Seregno, (1998), pp. 182-183.

PAROLA E SILENZIO NELLE REGOLE DI BASILIO E BENEDETTO

13 DICEMBRE 1999

M. M. GELTRUDE ARIOLI, OSB ap

Una riflessione sul rapporto tra parola e silenzio è di grande opportunità oggi e ancor più lo è confrontandosi con tesi di antica sapienza monastica che ci offrono non un'esposizione di antropologia filosofica sul valore della parola e del silenzio, ma indicazioni concrete e precise per acquisire una disciplina di sobrietà e di essenzialità nel parlare. Siamo così condotti ad entrare nel mistero della parola e del silenzio con tutta la nostra persona e la nostra vita, per interpretarne poi, dall'interno, il significato sul piano teoretico.

In entrambi gli autori che consideriamo, il silenzio non è evidentemente reputato un valore per se stesso, ma una condizione necessaria per vivere l'ascolto e l'obbedienza, per dare una dimensione autentica all'umiltà e, infine, per restituire alla Parola la sua pregnanza di realtà e di significato.

La RB si esprime nel Capitolo 6 *"De taciturnitate"* con una concisione estrema: Benedetto sembra dire: se vogliamo capire l'importanza della custodia della lingua, non perdiamoci in tante parole per fare il panegirico del silenzio! Ecco il testo:

*"Dobbiamo fare come dice il profeta: **Ho detto: veglierò sulla mia condotta, per non peccare con la mia lingua; porrò un freno alla mia bocca: Ho taciuto e mi sono umiliato, e non ho parlato nemmeno di cose buone.**" (cfr. Sal 38, 2-3) Se, come qui ci insegna il profeta, per amore del silenzio è necessario talvolta astenersi anche dal parlare di cose buone, quanto più bisognerà evitare i cattivi discorsi, per non incorrere nel castigo che colpisce questo peccato. Perciò solo raramente si conceda a coloro che sono discepoli il permesso di parlare, sia pure di cose buone, sante ed edificanti, in modo che possano osservare un silenzio pieno di gravità, poiché sta scritto: **"Parlando troppo non eviterai il peccato,"** (Pr 10, 19) ed anche: **"la morte e la vita sono in potere della lingua"** (Pr 18, 21). Infatti parlare e insegnare spetta al maestro, tacere e ascoltare al discepolo. Perciò, quando si dovrà chiedere qualcosa ad un superiore, lo si faccia con tutta umiltà e sottomissione. Le volgarità, poi, i discorsi oziosi e che eccitano al riso sguaiato, li condanniamo ad essere perpetuamente esclusi da ogni luogo, e non permettiamo che un discepolo apra la bocca per simili discorsi."* (RB 6, 1-8)

Il termine "taciturnità" secondo Timotheos Moschopoulos¹, *"designa una tendenza all'interiorità, alla tranquillità e alla quiete sia fisica che spirituale. Il suo corrispondente greco potrebbe essere "esychia"... stato dell'anima necessario alla contemplazione."* T. Moschopoulos riconosce però che questo aspetto si può desumere dalla RB nel suo complesso, più che da questo Capitolo 6, in cui prevale la preoccupazione di evidenziare il pericolo della parola, quando sottrae spazio all'ascolto e alla preghiera.

In effetti questo breve capitolo sulla *"taciturnitas"* tratteggia più che altro gli atteggiamenti interiori e i comportamenti che la caratterizzano: la vigilanza, la rinuncia alle parole oziose, cattive o sconvenienti e persino, talora, al parlare di cose buone, l'atteggiamento di umiltà docile e di ascolto come espressione di discepolato. Si intuisce subito, anche a una rapida lettura, che il silenzio e l'obbedienza hanno una profonda affinità e sono tra loro collegate dal filo conduttore dell'ascolto: si tace per ascoltare, si ascolta per obbedire. Anche l'etimologia della parola *"oboedire"* richiama *"obaudire"*. Si avverte qui il fascino del tema biblico dell'ascolto: *"Ascolta, Israele..."* (Dt 6, 4). L'obbedienza monastica si ricollega così alla tematica della Parola divina indirizzata agli uomini nella storia della salvezza. Obbedire, per il monaco, non è se non ascoltare il Cristo che gli parla attraverso la voce del proprio abate.²

Quindi obbedienza e taciturnità sono virtù figlie dell'umiltà: l'obbedire è l'umiltà espressa nell'agire, la taciturnità è l'umiltà espressa nel parlare.³ A riprova di questa affermazione si può citare anche RB 7, 56-8:

*"Il nono gradino dell'umiltà è raggiunto quando il monaco sa frenare la sua lingua e, osservando il silenzio, astenersi dal parlare finché non viene interrogato, poiché la Scrittura insegna che **"nel molto parlare non manca la colpa"** (Pr 10,19) e che **"l'uomo chiacchierone procede sulla terra senza meta"** (Pr 18, 21) "*

Benedetto e del resto anche Basilio, come vedremo, non costruisce una dottrina sul silenzio come condizione della preghiera contemplativa e mistica; questa linea, che troviamo invece in Cassiano (*Conferenze* 9 e 10) è, al più, un presupposto tacito. Troviamo solo qualche accenno al silenzio per rispettare la preghiera dei fratelli.

"Terminato l'ufficio divino, tutti escano (dall'oratorio) in assoluto .silenzio... in modo che se un confratello volesse fermarsi a pregare per conto suo, non ne sia impedito dalla indiscrezione degli altri. " (RB 52, 2-3)

Analogamente è raccomandato il silenzio durante la lettura in refettorio: *"si faccia silenzio assoluto: non si deve sentire alcun bisbiglio o voce se non quella di chi legge. "* (RB 38, 5). Sempre per rispetto ai fratelli si raccomanda: *"Finita sesta... riposino... in assoluto silenzio; se qualcuno vuole leggere per conto suo, lo faccia pure, ma in modo da non disturbare nessuno. "* (RB 48, 5). Queste sottolineature sono interessanti: dicono che la disciplina del silenzio non è sempre rigorosa, ma adattata alle circostanze, e si presenta ora con il volto dell'obbedienza docile all'ascolto o dell'umiltà, ora è espressione di carità e di delicatezza fraterna e rispettosa. Questa convergenza di virtù in armonia complementare offre al silenzio, nella concezione di Benedetto, un volto umano. Non si tratta di una disciplina formalistica, disancorata dalle persone e dalle situazioni. Analogamente si esprime Basilio nella Questione 136 del PA:

"Centotrentaseiesima questione: E' bene tacere del tutto?"

"Risposta: Il silenzio e lo spirito di silenzio allora sono convenienti se sono adatti tanto alle persone che al tempo, come ce lo insegna la Sacra Scrittura, che in un caso si esprime così: "Chi intende in quel tempo determinato tacerà perché è tempo cattivo" (Am5, 13); altre volte invece dice: "Ho posto un freno alla mia bocca, allorché il peccatore insorgeva contro di me. Son diventato come muto e mi sono umiliato, e non ho parlato neppure di cose buone" e altrove: "Se un altro che è seduto ha ricevuto una rivelazione, il primo taccia" (1 Cor 14,30); e di nuovo: "Le vostre donne tacciano nelle assemblee" (1 Cor 14, 34). Ma anche in altra occasione è detto a coloro che hanno una lingua senza freno: "Nessun discorso cattivo esca dalla vostra bocca; ma solo quello buono per l'edificazione della fede. " (Ef 4, 29) Però lo spirito del silenzio è necessario, finché siano distrutti i vizi che hanno la loro origine nella leggerezza della lingua e dei discorsi, cosicché avvenga quanto è scritto: "Il loro discorso sia condito di sale, in modo da recare grazia a chi lo ascolta" (Col 4. 6). (PA 136, 1-11)

Lo spirito di silenzio è anche qui presentato, come da San Benedetto, come terapia contro i vizi, le parole oziose o cattive, ma l'osservanza del silenzio o l'uso della parola richiedono un discernimento illuminato, prudente e capace di coniugare la Parola di Dio con le circostanze storiche ed esistenziali: è questa appunto l'ottica della vita monastica, fondata sulla fede nel Verbo fatto carne nella storia.

Sempre nel PA, Basilio tratta il tema della disciplina delle parole riconducendo la "taciturnità" sotto la categoria della continenza; distacco e moderazione, sobrietà e rinuncia ai piaceri e ai beni materiali portano anche a controllare la lingua e a evitare il riso smoderato e scomposto:

"... Che cosa d'altro regola e trattiene gli sguardi instabili degli occhi, e quanto deve arrivare agli occhi, e anche l'intemperanza della lingua se non la continenza? La continenza riduce a giusta misura anche il riso smoderato: come è segno di incontinenza ridere con movimenti disordinati e scomposti, mentre si dovrebbe mostrare la letizia dell'animo soprattutto col solo sorriso; è indecoroso ridere sguaiaatamente, accompagnando il riso con rumori striduli, ciò che certo suole accadere per incontinenza dell'animo anche a chi non lo vorrebbe, cosa questa che per lo più snerva e svingorisce la gravità e la costanza dell'animo. Perciò anche Salomone dice: "Il riso l'ho definito stoltezza. " (Eccl i 2,2) (PA 8, 31-4)

Anche San Benedetto raccomanda di *"... preservare la propria bocca da discorsi cattivi e disonesti, evitare di parlare troppo, non dire parole vane o che inducano al riso, rifuggire dal riso eccessivo e chiassoso. "* (RB 4, 51-4) e ancora:

"Il decimo gradino dell'umiltà si sale quando il monaco non è facile e pronto al riso, poiché sta scritto: "Lo stolto alza la voce mentre ride" (Sir 21, 20). L'undicesimo gradino dell'umiltà viene raggiunto se il monaco, quando parla, lo fa pacatamente e senza ridere, con umiltà e gravità, dicendo poche e ponderate parole, senza mai alzare

la voce, poiché sta scritto: *"Il sapiente si fa conoscere dalla sobrietà del suo parlare."* (*Sentenze di Sesto Pitagorico*, 134) " (RB 7, 59-61)

La pacatezza e sobrietà nel parlare e nel ridere sono ricondotte nella RB alla virtù dell'umiltà che consiste nel tenersi alla presenza di Dio e nel non nutrire il desiderio di farsi notare. Grande è la responsabilità nell'uso delle parole, specialmente riguardo alla carità. Dice Basilio nella Questione 41 del PA: *"Ogni discorso fatto per infamare o screditare o per mettere in cattiva luce qualcuno è maledico, anche se sembrerà non essere ingiurioso"* (PA 41, 2), e nella Questione seguente continua a trattare l'argomento della diffamazione o denigrazione, spiegando che solo in due casi è lecito parlare rivelando o discutendo il male altrui:

"Se qualche volta è necessario consigliarsi con gli altri, che si associano allo stesso scopo di esaminare il modo migliore per la correzione di chi ha peccato o ha commesso qualche cosa di male; e ancora nel caso in cui si deve prevenire e avvertire qualcuno a non cadere nella compagnia di uno cattivo, da lui invece creduto buono." (PA 42, 3-4)

In caso contrario, dice Basilio, *"Chi dice male dà un fratello o ascolta un maldicente o lascia correre... si deve scomunicare."* (PA 43, 1-2). Chi poi avrà detto male del superiore incorre nell'ira di Dio. (PA 44, 1-2)

Anche San Benedetto è severissimo contro la critica e la contestazione: *"non essere né detrattori, né denigratori"* (RB 4, 39-40); *"soprattutto non si manifesti mai, per nessun motivo, né con alcun discorso o gesto, il flagello della mormorazione. A chi incorrerà in simile colpa, sia inflitta una punizione molto severa."* (RB 34, 6-7); *"Questo soprattutto raccomandiamo: di astenersi dal mormorare."* (RB 40, 9); *"Nessuno ardisca contraddire il suo abate con insolenza,"* (RB 3, 9); *"se un fratello si mostrerà... mormoratore... sia ammonito in forma riservata... se non si emenderà, venga ripreso pubblicamente... Se neppure così si correggerà... venga scomunicato."* (RB 23, 1-4). Abbiamo qui un'esemplificazione concreta dei pericoli di colpa in cui si può incorrere non vigilando sull'uso della parola e un'ulteriore conferma della profonda affinità tra amore del silenzio e spirito di umiltà e di obbedienza. Sia Basilio che Benedetto, sulla base di una concezione antropologica biblica, hanno un vivo senso dell'unità tra interiorità e comportamenti, tra sentimenti e parole, e rifiutano in modo reciso quelle distinzioni tra il reale atteggiamento dell'animo e il modo di esprimersi, che sono indice di ipocrisia e di inautenticità:

"Si deve prestar fede a chi risponde con parole troppo mordaci o insolenti e, anche ammonito, dichiara di non aver niente di male nel cuore?"

*"Risposta: Non tutte le passioni dell'anima sono note a tutti, neppure a quelli stessi che ne soffrono. Come dai moti del corpo si manifestano ai medici più valenti alcuni segni nascosti e occulti, che sfuggono e sono ignoti anche a quelli che ne soffrono, così anche nell'anima vi sono alcuni vizi, anche se non se ne accorge chi pecca. Ma si deve credere al Signore che dice: **"l'uomo cattivo trae sentimenti cattivi dal cattivo tesoro del suo cuore"** (Mt 12, 35). E perciò non è possibile che il cattivo esprima un buon discorso dal suo cuore cattivo, né il buono potrà proferire parole cattive dal suo cuore buono. Ma qualche volta vi può essere anche una bontà finta in un cuore cattivo; ma un cuore buono non può simulare il male. Così dice l'Apostolo: **"Cerchiamo di fare il bene non solo davanti a Dio, ma anche davanti agli uomini"** (Rm 12, 17).* (PA 45, 1-7)

La schiettezza di questo passo ci fa riflettere: è un invito a non cercare giustificazioni speciose alle nostre parole, respingendo talvolta abilmente, ma ipocritamente, la reazione da parte di chi ci ascolta. Non serve sostenere che quello è il nostro modo di esprimerci, ma nel cuore non abbiamo nessun sentimento malvagio; serve di più alla nostra dignità personale accettare l'immagine di noi stessi che rimandiamo specularmente nei rapporti interpersonali, e, ascoltando con umiltà, metterci in questione e riflettere sui nostri atteggiamenti interiori da cui procedono naturalmente comportamenti e parole.

Ci rendiamo conto, procedendo nella lettura dei testi di Basilio e di Benedetto, che, pur non esponendo una filosofia del silenzio e della parola, la suppongono e suggeriscono a chi si interroghi sul significato delle indicazioni normative che esprimono. Dice Basilio nella Questione 40 del PA:

"Fino a che punto si può giudicare ozioso un discorso?"

"Risposta: Generalmente ogni discorso, che non reca utilità alla grazia della fede del Cristo, è ozioso; ed è tanto il pericolo di simili discorsi che, anche se sembrasse buono quanto si dice, e tuttavia non apportasse un aumento di fede, colui che avrà parlato non potrà evitare il pericolo per la bontà del discorso; ma per il fatto stesso che il suo discorso non reca alcun profitto alla fede contrista lo Spirito Santo di Dio. E ciò lo manifesta chiaramente il Signore col dire: "Non esca dalla vostra bocca alcun discorso cattivo" (cfr. Ef 4, 29); "ma se ne avete dei buoni ad edificazione della fede, diteli perché ne tragga vantaggio chi ascolta" (Ef 4, 29-30). E ancora aggiunge: "Non contristate lo Spirito Santo di Dio, nel quale avete ricevuto il sigillo per il giorno della redenzione" (Ef 4, 30). E di questo non si potrà avere nessun male più grave." (PA 40, 1-8) Un'affermazione così grave incute un senso di timore e quasi di smarrimento. Anche Benedetto nel Capitolo 6 già citato afferma che i discorsi oziosi vanno assolutamente banditi in qualunque situazione e circostanza. E' vero, i due autori si riferiscono alla vita monastica, ma entrambi considerano il monaco semplicemente come il cristiano pienamente fedele alle esigenze del battesimo.

L'affermazione secondo cui è da reputare un male che *"contrista lo Spirito Santo di Dio"* qualunque discorso che non porti all'approfondimento *"della grazia della fede in Cristo"* ci fa comprendere come i rapporti interpersonali e ogni comunicazione umana siano per il battezzato una proiezione e un'irradiazione della comunione trinitaria e come ogni parola umana debba essere attinta alle insondabili profondità del Verbo divino eternamente generato nel seno del Padre. Il silenzio, in questa prospettiva, è davvero la casa della parola, l'ambito in cui prende forma e contenuto e diviene veicolo di autentica sapienza diffusiva di carità e trasparente di fede.

Non ci stupisce allora l'insistenza di entrambi i nostri legislatori monastici sulla pedagogia del silenzio, sull'atteggiamento di taciturnità come espressione autentica di discepolato (RB 6). Basilio nelle *Regulae fusius tractatae* (*Regole diffuse*) spiega quanto sia importante educare all'amore del silenzio i "nuovi venuti". Per iniziare una vita dominata dalla "memoria di Dio" occorre dimenticare le abitudini e la mentalità mondana e vivere in un clima di raccoglimento che non comporti distrazione alcuna.

"E' bene che i nuovi venuti si esercitino anche al silenzio. Mentre daranno prova adeguata di sapersi dominare tenendo a freno la propria lingua, al tempo stesso impareranno nella calma, con solerzia e senza distrazioni da quanti sanno fare un uso sapiente della parola in che modo si debbano fare domande e rispondere a ciascuno. Anche il tono della voce, infatti, la discrezione nel parlare, l'opportunità del momento, un genere di linguaggio proprio dei cristiani e a loro familiare sono tutte cose che è impossibile imparare se non si sono disimparati gli usi del mondo. E il silenzio, da un lato, fa dimenticare le abitudini di prima poiché non le si pratica più, d'altro lato offre la possibilità di apprenderne di buone. E così, tranne naturalmente quando si recitano i salmi, bisogna custodire il silenzio, a meno che non vi sia una necessità particolare o per la cura della propria anima o per inevitabili esigenze di lavoro, o ancora perché ci viene rivolta con insistenza una qualche domanda." (Rd 13)⁴

Anche in questo passo prevale la dimensione ascetica e educativa del silenzio su quella mistico-contemplativa, ma è evidente che non esiste alcuna possibilità di contemplazione autentica senza una purificazione della memoria e un impegno di autodominio che abbracci tutte le facoltà della persona.

Basilio qui parla di "uso sapiente della parola". Abbiamo già visto come siano da bandire sia secondo Basilio che secondo Benedetto le parole sconvenienti, ciò che induce ai risi e alla leggerezza o, addirittura ogni parola oziosa cioè non utile alla crescita della fede. Anche l'uso di parlare a voce troppo alta durante il lavoro va abolito perché è di ostacolo al raccoglimento e alla pace. (PA 130)

C'è però anche un altro versante da considerare: la parola è a volte doverosa; il silenzio può essere colpevole. Dice Basilio che di fronte al peccato *"... è senza misericordia chi tace e non chi muove rimproveri, così come è senza misericordia chi lascia il veleno dentro a chi è stato morso da un animale velenoso e non chi lo toglie. E costui manca anche di carità."* (Rb = Regole brevi 4)⁵

Nel PA, 122 Basilio desume da molti esempi nell'Antico e nel Nuovo Testamento il dovere di non tacere di fronte al peccato e di non comportarsi con viltà e indifferenza. Egli è molto sensibile al tema della correzione fraterna, che deve

essere compiuta prima con un'ammonizione personale e segreta, poi se la prima ammonizione non è ascoltata, in presenza di altri testimoni e della comunità tutto questo è secondo i dettami del Vangelo (cfr. PA 16).

Il dovere di parlare denunciando l'ingiustizia che si subisce, secondo Basilio è persino preminente rispetto al silenzio ispirato dalla pazienza, silenzio che potrebbe essere ambiguo e divenire complicità coi male:

*"... dobbiamo ammonire chi ci ha fatto ingiustizia e rimproverarlo, perché sia liberato anche lui dall'ira che incombe sui figli della disobbedienza. Se poi, in nome della pazienza, uno non si dà cura di correggere il fratello e tace, commette un duplice peccato, innanzitutto trasgredisce il comandamento che dice: **"Rimprovera apertamente il tuo prossimo e non caricarti di un peccato a causa sua"** (Lv 19, 17), e diventa complice del peccatore con il suo silenzio; inoltre lascia perire nel male chi poteva forse essere guadagnato per mezzo dei rimproveri, come ha ordinato il Signore. " (Rb 232)⁶*

Qualora invece sia salva la dimensione della verità è virtuoso sopportare con forza l'altrui prepotenza (PA 180)

Nella RB, in nome della mitezza di Cristo nella sua passione si raccomanda di *"sopportare con pazienza le offese ricevute... sopportare le persecuzioni a causa della giustizia. " (RB 4, 30.33)*

E, specialmente nel vivere l'obbedienza bisogna saper soffrire in silenzio qualunque prova:

*"Il quarto gradino dell'umiltà viene raggiunto quando nell'obbedire, di fronte ad asprezze, contrarietà e addirittura ingiustizie di ogni genere, si accetta di soffrirle silenziosamente e di buon grado, sopportandole senza scoraggiarsi né indietreggiare, secondo quanto dice la Scrittura: **"Chi persevererà sino alla fine sarà salvato"** (Mt 10, 22) e ancora: **"Si rinfranchi il tuo cuore e spera nel Signore. " (Sal 26, 14)** E per mostrare come l'uomo fedele debba sopportare per amore del Signore anche ogni avversità, essa dice per bocca di chi si trova nella sofferenza: **"Per te ogni giorno siamo messi a morte, stimati come pecore da macello. " (Sal 43, 23)** Ma costoro, certi della speranza della ricompensa divina, proseguono dicendo con gioia, **"Ma in queste cose noi siamo più ehe vincitori per virtù di colui ehe ci ha amati."** (Rm 8, 37) E altrove la Scrittura dice anche: **"Dio, tu ci hai messi alla prova; ci hai passati al crogiolo come l'argento. Ci hai fatti cadere in un agguato, hai messo un peso ai nostri fianchi."** (Sal 65, 10-11). F. per mostrarci che dobbiamo stare sottoposti a un superiore, essa continua dicendo: **"Hai posto uomini sopra le nostre teste."** (Sal 65, 12). Ma nelle avversità e nelle ingiustizie essi mettono in pratica con la sopportazione l'insegnamento del Signore: percossi sulla guancia destra, porgono anche l'altra; a chi vuole spogliarli della tunica, lasciano anche il mantello, e costretti a fare un miglio, ne percorrono due (cfr. Mt 5, 39-41); con l'apostolo Paolo sopportano i falsi fratelli, accettano la persecuzione e benedicono chi li maledice (cfr. 2 Cor 11, 26; 1 Cor 4, 12). (RB 7, 35-43)*

E' invece sottolineata con forte rilievo l'urgenza per l'abate di intervenire per correggere, anche se è molto complessa e articolata la pedagogia che Benedetto delinea. Infatti l'abbas deve essere anzitutto padre e deve parlare e agire secondo l'indole psicologica e il livello spirituale di ogni singolo monaco:

*"L'abate testimoni dunque uguale carità verso tutti, e a tutti riservi un unico trattamento, tendendo conto dei meriti di ciascuno. Nel suo insegnamento, poi, osservi sempre quella norma che l'Apostolo esprime dicendo: **"Correggi, esorta, rimprovera"** (2Tm 4,2), e quindi, a seconda delle circostanze, e alternando severità a dolcezza, mostri ora il severo atteggiamento del maestro, ora l'affettuoso volto del padre. Corregga quindi duramente gli indisciplinati e gli irrequieti, esorti invece gli obbedienti, i docili e i pazienti a maggiori progressi; rimproveri e castighi glielo raccomandiamo fortemente - chi è negligente e sprezzante. Non finga di ignorare le mancanze dei trasgressori, ma subito, finché può farlo, le recida alla radice (cfr. Sap 12, 5), memore della fine di Eli (JSam 2, 12), sacerdote a Silo... Sia inoltre consapevole della difficoltà e delicatezza del compito che si è assunto di governare le anime, adattandosi ai diversi temperamenti, che richiedono alcuni la dolcezza, altri il rimprovero, altri ancora la persuasione; sappia adattarsi e conformarsi a tutti, secondo l'indole e l'intelligenza di ciascuno, così da non subire perdite nel gregge affidatogli, rallegrandosi invece per il suo incremento. " (RB 2, 22-6; 31-2)*

In modo analogo, Basilio dice nel PA 23: *"si deve correggere chi risponde con insolenza con l'affetto di un padre e di un medico verso il figlio malato. "*

La parola, nel rapporto di paternità e filiazione è così restituita alla sua sublime origine: il Verbo generato dal Padre nell'eterno silenzio dell'amore, ma questa dimensione trascendente è calata in un'estrema attenzione al concreto della realtà umana nella sua singolarità e nella specificità delle situazioni. La parola nel dialogo tra padre e figlio, tra maestro e discepolo è infatti presentata spesso da Benedetto come riflesso della parola di Dio: *"L'abate non insegni, stabilisca o comandi nulla che sia estraneo alla legge del Signore, ma le sue direttive e i suoi insegnamenti penetrino nell'animo dei discepoli come lievito di divina giustizia."* (RB 2, 4-5) Basilio poi afferma che tutti e sempre devono parlare basandosi sulla testimonianza delle Scritture (PA 1,2).

La parola che corregge, esorta e riconcilia è come una medicina. Il Capitolo 27 sulla cura che l'abate deve avere per i fratelli colpevoli è un capolavoro di delicatezza, di comprensione e di attenzione. Molto interessante è la convergenza di impegno dell'abate e dei monaci più esperti nella vita dello spirito attorno a colui che ha bisogno di aiuto per correggersi. (Per designare i monaci saggi Benedetto usa il termine *"senpectas"*, termine derivante forse dal greco *"synpaictés"*, letteralmente "compagno di giochi", usato da Palladio (*Hist. Laus.*, 37) col significato di "riunione di anziani". La parola poteva forse anche evocare l'idea di anziano *"senior"*. Altri la interpreta nel senso di "medicamento".)

Mentre nella Regola di Basilio sembra predominare la dimensione fraterna nei rapporti, nella RB è forte soprattutto la dimensione della paternità che però non è affatto avulsa dal clima comunitario e non si traduce per nulla in verticalismo assoluto. Lo dimostra anche l'accento in questo capitolo ai *"senpectas"*:

*"L'abate si prenda cura con ogni sollecitudine dei fratelli che hanno mancato, perché **"non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati"** (M(9,12). (Ai quindi ogni rimedio, come fa un medico esperto; mandi dei "senpectas", cioè monaci anziani e avveduti, che, quasi di nascosto, consolino il fratello vacillante e lo inducano di spiare la sua colpa e lo **"confortino perché non soccomba sotto un dolore troppo forte"** (2Cor 2, 7), ma, come dice ancora l'Apostolo, **"prevalga nei suoi riguardi la carità"** (2Cor 2,8) e tutti preghino per lui. L'abate deve porre infatti ogni sua attenzione e prodigarsi con ogni accortezza e cura per non perdere nessuna delle pecore affidategli. Si ricordi di aver assunto la cura di anime inferme, non un potere dispotico su quelle sane, e tema la minaccia del profeta, per mezzo della quale Dio dice: **"Prendevate ciò che vedevate grasso e respingevate quello che era debole"** (cfr: Ez 34, 3-4). Imiti il tenero esempio del buon Pastore (cfr. Gv 10, 11), che, lasciate le novantanove pecore sui monti, andò alla ricerca di quell'una che si era smarrita, ed ebbe tanta compassione della sua debolezza da degnarsi di porsela sulle sue sacre spalle e di riportarla così all'ovile (cfr. Lc 15, 4-5) "* (RB 27, 1-9)

Anche se il Capitolo 42 della RB esordisce dicendo che i monaci devono osservare il silenzio in ogni momento, evidentemente anche la parola ha, agli occhi di Benedetto, un grande valore, quando è espressione di bontà, di carità e di saggezza. Nel Capitolo 31 viene raccomandato al cellerario:

*"Sia anzitutto umile, e quando non ha nulla da dare offra in risposta una buona parola, perché sta scritto: **"una buona parola vale più di un ricco tesoro"** (Sir 18, 17). (RB 31, 13-4)*

La comunicazione verbale è soprattutto veicolo della grazia dello Spirito Santo quando procede dal cuore umile del discepolo che si apre liberamente e filialmente al proprio abate per essere guidato e sorretto nel combattimento spirituale:

*"Il quinto gradino dell'umiltà sta nel non celare, ma nel manifestare al proprio abate, attraverso un'umile confessione, ogni cattivo pensiero che sorge nell'animo e ogni colpa segretamente commessa, come ci esorta a fare la Scrittura quando dice: **"Manifesta al Signore la tua via, confida in lui"** (Sal 36, 5), e: **"Confessatevi al Signore, perché è buono, perché eterna è la sua misericordia"** (Sal 105, 1). E il profeta aggiunge: **"Ti ho manifestato il mio peccato, non ho tenuto nascosto il mio errore. Ho detto: confesserò al Signore le mie colpe, e tu hai rimesso la malizia del mio peccato"** (Sal 31, 5) "* (RB 7, 44-8)

Il dono di trasmettere la luce, la consolazione e la forza dello Spirito viene dall'alto, è dato a colui che è "anziano", esperto nelle vie del Signore. Di qui la forte sottolineatura, nella RB, del magistero abbaziale e della necessità di un saggio discernimento nella scelta dei monaci idonei ad occuparsi degli ospiti.

"Chi non ne è autorizzato non si intrattenga né parli con gli ospiti, ma se li incontra o li vede, li saluti umilmente, come già detto, e, chiesta la benedizione, passi oltre, dicendo di non avere il permesso di parlare con loro. " (RB 53, 23-4)

Anche i contatti con l'esterno attraverso la portineria richiedono la scelta di un monaco saggio che sappia esprimere carità sollecita e senso della presenza di Dio:

"Alla porta del monastero si ponga un monaco anziano e prudente, che sappia ricevere e dare una risposta e la cui maturità gli impedisca di essere sempre in giro. Il portinaio abbia la sua cella presso la porta, in modo che i visitatori possano trovare sempre qualcuno che dia loro una risposta. E quando uno bussa o un povero viene a chiedere, risponda: 'Deo gratias' oppure 'Benedic', e con l'affabilità che nasce dal timore di Dio risponda sollecitamente a ciò che gli viene richiesto con zelo di carità. " (RB 66, 1-4)

Anche Basilio è fermamente convinto che non a tutti è dato il carisma della parola. Egli interdice decisamente rapporti frequenti con i parenti e asserisce che eventuali contatti necessari con l' esterno richiedono monaci dotati di uno speciale dono di edificazione spirituale:

"In generale non bisogna permettere né a un parente né a un estraneo di discorrere con i fratelli, a meno che non siamo certi che conversano in vista dell'edificazione e il progresso spirituale delle anime. E se a volte è necessario parlare con gente che viene occasionalmente tra di noi, vi siano delegati quelli cui è stato confidato il carisma della parola, perché sono in grado di parlare con sapienza e ascoltare a edificazione della fede. L'Apostolo insegna chiaramente che non a tutti è data la facoltà di parlare, ma che pochi soltanto hanno il carisma della parola. Dice. "A uno infatti viene data per mezzo dello Spirito una parola di sapienza, a un altro una parola di scienza" (1 Cor 12, 8) e altrove: "Perché sia in grado di esortare nella sana dottrina e di confutare coloro che contraddicono. " (1 Tm 3, 2) " (Rd 32, 2)⁷

Se, a proposito della correzione, il confronto tra le due Regole sembra far emergere in Basilio soprattutto la dimensione fraterna e in Benedetto specialmente quella paterna, altri passi si prestano a ridimensionare con equilibrio il nostro giudizio globale. Confrontiamo ad esempio quanto Basilio afferma circa la necessità che il priore abbia un sostituto quando è assente, perché il buon ordine venga conservato e la forte sottolineatura di San Benedetto circa la necessità di consultare i fratelli da parte dell'abate prima di prendere una decisione.

"Poiché accade spesso che il priore si allontani dalla comunità per infermità fisica o per necessità di viaggio o per qualche altra circostanza, ci sia anche un altro che, con l'approvazione del priore e di altri in grado di giudicare, sia scelto per assumersi la cura dei fratelli quando il priore è assente. Così quelli che restano riceveranno esortazioni da uno solo e non avverrà che, in assenza del priore, la comunità assuma una qualche forma democratica rendendo vane la regola e la disciplina che ci sono state tramandate. Si dovrà custodire quanto è stato esaminato e stabilito per la gloria di Dio e vi sarà chi risponde con intelligenza agli ospiti che arrivano per edificare degnamente su ogni argomento chi cerca una parola, e non ricada così disonore sull'intera comunità. Precipitarsi tutti insieme a parlare sarebbe infatti motivo di disordine e segno di indisciplinazione; l'Apostolo non ha permesso neppure a quanti sono stati fatti degni del carisma dell'insegnamento di prendere la parola tutti insieme. Dice: "Se un altro riceve una rivelazione, il primo taccia" (1 Cor 14, 30), e inoltre biasima l'inopportunità di un simile disordine, dicendo: "Se la chiesa intera si raduna insieme e tutti parlano in lingue, se sopraggiungono dei non iniziati o dei non credenti, non diranno che siete matti?" (1 Cor 14, 23). Se l'ospite, non sapendo nulla, interroga un altro, anche se chi viene interrogato è perfettamente in grado di rispondere, tuttavia, a motivo di buon ordine, taccia e indichi colui al quale è stato affidato questo compito, come fecero gli Apostoli con il Signore, affinché il ministero della parola venga esercitato con ordine e decoro. " (Rd 45)⁸

E San Benedetto:

*"Ogni volta che in monastero vi sono questioni importanti da trattare, l'abate convochi tutta la comunità e spieghi personalmente di che si tratta. Dopo aver ascoltato il parere dei confratelli, consideri bene la cosa tra sé, e decida ciò che avrà giudicato più utile. Abbiamo detto di convocare tutti a consiglio perché spesso il Signore rivela anche a chi è più giovane la soluzione migliore. I confratelli esprimano il loro parere in spirito di piena sottomissione e umiltà, e non presumano di sostenere ostinatamente quanto sembra loro giusto, ma la decisione dipenda dalla volontà dell'abate, e tutti obbediscano a ciò che egli avrà giudicato più conveniente. Però, come è giusto che i discepoli obbediscano al maestro, così anche questi deve disporre ogni cosa con prudenza ed equità... Quando invece si devono discutere questioni di minore importanza per il bene del monastero, l'abate ricorra soltanto al consiglio dei più anziani, come sta scritto: **"Consigliati in tutto ciò che fai, e, dopo averlo fatto, non ti pentirai"** (Sir 32, 24) " (RB 3, 1-6; 12-13)*

Basilio, consapevole che il ministero della parola va esercitato con ordine e decoro, vista tassativamente di intervenire a chi non ne ha l'incarico. La nostra sensibilità di moderni è urtata leggendo la raccomandazione che la comunità non abbia ad assumere "qualche forma democratica", ma dobbiamo tener presente il significato spregiativo nel mondo greco del termine "democrazia", equivalente al significato odierno di "anarchia demagogica".

Comunque nella RB esiste una forma del tutto originale, rispetto a Basilio, del dialogo comunitario. Come abbiamo già notato, non sembra affatto accettabile la tesi di Mario Girardi che contrappone alla *"adelphòtes"* basiliana, la *"scola"* benedettina, la prima fondata su rapporti di comunione, la seconda su un autoritarismo di stampo militaresco.⁹

L'abate secondo RB non decide senza aver interpellato o i consiglieri o la comunità: prima mette ai corrente della questione, offrendo gli elementi di giudizio, poi ascolta e riflette, per decidere infine, sulla base di una visione del problema arricchita dal giudizio umile e responsabile anche dei più giovani, cioè di coloro che, non contando sulla propria esperienza e dottrina, hanno un cuore semplice e trasparente alla luce dello Spirito. Basilio prevede un consiglio degli anziani in un testo (Rd 48), che non sappiamo se noto a San Benedetto¹⁰:

"Domanda 48: Non bisogna intromettersi nel governo del priore ma attendere invece al proprio lavoro.

*"Risposta: Perché non avvenga che qualcuno facilmente cada nel vizio di giudicare, con danno proprio e altrui, occorre sempre vigilare in comunità che assolutamente nessuno si intrometta nel governo del priore né intervenga in ciò che accade, a eccezione di quelli che per il loro posto all'interno della comunità e la loro saggezza sono più vicini al priore. Ed egli dovrà ricorrere a loro per consigliarsi e prendere decisioni sulle questioni comunitarie, in obbedienza all'esortazione di colui che ha detto: **"Fa' tutta chiedendo consiglio"** (Pr 31, 3). "*¹¹

Un testo analogo si trova nelle Regole brevi, n° 104, su cui ci poniamo la stessa domanda.

"Domanda 104: In che modo devono essere affidati gli incarichi ai fratelli? Solo in base al giudizio del priore o anche al voto dei fratelli? Lo stesso problema si pone per le sorelle.

*"Risposta: Se, come ci è stato insegnato, ciascuno deve confidare agli altri i propri pensieri, a maggior ragione è necessario che tale scelta sia fatta in base al giudizio di quanti sono in grado di dare un parere in questo genere di cose. Poiché si tratta di amministrare le cose di Dio, l'incarico deve essere affidato secondo Dio a quanti han dato prova di poter amministrare in modo gradito al Signore quanto vien loro affidato. Del resto, il priore deve ricordarsi in ogni circostanza della santa Scrittura che dice: **"Fa' tutto chiedendo consiglio"** (Pr 31, 3) "*¹²

Sempre nelle Regole diffuse, n° 54 Basilio raccomanda la consultazione a livello di vertice, tra superiori di diverse comunità:

"Domanda 54: Come quelli che presiedono alle comunità debbano sottoporre l'uno all'altro i loro problemi.

*"Risposta: E' bene che talvolta, in tempi e luoghi fissati, si convochino riunioni di quanti sono preposti alle comunità. Si sottoporranno a vicenda i problemi che hanno incontrato, i casi più difficili da trattare e riferiranno in che modo ciascuno si è comportato. E così grazie al giudizio di molti appariranno con chiarezza gli errori eventualmente compiuti e quel che è stato fatto bene sarà confermato dalla testimonianza dei più. "*¹³

E' chiaro allora che sia per Basilio che per Benedetto il silenzio e l'educazione all'ascolto sono in funzione dell'uso saggio e costruttivo del dialogo. La forma stessa delle Regole basiliane con interrogazione e risposta è un segno del suo apprezzamento della parola.

Il senso altissimo che anche Benedetto ha del rapporto interpersonale, del valore della singola persona, del suo contributo responsabile alla vita comune e della libertà autentica delle sue scelte, traspare anche da un altro capitolo, in cui è sottolineato, come nel Capitolo 3, il dovere di esprimersi:

"Il fratello al quale venissero imposte cose difficili o impossibili, accolga l'ordine ricevuto dal superiore in piena sottomissione e obbedienza. Se poi si accorge che il peso impostogli supera veramente le sue, forze, esponga con pazienza e nel modo opportuno a chi gli ha dato quell'ordine i motivi della sua inapossibilità ad eseguirlo, senza arroganza e senza impuntarsi o contraddire. Se dopo avergli esposto questi motivi il superiore manterrà il suo ordine, l'inferiore sappia che per lui è bene così, e obbedisca per amore, confidando nell'aiuto di Dio. " (RB 68, 1-4)

Questo testo, assente nella RM, esprime molto bene lo spirito di San Benedetto: il parlare del monaco per confidare con umiltà e paziente sottomissione al proprio abate le sue difficoltà, pronto peraltro a obbedire con amore e con fede richiede un livello elevato di vita teologale, frutto di un'abitudine a coltivare il silenzio e la contemplazione della storia della salvezza. Questo tema appare in Basilio con minore articolazione sugli aspetti profondi del rapporto interpersonale tra monaco e abate e del dramma interiore del monaco:

"E' lecito a uno rifiutare con pretesti un'azione che gli viene comandata, e cercarne un'altra?

"Risposta: Poiché è stabilito che il valore normativo dell'ubbidienza deve durare fino alla morte, chi evita ciò che gli è comandato e cerca altro, anzitutto è reo di disubbidienza, e dimostra chiaramente di non aver rinnegato se stesso. In secondo luogo diventa causa di molti mali per sé e anche per gli altri, perché apre la porta della contraddizione a molti, e si abitua a contraddire; e poiché non tutti possono distinguere e scegliere il meglio, può accadere, se si è arrivati a tanta libertà, che scelga qualche cosa di peggio. E infine darà anche sospetto agli altri che sia spinto da una qualche passione o per l'opera che sceglie o per quelli coi quali dovrà lavorare. Dunque, in ogni modo, non ubbidire è causa e radice di molti mali. Se poi gli parrà di avere buone ragioni di scusa per l'azione compiuta, ne esponga i motivi al superiore, lasciando al suo giudizio la prova dell'esattezza della scusa presentata." (PA 69, 1-7)

Ci rendiamo conto allora che parola e silenzio si integrano e si sostengono a vicenda in una vita che non è disumana consuetudine al mutismo, né incontrollata loquacità superficiale. Il capitolo sulla Quaresima nella RB (49) che paradossalmente parla quasi più della gioia e del gaudio dello Spirito nell'attesa della santa Pasqua, che della rinuncia e della penitenza, menziona anche, tra i sacrifici offerti, oltre l'impegno imposto dalle regola ordinaria, una maggiore osservanza del silenzio come condizione di più essenziale immersione nella preghiera. Anche Basilio indica come rigorosa norma un rispetto speciale del silenzio durante le ore dedicate alla preghiera comunitaria:

"Centotrentasettesima questione: Nelle ore dedicate all'orazione o alla salmodia qualcuno può parlare nella casa?

*"Risposta: Possono parlare solo quelli che sono incaricati di qualche servizio, o quelli, ai quali è affidata la cura della disciplina o della distribuzione dei lavori; ma anche questi devono agire con molta prudenza, in modo da dire solo quel tanto che è strettamente necessario, e anche questo lo facciano con pacatezza e con decoro, perché non abbiano a disturbare o a procurare qualche molestia; a tutti gli altri conviene osservare il silenzio. Infatti se l'Apostolo dice ai profeti che insegnavano nella Chiesa: **"Se a un altro che è seduto sarà fatta una rivelazione, il primo taccia"** (1 Cor 14, 30), quanto più nel tempo dell'orazione e dalla salmodia conviene tacere e osservare il silenzio a tutti, a meno che, come abbiamo detto più sopra, un motivo di comune utilità non costringa a dire qualche cosa. " (PA 137, 1-7)*

E' facile riconoscere un'analogia di principi e di espressioni tra questo passo di Basilio e il capitolo 42 della RB, *Nessuno parli dopo Compieta:*

"In ogni momento i monaci devono osservare il silenzio, ma soprattutto durante le ore notturne. Una volta riuniti tutti assieme, recitino Compieta. Dopo il termine di Compieta non sarà più permesso ad alcuno di rivolgere parola ad altri - chi fosse scoperto a trasgredire questa regola del silenzio sia sottoposto a severo castigo - a meno che avvenga di dover accogliere degli ospiti o che l'abate comandi qualcosa a qualcuno; anche questo, tuttavia, si dovrà fare con molta gravità e riserbo." (RB 42, 1. 8-10)

Le ore della notte richiedono questo assoluto silenzio non solo per rispettare le esigenze del riposo, ma soprattutto per esprimere in forma immediatamente intuitiva il coincidere dei ritmi cosmici con il tempo interiore del monaco. Le tenebre della notte interrompono il ritmo del lavoro, ma intensificano la memoria di Dio e la disponibilità a riprendere il servizio della lode divina. Il silenzio è atteggiamento di raccoglimento e di vigilanza. Afferma il De Vogüé:

*"Tempo forte di silenzio, la notte è anche quello della speranza. Essa fa desiderare la luce, la sicurezza, la gioia di cui è priva. Cristo, che per noi è tutto questo, ritornerà. Noi aspettiamo il suo Giorno, che squarcerà la notte di questo mondo."*¹⁴

Il silenzio è dunque tensione di speranza, anticipo di comunione, alimento all'amore. Solo questo silenzio può restituire alla parola la sua originaria vocazione: esprimere la trasparenza della verità del nostro essere, diventare vincolo di comunione, evocare dimensioni profonde, ricche di significanza e di creatività. Per noi, stanchi di parole che distruggono o nascondono la nostra vera umanità, di silenzi ostili o menzogneri, Basilio e Benedetto aprono interessanti orizzonti per il recupero di una dimensione essenziale della persona.

NOTE:

¹ TIMOTHEOS MOSCOPOULOS, *Alcuni temi monastici orientali nella RB* in *San Benedetto e l'Oriente cristiano - Atti del Simposio della Novalesa*, (1981), pp. 16-7.

² A. DE VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoît*, SC (1971), t.IV, p. 263.

³ *Ibidem*, p. 264.

⁴ BASILIO DI CESAREA, *Regole diffuse* in *Le Regole*, ed. Qiqajon, (1993), pp. 122-3.

⁵ *Regole brevi* 4, ed. cit., p. 246.

⁶ *Regole brevi* 232, ed.cit., p. 366.

⁷ *Regole diffuse* 32, ed.cit., p. 164-6.

⁸ *Regole diffuse* 45, ed.cit., p. 196-8.

⁹ M. GIRARDI, *Adelphotes basiliana e scola benedettina: due scelte monastiche complementari?* in *Nicolaus 51*, (1981), pp. 3-56.

¹⁰ La consonanza di orientamento e la stessa citazione di Pr 31, 3, porta A. de Vogüé a supporre che San Benedetto abbia conosciuto le Regole diffuse di Basilio nel testo greco (*Les grandes Règles de Saint Basile - un survol*, in *Collectanea Cisterciensia* 51- 1989 - p. 304.

¹¹ *Regole diffuse* 48, ed.cit., pp. 200-1.

¹² *Regole brevi* 104, ed.cit., pp. 301-2.

¹³ *Regole diffuse* 54, ed.cit., pp. 205.

¹⁴ A. DE VOGÜÉ, *La Regola di San Benedetto - Commento dottrinale e spirituale*, ed. Monastiche, Abbazia di Praglia, (1984), pp. 257-8.

LA CONGREGAZIONE DI S. GIUSTINA : ORIGINE E SVILUPPI

17 GENNAIO 2000

P. GIUSEPPE PICASSO. OSB

Questo corso di cultura monastica, come appare anche dai programmi che sono stati pubblicati, segue in certo modo un percorso cronologico, non sempre rigorosamente, applicato alle volte a un argomento che si presta ad essere legato soltanto al Medioevo, ma conduce anche all'età moderna, come anche collega il Medioevo all'Antichità. Però, grosso modo, nel programma di quest'anno è piuttosto l'età moderna che è l'oggetto del nostro studio, anche per quanto riguarda la storia monastica, che certamente durante l'età moderna non ha tutta l'importanza e quei grandi nomi che incontriamo nell'età medievale, ma che, tuttavia ha un suo significato, una sua testimonianza. Sia pure limitata all'Italia, abbiamo una storia del monachesimo in Italia durante l'età moderna, scritta da p. Gregorio Penco, osb, *Storia del monachesimo in Italia nell'età moderna*, ed. Paoline, Roma, (1968), che presenta le caratteristiche, gli avvenimenti e le istituzioni principali di questo lungo periodo, che è anche l'ultimo della storia monastica, in continuità con le origini del monachesimo.

Verso la fine dell'età moderna, con la Rivoluzione francese, si ebbe quel taglio, per cui dopo nel 1815, con la Restaurazione, si dovette rifare tutto *ex novo*, e qualche cosa si è anche persa per strada. Per esempio, l'ordine di Cluny, così importante e glorioso nel Medioevo, è finito con la Rivoluzione francese. L'ultimo abate generale di Cluny fu ghigliottinato a Parigi durante la Rivoluzione.

Per fare un esempio più vicino all'Italia, possiamo parlare dei Celestini, una grande famiglia monastica, legata all'esperienza di San Celestino, papa, Pietro del Morrone, eremita, che aveva già fondato la sua congregazione assai prima di essere eletto sommo pontefice. I Celestini avevano avuto una notevole diffusione in Italia centrale e meridionale, ma anche a Milano: la chiesa vicina all'Archivio di Stato, Via Senato, dove c'era il seminario degli Svizzeri, una chiesa regolarmente chiusa, forse non officiata, di San Pietro Celestino, era una chiesa celestina, dove risiedevano i monaci benedettini celestini. Avevano anche dei monasteri importanti, come quello di San Benedetto a Norcia. Nella città natia di San Benedetto, la chiesa principale dedicata a lui era quella di un monastero celestino. E c'erano anche delle altre congregazioni importanti nell'età moderna, che dopo 1815 non sono più; mentre i Cassinesi, i Vallombrosani, i Camaldolesi, gli olivetani, con fatica e incertezze, sono riusciti a sopravvivere e a riorganizzarsi. Invece non c'è stato nessuno che ha pensato a ridare vita a quella congregazione.

L'età moderna comunque è importante perché vi sono ancora secoli di vita in continuità con la tradizione monastica, passata da quel santo che veneriamo in occidente, Sant'Antonio abate, a San Benedetto e poi dopo di lui fino ai monaci dell'età moderna. Constatiamo un interesse limitato per l'età moderna; invece questo non è un bene, perché così saltiamo un anello della tradizione che è invece importante, e perdiamo con ciò il suo significato per il monachesimo di oggi. Chi vorrebbe imparare a conoscere il monachesimo quindi, dovrebbe completarlo con l'età moderna.

Non potremo pensare di esaurire in queste tre lezioni la storia del monachesimo durante l'età moderna, neppure nei suoi aspetti più importanti. Toccherò tre momenti che possono aiutarci a capire l'orientamento. Alcuni punti: quello iniziale di questa sera è importante, perché ci dice com'è impostato il monachesimo nell'età moderna. Parleremo, poi, nella seconda lezione della grande erudizione dei monaci di quel periodo, che hanno avuto grandi meriti nel campo scientifico e

letterario, ma soprattutto hanno dato alla Chiesa una possibilità di conoscere le opere dei grandi padri, di Agostino, Ambrogio, Gerolamo, Bernardo. Sono loro i primi che hanno affrontato queste fatiche, e hanno reso un grandissimo servizio alla Chiesa. La terza e ultima lezione sarà sul papa benedettino Pio VII, eletto proprio nel 1800, duecento anni fa, a Venezia. È l'ultimo papa eletto fuori di Roma, ed è vissuto in un periodo molto difficile. La Rivoluzione non era ancora finita, e il fatto che egli è stato eletto in Venezia ci richiama al fatto che questa città allora faceva ancora parte dell'Impero austriaco, ed era libera dall'invasione francese. Rientrato a Roma, poi, si prodigò durante il periodo della Restaurazione, fino alla sua morte nel 1823; una testimonianza, un servizio dell'Ordine benedettino alla Chiesa, proprio quando ormai l'età moderna, per il monachesimo, si volgeva alla fine.

Questa sera parleremo della congregazione benedettina che è sorta nel monastero padovano di Santa Giustina, un grande monastero di origine medievale, come molti monasteri e seminari per tutta l'Italia: pensiamo a Milano, per esempio: abbiamo San Sempliciano, San Pietro in Gessate; monasteri che hanno avuto una grande tradizione, imponenti, costruiti accanto a grandi basiliche. Parlando del secolo XV, siamo al fine del Medioevo, secondo i manuali scolastici, che fanno terminare con la scoperta dell'America nel 1492 l'età medievale. Ma per il monachesimo il secolo XV è già tutta una nuova stagione. I grandi monasteri sono in crisi, per varie ragioni; crisi innanzitutto spirituale, ma è una crisi spirituale legata a fattori economici. Il patrimonio monastico non è più assegnato ai monaci, ma è sfruttato da un commendatario, che dà ai monaci una parte dei redditi, creando una quantità di difficoltà economiche. L'edificio diventa fatiscente; non si può restaurare; commendatari, salvo rari casi, sono piuttosto esosi, sono prelati, signori, qualche volta cardinali, che cercano di ricavare il più possibile. Anche San Carlo è stato abate commendatario, ma egli ha cercato di favorire il ritorno di queste abbazie alla vita regolare, normale, della comunità ivi residente.

Crisi spirituale, crisi economica, crisi numerica: non dimentichiamo che nel 1348, quando, dopo secoli, riapparve in occidente la grande peste nera, ricordata anche dal Boccaccio nel *Decamerone*, causò una decimazione nella popolazione, e quindi anche nella popolazione monastica. Laddove era possibile fare dei rilevamenti statistici, ci si accorge che il numero dei monaci morti e di quelli fuggiti per paura in quegli anni, non sono pochi. Nel 1348 venne una prima ondata, che colpì Marsiglia, per via del mare, poi raggiunse la Liguria e la Toscana. Ma nello stesso anno a Milano non ci fu nessun caso di pestilenza, anzi, la vita continuava a fiorire. Proprio nel 1348, nel Monastero degli Umiliati di Viboldone, un ordine un po' legato alla tradizione monastica, si completò quella meravigliosa facciata della chiesa e l'avvenimento è stato poi ricordato nel 1998, seicentocinquant'anni dopo, come si meritava. Per Milano, allora, era ancora un periodo di espansione e di festa.

Tuttavia nel 1356 una nuova ondata non ha risparmiato neanche Milano. Sia pure ad ondate ricorrenti, la peste ha toccato tutte le abbazie. Passano cinquant'anni per arrivare al 1400, e l'ambiente non era favorevole per una ripresa; almeno prima c'erano comunità con una certa consistenza. Il più grande monastero di Santa Giustina di Padova, che ancora oggi si presenta con una delle chiese più grandi d'Italia, era rimasto con tre monaci.

Una causa agisce sull'altra reciprocamente: con numeri esigui, la spiritualità affievolita, un'amministrazione economica inadeguata, edifici fatiscenti senza possibilità di restauro, la vita monastica sotto il regime commendatario languiva. È vero che ancora nel Trecento, poco prima della grande peste, si ebbero in Italia dei movimenti monastici riformatori. Ho ricordato i Celestini alla fine del Duecento. Abbiamo parlato l'anno scorso della Congregazione di Monteoliveto, sorta a metà del Trecento, proprio a Siena, dove la peste infuriò in modo particolare. E di fatti dei

monaci di Monteoliveto, che erano allora circa centocinquanta, sono morti ben ottanta, compreso anche il Fondatore di Monteoliveto, il beato Bernardo Tolomei.

Ma quello era un movimento in crescita, riformato, quindi non era in commenda. Perciò nonostante questa prova, i benedettini olivetani riuscirono a superare le difficoltà, e a continuare nella loro espansione, e nella loro osservanza. Invece, nonostante questi apporti, i Celestini, gli Olivetani, insieme ad altri movimenti sorti nell'Italia meridionale che si potrebbero citare, la parte più notevole dei grandi monasteri, a cominciare da Montecassino, Subiaco, San Paolo a Roma, erano isolati. C'era una costituzione del Concilio Lateranense IV (1213) di Innocenzo III, che invitava i monasteri indipendenti a celebrare un capitolo triennale, ma in realtà mancando un centro, un'autorità, qualcuno che potesse dirigere tali assise e verificare poi le applicazioni, non era possibile mettere in pratica questa misura. Il secolo nuovo, il XV, si apre con questa situazione per il monachesimo: è un monachesimo fiorentino, con delle congregazioni di carattere quasi regionale: il Celestini nelle Marche e nell'Abruzzo, gli Olivetani nella Toscana e soprattutto nel Lazio.

Presto, furono chiamati anche al di là dell'Appenninico, per circostanze particolari, ed ebbero una diffusione nazionale, tramite monasteri da essi fondati, o, rarissimamente, dei monasteri preesistenti, che venivano loro affidati per la riforma.

Il monastero di Santa Giustina di Padova era in questa condizione: non era in uno stato peggiore degli altri monasteri, ma certamente non era per quello meno lacrimabile, ridotto a pochissimi monaci, tre, quattro. Il commendatario era un cardinale, Antonio Correr, veneziano, un uomo di grande spiritualità, che faceva parte di un gruppo di chierici, che vivevano in comune, in un'isola, San Giorgio in Alga, dove erano stati chiamati da un patrizio veneto, che di quella isola, di quell'insediamento canonico, era diventato il commendatario. Diventato poi cardinale, Antonio Correr ebbe in commenda l'Abbazia di Santa Giustina, e capì subito che non era possibile una risurrezione, una riforma, del monastero, una ripresa, se non si fossero introdotti delle forze nuove. Il cardinale Correr individuò queste forze robuste monastiche, un movimento osservante, proprio in quei monaci di Monteoliveto, e all'inizio li invitò a prendere possesso della sua abbazia, promettendo di rinunciare alla commenda, di dare loro tutte le rendite, perché potessero veramente riprendere, restaurare, riportare la vita monastica in quell'antico monastero.

Alcuni monaci di Monteoliveto vi andarono, ma incontrarono una tenace opposizione. Tutto sommato, rimasero un anno soltanto. I tre o quattro monaci neri che vi erano rimasti non li volevano; (tra l'altro, i monaci olivetani si vestono di bianco). C'era quindi un forte contrasto, anche per quanto riguarda l'aspetto esteriore, certo meno importante, ma tuttavia non è stato possibile stabilire un'armonia. In ogni caso, non si vedeva bene: in certi momenti la Repubblica di Venezia favoriva la riforma della Chiesa, in questo grande momento dominato da uomini eccezionali, questo gruppetto di canonici di San Giorgio in Alga, dei quali due sono diventati papi, e uno santo: San Lorenzo Giustiniani. In quel momento Venezia era un centro di riforma, per cui, di per sé, non si doveva essere contrari ai monaci di Monteoliveto, come non lo si era quando gli stessi monaci erano arrivati nei primi tempi nel 1450, l'anno dopo la fine della peste.

Appena morto il Fondatore, il secondo abate di Monteoliveto, invitato dal vescovo di Padova, che li conosceva, mandò un gruppo di monaci per fondare un monastero vicino a Padova, però un monastero nuovo, povero di rendite, uno che andava avanti, fioriva, cresceva, ma in un ambiente nuovo. A Santa Giustina, invece, si trattava di inserire dei monaci nel principale, più antico, più illustre monastero, dedicato alla martire patrona di Padova. Pare che il governo della Serenissima non vedesse bene la presenza di monaci che facevano riferimento alla casa madre al di fuori dello Stato veneto, della Repubblica di Venezia, ossia nella Repubblica di Siena. Quindi, il motivo sembra politico.

Finché si trattava di un piccolo insediamento, sia pure di tipo riformato, il governo accettò, ma quando si trattava di impiantare in Santa Giustina i monaci di Monteoliveto, il governo dette voce alle molte lamentele che serpenteggiavano nella città, e gli Olivetani dovettero ritirarsi dopo un anno.

Il Cardinale Antonio Correr si ricordò che San Giorgio in Alga, l'isola veneta dove egli si era raccolto con altri a vita comune, canonica, vita di preghiera, era stata data loro da un nobile veneziano, Ludovico Barbo, di una bellissima famiglia di Venezia, che aveva avuto una commenda per percepire gli interessi, che gli avrebbero consentito di mantenersi agli studi. Era sacerdote, ma continuava a studiare, e lo poteva fare, perché aveva questi redditi. Ma egli capiva che non era una situazione positiva, sfruttare delle rendite soltanto per il proprio interesse. Allora chiamò un gruppo di preti, che vivevano in un'altra, più povera isoletta, San Niccolò del Lido, a vivere a San Giorgio in Alga. Egli non entrò a far parte della comunità, però ne favorì l'insediamento, che ebbe una certa importanza, anche perché lo zio di Antonio Correr, Angelo, membro del gruppo, divenne papa col nome di Gregorio XII, un altro, il Condulmer, divenne papa Eugenio IV, e anche Lorenzo Giustiniani ne faceva parte.

Il cardinale Antonio pensò di rivolgersi a Ludovico Barbo, affidandogli la commenda, rinunciando al titolo di abate. Il quale chierico, sacerdote da poco tempo, quando gli fu fatta questa offerta, in un primo tempo ebbe qualche incertezza, perché aveva in mente un avvenire diverso da questo, come dottore in diritto, sacerdote, serio, di famiglia nobilissima - un Barbo era diventato papa, Paolo II - aveva quindi una carriera ecclesiastica assicurata. Invece gli fu proposto di andare, solo, come abate dove erano già falliti gli olivetani, senza essere di formazione monaco: ma Gregorio XII, che lo conosceva, lo chiamò a Rimini, dove allora si trovava, e in un giorno Ludovico fece la professione monastica il 3 febbraio 1409, e ricevette la benedizione abbaziale; senza noviziato, senza preparazione, divenne monaco e abate di Santa Giustina di Padova. E come tale si presentò, e dovette affrontare usi e costumi poco conventuali, poco osservanti di quei pochi ed anziani monaci rimasti. I primi anni dovettero essere molto difficili per lui.

Padova era città universitaria, con una delle università italiane più illustri, e finalmente qualche giovane si affacciò, e rimase edificato da questa vita di preghiera, di silenzio, di raccoglimento, che pur all'interno della città universitaria il Barbo quasi da solo conduceva, perché gli altri non collaboravano molto. Ma in quel ambiente si trovarono i primi due che aderivano al suo programma, entrarono in monastero, fecero regolarmente il loro noviziato con Ludovico Barbo, abate e adesso anche Maestro, e fecero la loro professione. Erano universitari, persone già preparate culturalmente. E il Barbo, con questi due professi, che sono monaci suoi, scriverà nel resoconto sugli inizi di questa nuova congregazione, che oggi, il giorno della professione di quei due, "*Ordo monachorum nigrorum* – l'Ordine di monaci benedettini neri – *in Italia lapsus* – che in Italia era crollato - *ad normam observantiae resurrexit*" - un termine pasquale, è risorto alla norma dell'osservanza. Esagerata, l'espressione; forse dettata più da ciò che sarebbe avvenuto dopo. Comunque, una profezia che si sarebbe avverata, perché ben presto cominciarono ad arrivare degli altri e Santa Giustina diventa un monastero, un'abbazia, regolare, che funziona bene, con un gruppo di giovani entusiasti. Il Barbo, tramite le sue conoscenze ebbe tutto l'aiuto necessario per le strutture, eccetera. Ma soprattutto pescò in quell'ambiente universitario, dove allora si recava da tutta l'Europa per studiare. E difatti tra i primi suoi troviamo un portoghese, e alcuni provenienti dagli stati che formano l'attuale Germania. La riforma del Barbo era efficace: riportava la vita comune dove ormai non c'era più; dove precedentemente ognuno viveva per conto proprio, aveva il suo piccolo patrimonio, qualche servo personale, aveva i suoi interessi, la sua vita personale, anche se non disonesta. La riformata vita comune era regolata in base a un orario, determinate pratiche, compresi il silenzio, la meditazione, la preghiera, e anche la recita dell'Ufficio divino in comune.

Si dice che alcuni vennero una volta al Barbo e gli chiesero di vedere quale era il suo “decreto”, il testo delle leggi della sua riforma. Egli li portò in chiesa; rimasero sorpresi, vedevano alcuni monaci che pregavano, e disse: “Questo è il mio decreto. Io ho studiato questo decreto”. Rimasero impressionati, ma colpiti, e compresero quali erano i cardini della riforma del Barbo: un’osservanza autentica. Ma questa riforma, così ben riuscita, non sfuggì all’attenzione del papa Eugenio IV. Fu lui, avvalendosi dell’amicizia con il Barbo, che chiamò a Roma, al monastero di San Paolo fuori le Mura i monaci di Santa Giustina. Il governo veneto li volle a San Giorgio Maggiore, a Venezia; furono chiamati a Genova, anche a Milano. In poco tempo tutti li volevano, e ce n’erano per tutti, proprio perché il monastero era ormai fiorente. Però, non si moltiplicò con delle nuove fondazioni; non ce ne furono. I monasteri affidati ai monaci di Santa Giustina erano tutti monasteri preesistenti; ormai avevano capito il metodo per riuscire a riportare un monastero in decadenza, abitato da pochi monaci non osservanti, un’impresa forse più difficile che fare una nuova fondazione.

E allora non si trattava più del solo monastero di Santa Giustina; ma di una congregazione di monasteri, che si chiamò, appunto, Congregazione *de observantia* di Santa Giustina di Padova, il cui scopo era di riportare l’osservanza monastica della Regola, secondo gli orientamenti di quel tempo; se ne parlava anche come la Congregazione *de unitate* o *de observantia et unitate*, perché riuniva più monasteri in un’unica congregazione. E il Barbo era anche rispettoso della tradizione benedettina, non si sentiva il capo di questa Congregazione, che pur lo chiamavano *Pater*, e voleva che ogni anno si celebrasse il Capitolo generale di tutti i monasteri, e ogni anno si eleggeva un presidente. Egli lo fu, ma per poche volte; il più delle volte gli abati riuniti eleggevano un altro, che abitava nel suo monastero, visitava gli altri monasteri e ne verificava l’osservanza. Era giusto che la Congregazione portasse il nome di Santa Giustina di Padova, proprio perché là la riforma era nata. I capitoli generali che emanavano le dichiarazioni, le costituzioni, gli ordinamenti, erano tutti atti a favorire la vita comune, la vita di preghiera, di silenzio, di raccoglimento, e soprattutto la diffusione della *devotio*, vedremo poi in quale modo, e tutto questo corrispondeva molto bene alle aspettative del tempo. Ben presto tutta l’Italia fino alla Sicilia si ricoprì di questi monaci di Santa Giustina di Padova.

Andando un po’ avanti nella storia, tralasciando gli ultimi anni del Barbo e la sua morte, e arrivando ai primi anni del secolo successivo, 1501, 2, 3, il papa e la Santa Sede avvertono che c’è un monastero rimasto fuori, ma che dovrebbe essere pure riformato, ne aveva bisogno, perché anche quello era un monastero decaduto, non proprio ai limiti di Santa Giustina: ma c’erano altri problemi: l’amministrazione di un grande patrimonio, la vicinanza della città di Napoli, eccetera, che avevano fatto decadere Montecassino, ma quei monaci resistevano, non volevano accettare la riforma, perché oltre tutto si ritenevano ancora abbastanza in forza per poter continuare. Ci fu un buon contrasto tra la Santa Sede, che voleva invece che anche Montecassino fosse riformato, e lo voleva anche il re di Napoli. Ci fu anche il progetto di chiamare i monaci di Monteoliveto, ma lì c’era la difficoltà dell’abito bianco, che moltiplicava gli ostacoli. Ma di fronte alla congregazione nuova riformata, che aveva il patrocinio della Sede Apostolica resistettero, ma solo fino a un certo punto. Finalmente Giulio II decretò l’annessione del monastero di Montecassino alla Congregazione *de unitate* o *de observantia* di Santa Giustina di Padova.

I monaci di Santa Giustina salirono il monte, presero possesso del più illustre cenobio dell’occidente, però dovettero cedere anche loro qualche cosa, perché Giulio II cambiò il nome della congregazione, e dal 1500 in poi si chiamerà semplicemente “cassinese”, prendendo il nome dal monastero più celebre, ma in realtà era un monastero sottoposto ai monaci di Santa Giustina di Padova. L’abate divenne temporaneo, doveva partecipare al Capitolo generale come gli abati degli altri monasteri, era sottoposto a un presidente, e viveva l’osservanza di Santa Giustina di Padova. La congregazione cassinese che conosciamo oggi non è altro che il proseguimento di quella di

Santa Giustina di Padova, nella struttura, nelle forme: l'abate-presidente, che ora abita a Roma, ma non è l'abate di San Paolo, è un monaco di San Paolo, eletto abate-presidente. Tuttavia, l'attuale monastero di Santa Giustina di Padova fa parte di un'altra congregazione, quella sublacense.

Il Barbo, dopo più di venticinque anni di abbaziato, nel 1537, dopo che gli fu offerto più volte l'episcopato, anche di grande prestigio, come il Patriarcato di Grado e l'episcopato di Padova, divenne vescovo di Treviso e lasciò il suo monastero con grande rammarico. Fu il papa Eugenio IV che si impose in questo caso. Come vescovo, il Barbo fece opere grandi: cent'anni prima che il Concilio di Trento stabilisse gli studi nei seminari in tutta la Chiesa, egli ci arrivò da solo; collaborava col papa in tanti modi, andò al Concilio di Basilea, eccetera. Quando morì nel 1543, chiese che il suo corpo fosse sepolto nella Basilica di Santa Giustina. E lì è ancora venerato; il Barbo ha il titolo di Venerabile.

Qui vorrei chiarire un equivoco. Vari studiosi fanno notare come questa congregazione di Santa Giustina, o cassinese, non abbia avuto nella sua storia delle figure che si distinsero per la santità. A dire il vero, il primo suo Beato riconosciuto dalla Chiesa è il cardinale Ildefonso Schuster, che era un monaco cassinese, lo stesso Barbo ha il titolo di Venerabile, e basta. Tutto questo, però, non sta ad indicare che la congregazione non fosse capace, come qualcuno ha scritto, di produrre dei santi. È una strana decisione che fu presa dal Capitolo generale; vale a dire che la Congregazione non si impegnava a promuovere processi di beatificazione, per i propri membri. Nell'età moderna ci sono i grandi santi gesuiti che hanno coperto la storia della Chiesa, ma il fondatore e padre di questi monaci cassinesi ha il solo titolo di Venerabile, e basta. È una scelta che dimostra, in fondo, una prova di umiltà.

Qualche cosa possiamo conoscere della sua spiritualità, sia nell'opera che scrisse da vescovo nel 1540, tre anni prima di morire, ricordando la bella storia della riforma di Santa Giustina, e bei ricordi; poi, nel 1541, scrisse un'opera per noi ancora più importante, che è *De forma orationis et meditationis congregationis monachorum Sanctae Justinae de Padua* (Metodo della preghiera e della meditazione della congregazione dei monaci di Santa Giustina di Padova). È un'opera importante, perché ci indica le fonti alle quali attingeva il Barbo e la nuova congregazione. Non era più la spiritualità liturgica, la celebrazione dell'Ufficio, che pur era scrupolosamente recitato tutti i giorni, come un atto di devozione, ma il monaco si formava in quella che si chiama in termini comuni, la meditazione, in uso, almeno nei nostri monasteri, fino al Concilio Vaticano II.

Il Barbo dice che la meditazione è costituita di tre momenti: un momento prevalentemente orale, ma privato, la preghiera vocale, la preghiera ai santi, perché ci aiutino; fa un elenco di santi che si possono invocare. Secondo momento: la preghiera mentale di tipo affettivo, prendendo un oggetto molto particolare, come la Creazione, la caduta di Adamo, la nascita del Salvatore, la Passione; ogni giorno della settimana aveva il suo tema. Il Barbo esorta a tener presente la scena materiale; la fantasia dev'essere presa da come Gesù stava nel presepio, nell'estrema povertà. Spesse volte dice di immaginare di essere là sulla Croce anche chi medita, facendo un'opera affettiva che consisteva nell'accostare il mistero, e poi finalmente una terza fase, quella più propriamente contemplativa, che fa tacere. Finisce la preghiera vocale, finisce la preghiera mentale, e poi l'anima tace, ascolta, contempla il mistero. Per ogni giorno della settimana, egli dà dei temi che possono essere oggetto di questa *forma orationis et meditationis*. Le fonti possono essere anche francescane, in qualche caso, ma soprattutto i *Dialoghi* di San Gregorio Magno, e anche altri testi, per esempio, spesso ricorda e cita San Bernardo, ma è difficile non cogliere in questa *forma orationis* qualcosa di quello spirito che era lo spirito di San Giorgio in Alga, qualcosa che precede l'adozione della Regola di San Benedetto. La Regola di San Benedetto è osservata, ma è osservata come un regolamento, scrupolosamente: il silenzio, la povertà, la vita comune, la preghiera, l'*Opus Dei*, che ha sempre il primo posto. Però la grande fonte della sua spiritualità è questa meditazione, questo spirito devoto,

che percorre tutto l'Europa. Siamo nell'età della *devotio moderna* e questi monaci vivono con impegno lo spirito del loro tempo.

Un'ultima parola su *L'imitazione di Cristo*, il testo devoto per eccellenza. Qualcuno ha sostenuto che sia stato composto da un abate benedettino del XIII secolo a Vercelli, ma non ci sono delle prove. In realtà questo testo viene dagli ambienti della *devotio moderna*, dalla terra fiamminga di Gerardo Groote, fondatore dei Fratelli della vita comune. È uno dei testi più belli della letteratura devota cristiana, e, dopo il Vangelo, quello che ha avuto più edizioni, ma che rimane senza autore, non si sa chi sia, perciò sta al centro di tante discussioni a proposito. Tra le ipotesi più recenti, più sostenute, c'è quella che sia l'opera di un certosino. Infatti, lo spirito è un po' certosino; comunque, non proviene dall'Italia, proviene dai Paesi Bassi, dove si sviluppa la *devotio moderna*. I monaci di Santa Giustina hanno avuto il merito di conoscerla, di diffonderla. Il Barbo andò al Concilio di Basilea, probabilmente vide là questo testo, lo portò a Padova, e così da lì si assisteva a una diffusione in tutta l'Italia de *L'imitazione di Cristo*. Ma non perché l'abbiano scritto i monaci di Santa Giustina; in quel testo hanno riconosciuto la loro propria spiritualità, e come "*Libellus devotus*" lo presentano.

Ci sono dei codici molto interessanti, dove viene trascritta la Regola di San Benedetto insieme a *L'imitazione di Cristo*, e non sono pochi. Sono, appunto, codici di Santa Giustina di Padova: accanto alla Regola, i monaci hanno voluto mettere il testo che interpreta così bene i sentimenti della *devotio*, della meditazione sui Novissimi, la grande pietà eucaristica del Libro IV, elementi che fanno de *L'imitazione di Cristo* uno dei libri che ancora oggi, nonostante un periodo di crisi, è molto diffuso. L'abate vescovo Magrassi diceva, che per la sua lettura intima non trovava nulla meglio di quel libretto, anche se capiva bene che non era espressione di una spiritualità liturgica, ma di una devozione che raggiunge il cuore. Sotto questo aspetto, ho visto con piacere su una rivista che pubblicano i gesuiti di San Fedele insieme alle Paoline, tra i primi dieci libri più venduti nelle librerie religiose *L'imitazione di Cristo*, nella traduzione che ne ha fatto un professore che ho conosciuto all'Università Cattolica, Aldo Niccolini, un grande giurista, avvocato, adesso morto. Come il Barbo, era esperto in diritto, però dedicava il suo tempo, mi diceva, "le sue ore più belle", a tradurre quest'opera; è una traduzione molto bella, pubblicata dalle Paoline, che devono continuamente ristampare, perché viene richiesta. Ed è tutto merito della congregazione di Santa Giustina di Padova l'aver fatto conoscere in Italia quest'opera, e, ovviamente, anche la sua pratica come mezzo spirituale di lettura e di meditazione.

Ecco una sintesi della storia della grande riforma operata dalla congregazione di Santa Giustina di Padova. La prova più convincente della quale consiste nel fatto che tutti i monasteri antichi che non sono entrati in questa congregazione, o nelle altre congregazioni, sono finiti con il Medioevo. Non sono passati nell'età moderna. Per esempio il grande monastero genovese di San Siro, dove c'era la cattedrale prima di quella attuale di San Lorenzo, non entrò a far parte della congregazione di Santa Giustina, e al tempo del Concilio di Trento fu affidato ai carmelitani. Non ha più vita, non c'è più nessuno nel monastero. Potrei citare tanti altri esempi. Don Penco diceva che di quei monasteri che sono rimasti isolati alcuni, ma sono pochissimi, sono entrati nelle congregazioni degli olivetani, dei celestini e dei camaldolesi, ma, nel complesso, l'antico monachesimo o è entrato a far parte della congregazione di Santa Giustina di Padova, o è finito all'inizio dell'età moderna. Anche questo ci aiuta a capire il merito di questa grande opera compiuta da Ludovico Barbo.

L'ERUDIZIONE MONASTICA NELL'ETÀ MODERNA : *JEAN MABILLON*

24 GENNAIO 2000

P. GIUSEPPE PICASSO, OSB

Per studiare questo argomento, dobbiamo portarci in Francia, dove, verso la fine del Cinquecento, sorgono due congregazioni benedettine, piuttosto famose, ma, oggi, tutte e due estinte. C'è una buona ragione, perché come vedremo e sentiremo, hanno svolto un ruolo notevole nella storia dell'Ordine di San Benedetto. A metà del secolo XVI, esattamente intorno al 1555 non è ancora finito il Concilio di Trento, che aveva tra l'altro lo scopo di ricomporre l'unità della Chiesa quando scoppiano quelle guerre di religione che hanno afflitto la Francia per tutta la seconda metà del secolo. Le lotte religiose sono tra i protestanti, calvinisti, che in Francia si chiamano "ugonotti" e i cattolici. Gli episodi e gli errori sono da una parte e dall'altra, però, in modo particolare in queste lotte, che si combattono da strada a strada, da paese a paese, e da un'abbazia all'altra, e anche per la persecuzione degli ugonotti soffrono le abbazie, le grandi abbazie francesi di Cluny, o di altri raggruppamenti più autonomi, caratteristici secondo le zone, finché quando Enrico IV pronuncia quella famosa frase: "Parigi vale bene una messa", per dire che questo re di dinastia e formazione protestante, ugonotta, accetta il cattolicesimo, e reimposta tutta la vita nazionale attorno alla religione cattolica finiscono sostanzialmente le lotte di religione tra cattolici e ugonotti. Gli storici sono incerti, ma pare che l'origine di questo nome "ugonotto" derivi da un termine con il quale i calvinisti in Svizzera erano indicati, ma non si sa bene per quale ragione. Chiese venivano distrutte, chiese protestanti e chiese cattoliche, c'erano delle uccisioni, famosa ad esempio la notte di San Bartolomeo.

Molte abbazie vengono abbandonate, i monaci vengono allontanati dagli ugonotti, per cui, quando queste lotte vengono concluse, rimangono delle grandi tristi conseguenze, specialmente nei monasteri. Tra i sacerdoti, tra i laici, anche tra i religiosi c'era chi aderiva al protestantesimo. Pare che, per i monaci, questi episodi furono molto sporadici; motivo di più, perché i monasteri, i loro beni, le loro campagne, le loro chiese fossero particolarmente presi di mira dagli ugonotti. Alla fine del XIV secolo, ci si trovava con un monachesimo veramente impoverito, con monasteri distrutti, patrimoni dilapidati, chiese monastiche scoperchiate, una situazione di grande miseria. Come si sa, la miseria, l'abbandono, la decadenza materiale, porta a una decadenza nella vita religiosa. I pochi monaci che avevano resistito erano ormai anziani, avevano preso abitudini piuttosto rilassate, che si potevano anche giustificare durante le incursioni, ma adesso sarebbero dovuti ritornare all'originale osservanza, ciò che non avvenne se non in qualche caso.

Consideriamo in questa situazione storica i monaci di Saint-Vanne a Verdun, città della Lorena, dell'alta Francia, che nel Medioevo si chiamava Lotaringia. Saint-Vanne era uno dei primi vescovi di Verdun, un vescovo santo diventato patrono della sua città, come Sant'Ambrogio di Milano. E, come spesso accadeva, il monastero venne dedicato al patrono della città, ancora come il monastero di Sant'Ambrogio a Milano. La *Bibliotheca sanctorum* traduce in italiano il suo nome "San Vitone, vescovo, patrono di Verdun".

In questo monastero di Saint-Vanne ci sono delle persone eccezionali, che promuovono una riforma del monastero; si potrebbe istituire un paragone con la riforma di Santa Giustina di Padova, della quale abbiamo già parlato, in cui ad opera di Ludovico Barbo, il monastero si riforma, e a poco a poco altri monasteri entrano a far parte di questa riforma. Si forma quella che noi chiamiamo la

congregazione benedettina di Saint-Vanne, che è sorta alla fine del secolo, nel 1598, e che dura fino alla Rivoluzione francese, come Cluny e tanti altri monasteri francesi.

Prima di parlare dello spirito di questo movimento, bisogna spiegare che questa congregazione, come quella di Santa Giustina, era governata da un capitolo generale, i monaci facevano parte della congregazione e avevano la loro stabilità nella congregazione piuttosto che in un monastero particolare, gli abati erano eletti da un defensorio per un certo periodo, secondo alcune caratteristiche proprie del monachesimo dell'età moderna. Si trattava di una federazione di monasteri, più che di una congregazione con una casa madre, anche se il nome di congregazione si dà a questo monastero di Verdun. Ma nella sua espansione rapida nel corso di dieci-quindici anni, sono molti i monasteri che accettano questa riforma, ispirata non a una vita eremitica, o di rigore, ma a un'osservanza normale della Regola di San Benedetto, di vita comune, coro, refettorio in comune, perché nei monasteri decadenti, abbandonati, affidati ancora a pochi monaci, la vita comune in pratica non esisteva più.

È una congregazione che nasce in quel territorio, la Lorena, al nord di Parigi, dove i calvinisti avevano avuto una diffusione più capillare, e quindi si era creata quasi una diversa mentalità tra la Lorena e il resto della Francia, per cui quando dei monasteri, per esempio, quello di Parigi, chiesero di entrare nella congregazione di Saint-Vanne, ecco che si avvertì l'opportunità di creare qualche cosa di nuovo all'interno della Francia tradizionale. Anche perché i rapporti tra i lorenesi e i francesi in quell'epoca presentavano qualche difficoltà, che era stata accentuata dalla presenza degli ugonotti, però il monachesimo non aveva nessuna ragione di opposizione: era semplicemente il fatto che la federazione lorenese si sarebbe trovata a disagio nel riprodursi anche nei monasteri francesi. Allora nasce la congregazione che si intitola al discepolo San Mauro, la congregazione di Saint-Maur, che è l'altra congregazione sorella, collaboratrice e amica, di quella di Saint-Vanne, con i medesimi scopi, le medesime costituzioni, quasi, ma che si distingue unicamente perché l'una si sviluppa in un territorio più vicino alle terre del calvinismo, la Germania protestante, la Svizzera protestante, e l'altra in un altro territorio di tradizione cattolica, che non aveva i medesimi problemi, cioè in Francia, che, sotto la monarchia di Enrico IV, aveva ripreso ormai il suo cammino consueto. Troviamo allora nella Francia del secolo XVI fine – inizio del XVII, 1598-1613, la fondazione dell'abbazia di Parigi, l'abbazia “des blancs manteaux”, “dei mantelli bianchi”, dove sorge la congregazione di Saint-Maur, che si diffonde in un'altra zona, quella più propriamente francofona.

Queste due congregazioni sorelle intraprendono lo stesso compito, l'osservanza della Regola di San Benedetto, con la presenza anche del lavoro manuale. Non è poi vero quello di cui verranno rimproverati i maurini e i vannisti, cioè, che non lavoravano con le mani. Certo, non andavano a lavorare nei campi, ma il lavoro domestico, le pulizie, il lavoro in cucina, il servizio in refettorio costituivano il lavoro manuale comune a tutti i fratelli, sia dell'una che dell'altra congregazione. Ma in quella di Saint-Vanne si accentuò un interesse che noi chiamiamo “erudito”, ossia un interesse per le memorie della propria storia, perché queste congregazioni non pensavano di essere nate dal nulla, si sentivano eredi del grande monachesimo medievale della Francia, quindi sentivano la necessità di conoscere quel monachesimo, dal quale erano state staccate così violentemente, a causa delle persecuzioni religiose, e intendevano guardare a quel monachesimo. Avevano quindi un certo culto per la storia, per l'erudizione, per studiare i documenti, per leggere le opere di quel monachesimo, soprattutto per leggere quei manoscritti che dal Medioevo trasmettevano loro i tesori della cultura patristica.

Era un monachesimo “colto”, possiamo dire, che trova espressione particolarmente nell'opera del monaco Jean Mabillon, nato nel 1632, pochi anni dalla fondazione della congregazione di Saint-Maur, dove entrò giovanetto, e dove visse fino al 1707, una vita completamente dedicata allo studio. Dom Mabillon non soltanto ha dato un contributo a queste ricerche della storia monastica

della Francia; ha scritto *Acta sanctorum ordinis Sancti Benedicti* in sei grossi volumi, che contengono le vite di tutti i santi dell'Ordine di San Benedetto. Anche recentemente è stato tradotto in italiano un martirologio, un po' adattato, dove ogni giorno viene proposto il santo del giorno, venerato dalla Chiesa universale, con i fatti principali della sua vita, con un pensiero preso dai suoi scritti, e aggiungendo poi i nomi di altri santi venerati in altri luoghi, e rimaniamo sempre meravigliati, perché ci sono sempre dei benedettini – testimoni di una grande santità che ci viene dal Medioevo, che i volumi del Mabillon ci hanno consentito di recuperare. Il *Martirologio* scritto a Roma dal cardinale Baronio che pure era un grande storico, non ricorda neanche la metà di questi santi benedettini.

Il Mabillon era un monaco esemplare, scopava il corridoio quando era il suo turno, serviva i confratelli in refettorio, leggeva in refettorio come gli altri, lavava i piatti come gli altri, però più degli altri ha contribuito a questo lavoro di scavo, di ricerca dei santi, e alla riscoperta, attraverso i manoscritti provenienti dalle biblioteche medioevali, delle opere dei Padri, Agostino, Gerolamo, Ambrogio. Ora questa è stata un'opera molto importante, perché il pensiero di quell'epoca, e lo dice anche il Mabillon, non era più la scolastica di San Tommaso d'Aquino, un pensiero robusto, fondato sulla ragione, ma soprattutto sulla Rivelazione; era una scolastica ormai un po' decadente, diventata formalistica, che affrontava questioni molte volte corrispondenti piuttosto a una curiosità, che non a una profonda ragione teologica. Il Mabillon ricorda, per esempio, le dispute infinite sul modo in cui il fuoco del Purgatorio potesse bruciare un'anima che non ha corpo, avendolo lasciato sepolto nella terra, andata poi in Purgatorio per essere purificata. È una questione oziosa, dice il Mabillon, che noi non possiamo risolvere. Certo, c'è una pena di fuoco, un periodo di purificazione *per ignem*, che avviene attraverso il fuoco, ma si può discutere finché si vuole, senza potere arrivare a dare una spiegazione materiale.

Quindi, si trattava ora di una teologia più serena, basata sui padri, che poi Dom Leclercq chiamerà la teologia monastica, con la quale ha delle affinità, anche se i monaci non si sono messi subito a scrivere trattati di teologia. È quella teologia che veniva fuori, balzava dalle opere, dalle esegesi, dai commenti che i Padri della Chiesa avevano fatto sulle sacre Scritture, i commenti sul Vangelo di San Gregorio Magno, e tante opere simili. Sono questi monaci studiosi che hanno riversato queste opere nella Chiesa, riportandole attraverso le loro accurate edizioni in tutte le principali biblioteche ecclesiastiche del mondo. Quei Padri della Chiesa così poco noti, o noti soltanto da alcuni che avevano avuto la fortuna di frequentare ricche biblioteche di manoscritti, con l'invenzione della stampa e l'impegno di questi monaci, possono più facilmente essere letti.

Oggi abbiamo delle edizioni moderne, delle edizioni scritte con rigorosi commenti filologici, ma molte volte le edizioni di confronto, di richiamo, sono ancora quelle dei Maurini, "*Patres Maurini*", o dei monaci di Saint-Vanne, addirittura quella stessa edizione, tale quale la stesero loro, con grande amore, con cura eccezionale, con l'indice in fondo ad ogni volume per renderne più facile la consultazione. Per lo studio, per la preghiera, per risolvere un dubbio, ci si ricorda forse di un brano di Sant'Ambrogio, senza però poterlo trovare; oggi ci sono degli strumenti informatici, *Index verborum omnium quae in operibus Sancti Ambrosii continentur* sul CD ROM, si digita la parola cercata, e appare immediatamente sullo schermo il testo completo – ma non sempre. Qualche volta ho trovato più comodo andare a consultare i vecchi indici dei Maurini, che pur non essendo informatici, quando si sa il contenuto del brano, rispondono meglio alle nostre esigenze.

Dom Mabillon ha viaggiato in Germania, è venuto in Italia, ha girato le biblioteche, ha copiato tanti manoscritti dei Padri che non c'erano in Francia, di Sant'Agostino, per esempio. Questi viaggi secondo un gusto un po' umanistico, vengono raccontati a parte in *Iter germanicum* e nel *Museum italicum*, dove parla di chi l'aveva accolto, di chi invece no, di chi l'aveva tratto bene, di che cosa aveva trovato, dove, e simile. Ma soprattutto Dom Mabillon ha teorizzato questo tipo di vocazione

monastica, e ha scritto il *Traité des études monastiques*, (Trattato degli studi monastici) dove ha messo a tema quello che lui e i suoi confratelli stavano facendo, quindi, l'occupazione del monaco dopo la preghiera, la *lectio*, la ricerca, lo studio, la pubblicazione delle opere trovate, che in certo modo rispondeva a un bisogno della Chiesa di allora, che viveva all'interno di una scolastica molto decaduta da quella che era stata la grande struttura scolastica classica di San Tommaso, di San Bonaventura e degli altri grandi maestri del Medioevo. Era un pensiero debole, artificiale, che non aumentava la spiritualità, che non serviva se non a delle discussioni, sì erudite, che però non avevano nessuna incidenza nella vita.

Ecco, allora, che il lavoro di Dom Mabillon nel *Traité* dimostra la grande convenienza per la vita dei monaci di potere, anzi il dovere, di prendere in mano certi antichi codici, altrimenti illeggibili, per poi recuperare i valori più autentici della tradizione monastica, ecclesiastica, e poi riproporli alla Chiesa del suo tempo. Era un servizio enorme, quello che facevano i monaci eruditi, chiusi all'interno dei loro monasteri, passando lunghe ore a trascrivere, a chiosare, a ripassare documenti antichi, un lavoro anche faticoso per le varie difficoltà che si dovevano incontrare, le stesse carte, le pergamene, che si dovevano tenere sempre aperte, la difficoltà nel trovare luce abbastanza per decifrare scritture a volte quasi illeggibili. È proprio questo loro lavoro che il Mabillon teorizza nel suo trattato, pubblicato nel 1691.

Grande amore per la memoria storica, per ritrovare le radici della propria vita dimostravano i monaci di questi monasteri delle congregazioni di Saint-Vanne e di Saint-Maur, che non erano sorti dal nulla. C'era una tradizione da conservare, e in particolare una riscoperta dei commenti dei Padri della Chiesa sugli scritti della Bibbia da trasmettere, che aveva una grande incidenza sulla teologia, dandole un contenuto più vivo, e allontanandola dalle questioni inutili, sulle quali si amava baloccare allora, senza contare poi il contributo per la storia liturgica. Quei manoscritti presentavano anche dei riti, delle preghiere particolari, del canto gregoriano che venivano trasmessi dai codici antichi.

Tutto questo mondo veniva recuperato per il servizio della Chiesa; tutto sembrava andare bene, quando arrivò in scena l'abate Armand Jean de Rancé, il fondatore dei Trappisti, una vita parallela, ma molto diversa, da quella del Mabillon. De Rancé nasce in una famiglia principesca, nipote del cardinale Richelieu, grande ministro di Francia, uomo intelligentissimo, quando si presenta all'esame per un beneficio ecclesiastico, riesce primo, e il grande Bossuet terzo. A tredici anni è già abate di tre, quattro abbazie; diventa prete, ma prete "di salotto". Tuttavia, quando muore una signora con la quale aveva un'intensa amicizia, egli cambia vita, rinuncia a tutte le sue abbazie, ne tiene una sola, cisterciense, quella della Trappa, va a fare il noviziato, riceve poi la benedizione abbaziale, e inizia la riforma della Trappa, che ha un successo, una diffusione enorme in tutto il mondo fino a oggi. Non ci sono più i monaci vannisti o maurini, ma ci sono invece dei trappisti.

Come tutti i convertiti, l'abate Rancé assunse un atteggiamento severissimo, ben oltre quello richiesto dalla Regola di San Benedetto, secondo i primitivi usi e consuetudini del primo monastero di Cîteaux, una vita molto rigorosa. Ebbe dei contrasti, perché alcuni lo accusavano, specialmente quando succedevano con frequenza nella Trappa le morti di confratelli. Gli amici che aveva fuori nel mondo, e che aveva rifiutato ormai quando diventò abate della Trappa, non mancavano di muovere obiezioni al suo modo di vivere. Ma egli aveva la benedizione di Dio; invece di diminuire, aumentavano le vocazioni alla Trappa. Necessariamente, non era uno scrittore; scrisse delle lettere di direzione spirituale, ma non era uno scrittore di trattati teologici, come i maurini e i vannisti. Certo, non poteva non conoscere i Padri della Chiesa; infatti, li conosce molto bene. Anche la biografia, scritta da Anna Maria Caneva, monaca trappista, *Riformatore della Trappa*, pubblicata dalla Città Nuova (1996), mette in risalto che, in fondo, anche l'abate Rancé, pur senza

fare delle ricerche, sa leggere le opere stampate e anche i Padri della Chiesa, ma non comprese bene lo spirito del trattato degli studi monastici, pubblicato da Dom Mabillon.

Ci furono dei contrasti tra l'uno e l'altro: le ragioni le possiamo cogliere un po' nelle loro rispettive opere. Nello scritto *Sulla santità e i doveri della vita monastica* di de Rancé, si legge: *"Lo studio distrugge l'umiltà, la scienza è un elemento estraneo alla condizione dei monaci. La scienza è capace non di nutrire, ma di sviare il loro cuore, di fare di essi delle persone prive di fondamento, prive di semplicità, di pietà, di purezza di cuore, che sono delle virtù alle quali si congiunge la santità. Per cui se lo studio non consente ai monaci di avere questa umiltà, questa semplicità, questa pietà, questa purezza di cuore, vuol dire che lo studio allontana dalla santità"*. Era come dire a Dom Mabillon e ai suoi confratelli delle congregazioni di Saint-Vanne e di Saint-Maur: "Sì, vi potete chiamare monaci, ma non aspirate alla perfezione monastica, perché praticate con ardore uno studio che vi allontana dalla santità. Un uomo dotto in una comunità religiosa non conosce più il ritiro, non conosce più il silenzio, non ha più tempo per pregare, per digiunare, per prendere parte alle veglie e all'ufficio divino".

De Rancé scrive ancora: *"I monaci non sono fatto per gli studi, ma per la penitenza. Gli istruzioni di San Basilio, di Sant'Efrem, di San Giovanni Climaco, di San Bernardo, tutto ciò che Sant'Agostino, San Giovanni Crisostomo, San Girolamo, San Gregorio hanno scritto sulla conversione e sulla direzione spirituale i monaci devono leggere con attenzione"*.

Se le cose stessero effettivamente così, avrebbe avuto ragione nel combattere gli studi monastici, ma, come risponde Mabillon nel suo trattato, non è affatto vero che un monaco che studia non possa essere umile, non osservi il silenzio e il ritiro, che non vada in coro; tutte queste cose le facciamo, soltanto che, invece di dare la preferenza al lavoro puramente manuale come voi fate legittimamente, noi diamo la preferenza a un altro lavoro, un impegno di tipo intellettuale. Non osserviamo il silenzio? Noi parliamo, certo, come suggerisce la Regola di San Benedetto, con taciturnità, con misura; non ricorriamo a dei segni, come fate voi, ma la Regola non prescrive, un silenzio così rigorosa, da non parlare mai. Anche i trappisti adesso hanno molto rivisto gli usi dell'abate de Rancé, e giustamente, pur mantenendosi nello spirito rigoroso, serio. Ora studiano anche loro, pubblicano libri. Lo stesso de Rancé richiede una conoscenza tale dei Padri della Chiesa che nessuno potrebbe aver se non tramite lo studio.

De Rancé aveva dei grandi ammiratori, e giustamente, per la vita che conduceva, per la grande crescita della sua riforma dell'Ordine dei cisterciensi che conduceva alla Trappa e per le numerosissime vocazioni che accorrevano. In un secolo così frivolo, disorientato, questo forte ascetismo riusciva a rappresentare un richiamo forte. Mabillon rispondeva pure, dicendo che, certo, con lo studio dei monaci qualche inconveniente c'è, tuttavia, non ci sono meno inconvenienti nell'ignoranza dei monaci! E in fondo, de Rancé non voleva degli ignoranti. In uno splendido capitolo egli cita una serie di testi dei Padri della Chiesa in difesa dello stato monastico, una vera lode dell'eremo, e scrive: *"Quando piacerà alla Chiesa, e penso che non capiterà mai, di ordinare ai monaci di studiare, e a proibire loro il lavoro, noi avremmo solo rispetto e sottomissione per le sue disposizioni, crediamo infatti che lo Spirito Santo che avrà dato questa ispirazione, darà anche le grazie e le benedizioni necessarie"*.

Penso che tra i due ci fu una grande incomprensione. Mabillon intendeva lo studio come studio delle fonti, scoperta dei testi, la loro produzione e pubblicazione; uno studio ad alto livello necessario dopo le devastazioni degli ugonotti, con monasteri distrutti, archivi che stavano per essere dispersi: lo studio di Mabillon fu provvidenziale. Letta bene, anche la riforma dei cisterciensi promossa da de Rancé alla Trappa, non promuove l'ignoranza dei monaci: semplicemente non prevede quel lavoro di ricerca dei testi, piuttosto il lavoro dei campi. Questo dice anche San

Bernardo, e i trappisti sono fedeli a una tradizione cisterciense, diversa dalla tradizione prettamente benedettina, cui richiamano i monaci di Saint-Vanne e di Saint-Maur.

Oggi i trappisti sono i più numerosi tra i cisterciensi, divisi anch'essi in varie congregazioni, e si trovano in ogni parte del mondo. In Francia non sono risorte le congregazioni di Saint-Vanne e di Saint-Maur dopo la Rivoluzione. Invece è sorta la congregazione di Solesmes, che si ritiene erede della tradizione dei vannisti e di maurini, anch'essa diffusa in altri paesi.

I testi del dibattito che si svolgeva tra Dom Mabillon e l'abate de Rancé sono interessanti, sia il trattato sugli studi dei monaci di Mabillon, sia l'opera citata sopra, *De la sainteté e des devoirs de la vie monastique* di de Rancé. Tra noi e i monaci del Medioevo ci sono dei capitoli meno conosciuti della storia dell'età moderna, con le sue luci, le sue ombre e i suoi problemi, che è bene conoscere per farsi un quadro più completo del monachesimo, e che ha lasciato più di una traccia ancora viva nella storia di oggi.

In risposta a una domanda a proposito del titolo "Dom"

I monaci, secondo San Benedetto, si chiamano tra loro "fratelli", gli anziani vengono chiamati "nonni", e l'abate "Padre". Fino al Medioevo, rimane così la situazione. Ma nell'età moderna avviene che, specialmente quando sono diventati molto numerosi i fratelli conversi, all'interno dei monasteri nasce la distinzione: "Don" per i monaci di coro, spesso anche sacerdoti, e "Fra" (fratello) per i fratelli conversi. Quando nell'Ottocento c'è stata una ripresa del monachesimo, è nato anche questo titolo "Dom", particolarmente in ambienti francesi, che è l'abbreviazione di "*Dominus*". Ma è un titolo di uso piuttosto esterno al monastero, per nominare l'autore sulla copertina dei libri, per esempio, mentre in monastero si chiama semplicemente "*frère*". Dom Jean Leclercq quando scriveva le sue lettere si firmava "fr. Jean", "fratello".

In risposta a una domanda sulla riforma di de Rancé e sulle penitenze rigorose:

La prima forma di penitenza che de Rancé impose alla Trappa era una vita rigorosamente comune, si mangia insieme, c'è il dormitorio unico, scriptorio unico, si va a lavorare insieme: viene portata alle estreme conseguenze la vita comune. Credeva di imitare così la prima vita dei cisterciensi, di quelli che da Molesmes andarono a Cîteaux e lavorarono con le loro mani, come dice San Bernardo, costruirono la chiesa, facendo vita comune, vita povera. Era lì che de Rancé guardava; le penitenze eccessive che egli imponeva non si trovavano agli inizi di Cîteaux. Abbiamo la *Carta di carità*, stesa come programma di vita per i primi cisterciensi, che vivono in silenzio, nel raccoglimento, ma penitenze straordinarie nel modo di vestire o di mangiare non appaiono nell'*Esordium parvum* di Cîteaux. Egli pensava certamente di fare un salto, lasciando stare i cisterciensi della sua epoca, che da allora si chiamavano "della comune osservanza"; è lui che ha introdotto questa rigidità che ha spaccato l'ordine in due, e così è rimasto, per cui a tutt'oggi ci sono i cisterciensi, e anche i cisterciensi riformati, ossia, i trappisti. Si tratta di una divisione storica.

Psicologicamente, gli studiosi spiegano il fatto della conversione drammatica di de Rancé da una vita dissoluta, poco onesta, pur essendo abate commendatario a tredici anni e prete. Quando uno si converte, ha sempre qualche tendenza a spingersi un po' oltre i limiti più comuni. Nel caso di de Rancé, questo fenomeno ha avuto una grande risonanza nel successo della sua opera. Dio l'ha benedetto certamente: vuol dire che de Rancé ha agito con retta intenzione.

UN PAPA BENEDETTINO TRA RIVOLUZIONE E RESTAURAZIONE : PIO VII (1800 – 1823)

31 GENNAIO 2000

PROF. GIUSEPPE PICASSO, OSB

Stasera parliamo del papa benedettino Pio VII, papa Chiaramonti, che ha vissuto il suo papato alla fine di un'epoca, alla fine dell'età moderna, terminata con la Rivoluzione francese, un po' a lato della storia monastica. Questo monaco di Cesena aveva studiato presso i gesuiti a Ravenna, poi è entrato dai benedettini nel monastero della sua città, il monastero di Santa Maria del Monte, Cesena, un monastero ancora oggi efficiente, sopra un colle, che domina un po' tutta la regione della Romagna, ed è anche un santuario molto frequentato, particolarmente nel mese di agosto.

Conseguita l'ordinazione sacerdotale, fu fatto abate abbastanza presto del monastero di San Callisto a Roma, la casa degli studenti cassinesi; (il monastero di Cesena è un monastero ancora oggi della congregazione cassinese). Ma già nel 1782 diventò vescovo di Tivoli, poi di Imola. La sua vita monastica si è conclusa in breve tempo, e la maggior parte della sua vita è stata dedicata al servizio pastorale in queste due diocesi, poi ancora durante il suo pontificato piuttosto lungo alla Chiesa universale.

Abbiamo visto nei nostri appuntamenti quest'anno, parlando della storia monastica durante l'età moderna il rinnovamento spirituale iniziato al monastero di Santa Giustina di Padova, che ha avuto influsso anche sulle due congregazioni benedettine di Saint-Vanne e di Saint-Maur, che hanno preso molto dalla congregazione di Santa Giustina di Padova, che aveva portato la riforma in moltissimi monasteri italiani. È uscito recentemente presso le nostre Edizioni del Monastero di San Benedetto, Seregno, (2000) un'opera in due volumetti: *Cultura scientifica e tecnica del monachesimo in Italia*, uno studio dedicato alle varie scienze coltivate nei monasteri italiani: la matematica, la fisica, gli studi astronomici nei monasteri prima di Galileo, i monaci collaboratori di Galileo, l'astronomia applicata, l'idraulica, la cosmografia, l'astrologia, l'alchimia, la medicina, la farmacia, le scienze botaniche.

Tutto questo è espressione di un monachesimo molto vivo, osservante, dove si lavorava e dove si studiava, e si studiava molto seriamente, perché questi monaci sono al vertice del loro studio. È stato detto da uno storico del monachesimo che, se oggi fossimo, potessimo essere al loro livello, quando l'astronauta russo, Gagarin, compì il primo volo interplanetario, uno di noi avrebbe potuto essere insieme a lui, e che allora, ai tempi di Galileo, i monaci studiosi erano ai punti avanzati della cultura scientifica. Certo, non possiamo parlare così di tutti i monasteri, ma i monasteri di quell'epoca erano grandi, i monaci numerosi. Abbiamo dato così solo qualche saggio nei nostri incontri di quest'anno, e concludiamo con un grande esponente del monachesimo italiano alla fine del Settecento, un papa benedettino, come papa San Gregorio Magno e Gregorio VII. Possiamo aggiungere anche il nome di papa Gregorio XVI, che era un monaco camaldolese.

Non conosciamo molto della prima parte della sua vita: il monastero di San Callisto a Roma non era in realtà un grande monastero con una sua comunità: c'era l'abate, qualche monaco direttore spirituale, il sacrista, ma per la grande parte i monaci erano giovani studenti, mandati lì dal Presidente della congregazione cassinese, per frequentare l'Università di Sant'Anselmo o le altre

università pontificie. Era piuttosto una casa di studio, il Chiaramonti era abate, ma non di una vera e propria comunità monastica. Tuttavia possiamo chiederci, perché un monaco così giovane, aveva solo quarant'anni, era stato scelto come vescovo di Tivoli? E poi di Imola?

Barnaba Gregorio Chiaramonti nacque in una famiglia di conti, Scipione Chiaramonti, suo padre, e la marchesa Giovanna Ghini, sua madre. Prima di lui era stato papa Pio VI, che ebbe un pontificato ancora più lungo, ma fece in tempo a vivere la posizione che aveva il pontefice come sovrano temporale. A Roma, il suo Giubileo del 1775 fu grandioso, ma egli provò alla fine della sua vita la persecuzione e la prigionia, e morì in Francia, prigioniero di Napoleone, quando ormai Roma era occupata dai rivoluzionari. Pio VI, papa Braschi, era anche lui di Cesena, di una famiglia nobile, e conobbe il giovane Chiaramonti, lo sapeva studioso. Quindi la sua nomina come vescovo di Tivoli, nel Lazio, si dovette in fondo alla scelta del papa. Ma qui rimase solo per pochissimi anni, perché Pio VI lo guardava con molta simpatia, e ritenne bene trasferirlo a Imola, una cittadina, allora, nello Stato della Chiesa, ed era una diocesi importante: spesso il vescovo di Imola diventava anche cardinale. Infatti, Pio VI, dopo pochi mesi, lo creò cardinale. E il Chiaramonti si fece distinguere anche come vescovo di Imola.

Ma le vicende che cambiarono la sua vita furono quelle che seguirono alla morte di Pio VI. Roma era occupata dai francesi rivoluzionari, lo Stato della Chiesa non esisteva più, la Curia era pressoché inesistente, i cardinali dispersi, e qualcuno pensava che veramente con Pio VI dovesse finire la Chiesa. Il Papa, in prigione, avvertì questa situazione drammatica, ma riuscì a stendere una forma di testamento o breve, che, tramite il suo confessore, venne conosciuto, in cui diceva che, alla sua morte, il cardinale più anziano di nomina avrebbe potuto convocare il Conclave nella città che avrebbe ritenuta più sicura. Capiva bene che non si poteva tenere a Roma, ma non aveva un'alternativa. Egli lasciava alla Provvidenza la scelta, e, difatti, la maggioranza dei cardinali furono convocati dal cardinale decano a Venezia, in quella situazione caotica, che sconvolse tutta l'Italia, una città che rimase protetta, perché allora faceva parte dell'Impero austriaco.

L'Imperatore dell'Austria cattolico, Franz-Josef II, ebbe qualche contrasto con Pio VI per questioni di giurisdizione, e il Papa visitò anche Vienna. Venezia era ritenuta una sede tranquilla in cui si poteva svolgersi il Conclave. E là si portò quella trentina di cardinali che riuscirono ad essere informati, avvertiti, dopo la morte di Papa Pio VI il 29 agosto del 1799, dell'apertura del Conclave a Venezia il 1 dicembre dello stesso anno. Fu scelto come sede il monastero di San Giorgio Maggiore, un monastero benedettino cassinese, dove i cardinali potevano essere sistemati dignitosamente in celle monastiche, e riunirsi nell'aula capitolare. Il Conclave durò dal 1 dicembre fino al 14 marzo dell'anno seguente, 1800. Le difficoltà erano piuttosto di tipo politico. L'Austria avrebbe preferito certi candidati, altre nazioni, invece, avevano una certa apertura verso il nuovo, venuta dalla Rivoluzione francese. C'era anche il problema della soppressione dei gesuiti, tutto sommato ingiusta, decretata da Clemente XIV, prima di Pio VI, negli stati pontifici e negli stati borbonici, in Austria, Francia, Spagna, Portogallo, Napoli, dove la dinastia borbonica regnava, però, non tutta la Chiesa gli dava ragione. Caterina II di Russia si oppose, non accettò il breve pontificio, e i gesuiti continuavano a tenere noviziati ed avere vocazioni in Russia. Era un grave problema dibattuto nella Chiesa tra i cardinali. L'Austria avrebbe voluto un altro papa contrario alla Compagnia di Gesù.

Un converso del monastero di San Giorgio andava ogni tanto a curiosare attraverso la buca della porta. Era anche incaricato di portare i pasti ai cardinali e di servirli a tavola. Ha lasciato delle note su quello che poteva capire, come i cardinali si muovevano, quello che dicevano, come andavano le votazioni, eccetera. Difatti, questo diario dopo duecento anni non è più tenuto come segreto; l'attuale abate di Cesena, direttore della rivista *Benedictina*, mi ha detto che lo stanno pubblicando, ed è molto interessante. Quest'anno si celebra il secondo centenario dell'elezione al papato di Pio

VII, e dell'ultimo Conclave tenuto fuori Roma in circostanze drammatiche per la Chiesa, un periodo di passaggio molto difficile, e il Segretario di Stato del Vaticano ha piacere che i benedettini cerchino di ricordare questo avvenimento. Il monastero di Cesena, il monastero di San Giorgio di Venezia e il Centro Storico benedettino hanno organizzato un convegno che si terrà a settembre, in parte a Cesena, monastero di Don Gregorio Chiaramonti, dove fece professione monastica, e in parte a Venezia, dove fu eletto papa, per ricordare la sua figura, il suo profilo monastico, meno noto, che a noi interessa di più, e anche l'importanza che ebbe per la Chiesa.

E fu che il cardinale Chiaramonti si manifestò durante il Conclave favorevole alla restaurazione della Compagnia di Gesù, e questo fu il punto decisivo che fece convogliare sulla sua persona i voti dei cardinali e così fu eletto, improvvisamente, quasi all'unanimità. Evidentemente era stato beneficato dal suo concittadino e amico Pio VI, morto prigioniero, e gli parve bene onorarne la memoria, prendendo il suo nome, ed egli divenne Pio VII. Le cronache del tempo ricordano le gondole veneziane, che, saputa tramite le campane della città la notizia dell'elezione avvenuta, venivano tutte all'isola di San Giorgio, per vedere affacciarsi alla finestra il nuovo papa per la prima benedizione.

Era un papa che non piaceva a Vienna, che era la padrona di casa. Era favorevole a ripristinare la Compagnia di Gesù; a Vienna non si dimenticava un discorso che aveva fatto quando era vescovo di Imola, in cui diceva, che di per sé la democrazia, in quanto spirito autentico di libertà, fraternità, uguaglianza, e la religione cristiana non erano antitetiche. Questo è un discorso con il quale possiamo essere pienamente d'accordo oggi; vediamo molti paesi che vivono questa realtà. Certo, non è più vera democrazia, se spinta fino all'anarchia, com'era durante la Rivoluzione francese, e non è più riconciliabile con la religione cristiana. Dalla Rivoluzione francese non poteva venire che male, questo era il pensiero dell'Imperatore d'Austria, e il discorso del già vescovo di Imola fu letto come un tentativo di chiudere occhi e orecchi per mettersi d'accordo con la Francia e con Napoleone.

Tuttavia, l'Imperatore invitò il Papa a venire a Vienna per decidere qualche rappacificazione, ma il Papa non aveva intenzione di andarci, il suo desiderio era di tornare quanto prima a Roma per vedere di rifare tutto, e trattare eventualmente con Napoleone per avere i beni della Chiesa, la residenza del papa, e per poter governare la Chiesa. Lasciando Venezia per mare, si recò a Pesaro e entrò a Roma il 3 luglio. Creò dei nuovi cardinali, tra i quali il Segretario di Stato, e approfittò del momento per vedere di comunicare con il Primo Console, Napoleone, e avere da lui le condizioni favorevoli per poter ripristinare l'autorità del Papa, riorganizzare la Curia, riaprire rapporti con tutti i vescovi del mondo, con i missionari, eccetera. Dopo lunghe trattative il Papa dovette firmare un concordato con il quale si facevano alcune concessioni alle richieste di Napoleone, il quale voleva che i vescovi fossero eletti dal clero, e approvati dall'arcivescovo della provincia, senza dipendere dalla Santa Sede, togliendo l'autorità del Papa; il Papa non poteva rinunciarvi, però veniva a un compromesso: il vescovo eletto dai canonici della chiesa locali doveva essere approvato dal Papa, secondo le norme canoniche, se però il Papa ritardasse la sua approvazione per più di sei mesi, l'arcivescovo della provincia, in comunione con la Sede apostolica, avrebbe potuto immetterlo in pieno possesso del vescovado. Sembrò ad alcuni una concessione e fu rimproverato al Papa questo concordato, perché si diceva che mettesse in dubbio il potere papale, ma in realtà, il Papa aveva sei mesi per confermare o no un'elezione avvenuta sotto queste condizioni.

Intanto, Napoleone continuava a vincere e a fare carriera: Primo Console, Re, poi finalmente, Imperatore dei francesi, e per la proclamazione ad Imperatore dei francesi, il Papa ricevette l'invito a recarsi a Parigi per l'incoronazione. I cardinali per la maggior parte cercavano di dissuaderlo, ma il Papa ritenne giusto andarci, sperando di recarne qualche vantaggio. Così partì il 2 novembre, accompagnato da quattro cardinali e sette vescovi. Era la prima visita papale in Francia dal tempo

in cui il Papa stava ad Avignone, ed egli fu accompagnato da dimostrazioni devote, entusiastiche, a Firenze, Torino, Lione, fino a Fontainebleau, dove l'Imperatore lo accolse – in abito di cacciatore, in un momento di pausa in una giornata di caccia. Avvenne poi la ben nota cerimonia nella Cattedrale di Notre-Dame per l'incoronazione, in cui, al momento stabilito in cui il Papa doveva prendere la corona e metterla in capo all'Imperatore, Napoleone la prese da solo, dicendo, “Dio me l'ha data, guai a chi la tocca”, e quindi il Papa dovette subire anche questa umiliazione, di essere andato ad incoronare uno che poi si sarebbe incoronato da solo. Era un episodio che stava ad indicare quali erano le intenzioni dell'Imperatore.

L'Imperatore, però, si avvalse di questo fatto, che il Papa era presente alla cerimonia, per acquistare credito politico. Il Papa tornò a Roma, ma anche verso il Papa l'Imperatore Napoleone cominciava ad avanzare dei diritti. Diceva: “Io sono il successore di Carlo Magno, degli antichi re di Francia, di Pipino, i quali, quando sono venuti in Italia, hanno dato a San Pietro le terre che compongono lo Stato della Chiesa: non le posso disporre come voglio io, né le posso riprendere, ma posso esigere che chi le governa, le governi d'accordo con me”, quindi metteva avanti le mani anche sullo Stato della Chiesa. Pio VII non intendeva cedere su quel punto, e avvenne, a poco a poco, la rottura con i francesi, che cominciarono col conquistare Ancona, le varie città dello Stato pontificio, finché arrivarono a conquistare anche Roma, e nella notte del 5 luglio del 1809, il generale francese ebbe l'ardire di scalare addirittura il Quirinale, il palazzo dove abitava il Papa, di penetrare nell'appartamento del Papa di notte e porre l'*aut-aut*, o il Papa rinunciasse al dominio temporale, abdicando e lasciando tutto ai francesi, oppure l'avrebbero preso prigioniero. Il Papa diede la risposta famosa: “Non posso, non debbo, non voglio. Ho promesso a Dio di mantenere questo patrimonio di San Pietro, di conservarlo, e non mancherò mai al giuramento”.

Fu costretto a salire in vettura, a partire, prigioniero dell'esercito francese. Tenne a far sapere che essi facevano prigioniero Barnaba Chiaramonti, non Pio VII, per cui qualunque cosa avessero estorto, attribuendolo a lui, i cardinali erano avvertiti di non tenerlo per valido. Seguì un lungo esilio, che si svolse per molto tempo a Savona, che divenne per quasi due anni la Sede del Papa, e lì andavano a trovarlo cardinali, vescovi, ambasciatori, e tutto era severamente controllato dalle guardie. I soldati dell'Imperatore lo seguivano e controllavano la posta. Il Papa era libero di compiere solo alcune funzioni religiose nella chiesa-cattedrale, ma non poteva prendere nessuna decisione. Napoleone divorziò dalla prima moglie Giuseppina, per sposare, per interessi dinastici, Maria Luisa di Austria, quindi scavalcando antiche inimicizie, e soprattutto ignorando l'autorità del Papa, che era l'unico competente in materia. I cardinali non parteciparono alla cerimonia del matrimonio, Napoleone li punì, confiscando i loro beni, e giorno per giorno, la prigionia di Pio VII si faceva sempre più dura.

Napoleone continuava a vincere, cercava di persuadere il Papa ad andare a Parigi e a celebrare un Concilio nazionale, che avrebbe sancito in certo modo l'autonomia della Chiesa di Francia dalla Chiesa di Roma, ma il Papa si oppose e non lasciò la sua prigione di Savona. Tuttavia, le sorti militari cambiarono in seguito alla campagna fallita in Russia, dove Napoleone fu sconfitto nel 1812. Fu facile alle potenze coalizzate aver ragione su di lui, per cui quando, sconfitto, tornò, cercava di riallacciare buoni rapporti con il Papa, ma il Papa respinse ogni proposta e rimase nella sua dignità, finché tornò finalmente a Roma, dopo la lunga prigionia.

Napoleone, scappato dall'isola di Elba, tentò di restaurare l'Impero per cento giorni: il Papa fuggì da Roma e si rifugiò a Genova, perché Napoleone aveva messo a Napoli come Re Joachim Murat, uno dei suoi, ma poi tutto si risolse in poco tempo, perché Napoleone fu nuovamente sconfitto a Waterloo, e il Papa ritornò definitivamente a Roma. E da allora, dal 1815, possiamo dire che era finita questa lunga *Via crucis* del Papa, che ebbe fino al 1823 un governo, un pontificato, “normale” dopo tante opposizioni, sofferenze, devastazioni, battaglie. Cominciò il lavoro della cosiddetta

“restaurazione”. Parliamo di Pio VII tra rivoluzione e restaurazione: rivoluzione, perché nonostante questo atteggiamento costante di cercare di salvare il salvabile, con Napoleone, con le idee della Rivoluzione francese, in realtà, qui egli non riuscì, e fu vittima lui per primo.

Gli ultimi suoi anni, invece, sono quelli della restaurazione, durante i quali il Papa riformò la Chiesa, la riordinò e ripristinò la Compagnia di Gesù, soprattutto negli Stati pontifici, quindi a Roma, e questo fece sì che l'Ordine potesse rinascere nelle sue strutture, riconosciuto nella Chiesa. In Francia la monarchia borbonica ritornò, ma aveva altri pensieri, e doveva scendere a compromessi. La Chiesa guadagnò una certa libertà. Ma la Svizzera, per esempio, non riconosceva i gesuiti fino a qualche decennio fa.

Intervenire anche, modificando le procedure dei tribunali ecclesiastici, mostrando molta tolleranza verso gli antichi rivoluzionari, tra l'altro, accolse a Roma i parenti di Napoleone, sconfitti, privi di tutto, quando nessuno li voleva e li trattò con grande umanità. Concluse concordati con varie nazioni, ripristinò la Congregazione per le missioni, *De propaganda fide*, per cui erano otto anni di intenso lavoro che dimostrano tutta la sua intelligenza, il suo zelo, il suo fervore, e fino all'estremo della vita lavorava a ricomporre la Chiesa, che era stata così scossa dalla Rivoluzione francese. Proprio mentre era sul letto di morte, negli ultimi giorni, alla basilica di San Paolo fuori le mura, un monastero benedettino che gli era caro, scoppiò un grande incendio, ma questo fatto gli fu nascosto, per non dargli dispiacere. Morto, fu sepolto in San Pietro, dove c'è ora un grande monumento funebre, dove le statue di due donne, che rappresentano Saggezza e Forza, fanno la guardia al suo sepolcro. Saggezza e forza si dimostrano come le caratteristiche della sua vita.

In questi otto anni, dal 1815 al 1823, che cosa ha fatto per il suo Ordine benedettino? La risposta è piuttosto deludente, non perché non avesse pensato a restaurare il monachesimo benedettino.. Nel 1810 Napoleone decretò la soppressione di tutti i monasteri, prima quelli di clausura, poi quelli che non avevano opere educative, gradualmente. Qualche monastero femminile si salvò, il monastero fu chiuso, gli edifici monastici furono adibiti ad altri usi, caserme, scuole, eccetera. Ma le monache, assumendo abiti civili, si ritirarono nelle antiche dipendenze del monastero, nelle case di lavoro, anche nelle stalle, e continuarono a vivere la vita monastica, certo, non potendo andare in chiesa, perché era chiusa. Anche a Santa Grata, Bergamo, sembra che le monache, ridotte a poche, non siano andate via del tutto, e che durante quel periodo abbiano fatto una tale vita..

Era uguale la situazione dei monaci. Durante questi anni alcuni sono morti, altri usciti, altri passati al clero diocesano. Quando furono riaperti i monasteri, quindi, ritornarono in pochi, non si poteva far leva su questi monasteri per riordinare la Chiesa. Il Papa poteva benedirli e vedeva volentieri i loro sforzi, ma era un monachesimo estremamente povero e lento a riorganizzarsi. Gli elementi migliori avevano trovato modo di sistemarsi fuori, i sacerdoti erano ormai impegnati in diocesi, nella predicazione, nella catechesi. La risurrezione del monachesimo è molto lenta: quando muore Pio VII, potremmo dire che è appena cominciata. Sappiamo che le cose sono andate avanti, non tutti i monasteri sono rifioriti, ma alcuni si sono ripresi bene, quando, nel 1860, arrivò la seconda soppressione, quella del governo italiano, e fu la fine. La ripresa iniziata dopo il 1870 avvenne su altre basi, con i superstiti delle vecchie comunità che trovarono delle case private, spesso una villa, dove poter riorganizzarsi.

Pio VII, monaco benedettino convinto, ha avuto, come Papa, una vita in primo tempo travagliata, in un secondo tempo, occupata in mille difficoltà, e forse non ha potuto dare al suo Ordine quello che aveva voluto, perché la soppressione napoleonica aveva inciso molto, e, se non l'aveva estinto, aveva portato il monachesimo al lumicino.

STORIA DEL CANTO GREGORIANO: MANOSCRITTI DEI SECOLI X E XI E FASE DI DECADENZA

14 FEBBRAIO 2000

PROF. GIORGIO MERLI

Nisi enim ab homine memoria teneantur soni, pereunt, quia scribi non possunt ',
(Se non vengono trattiene dalla memoria dell'uomo, i suoni periscono, perché non possono essere scritti).

Questa citatissima testimonianza di Isidoro di Siviglia, nato attorno al 570 e morto nel 636, evidenzia chiaramente la situazione dell'epoca: il repertorio dei canti che accompagnavano le celebrazioni liturgiche (peraltro in quel periodo avente come unico elemento unificante l'utilizzo della lingua latina ma ancora diversificato riguardo ai testi e alle melodie nelle varie regioni europee) veniva tramandato oralmente. Si potrebbe forse cogliere nell'affermazione del Vescovo di Siviglia, una sorta di presa d'atto di un limite della musica di quel tempo, ma bisognerà comunque attendere altri tre secoli prima, di veder comparire le prime forme compiute di notazione musicale.

Non è argomento dei nostri incontri il problema riguardante la formazione del canto gregoriano e la "questione gregoriana" ad esso collegata: la nostra trattazione prende le mosse dalla comparsa dei primi manoscritti musicali, un periodo nel quale il repertorio gregoriano si è ormai completamente consolidato ed ha soppiantato i vari repertori locali.

Nulla sappiamo, fino ad allora, circa la melodia. E' viceversa interessante sottolineare come, fin dal secolo VIII, fossero in uso Graduali contenenti i soli testi dei canti da eseguire durante le Messe che scandivano l'anno liturgico. Il loro interesse consiste innanzitutto nella possibilità, tramite la loro comparazione, di constatare l'uniformità del repertorio usato all'epoca carolingia dalla Chiesa romana nella liturgia, ma anche di individuare la composizione esatta del repertorio primitivo, autentico, di seguirne l'evoluzione e perfino, in certi casi, di datarne alcune innovazioni. La certezza poi che questi testi erano già collegati inescindibilmente a melodie ritenute a memoria dai cantori ci è data dal fatto che la tradizione più tarda collega sempre certe melodie a determinati testi, in modo univoco e con pochissime eccezioni: questi codici segnano storicamente l'apparire di fonti in senso proprio, cioè di manoscritti che forniscono un'informazione completa relativa alla liturgia, insieme al canto, una testimonianza affidabile, di valore ben diverso rispetto a quella dei documenti dei secoli precedenti che contengono solo dati storici isolati.

Tra questi codici assume un più preciso interesse musicale il Graduale di Corbie (cittadina a nord di Parigi nei pressi di Amiens) perché ivi è indicata la "modalità" dei brani (Introito e Communio) che prevedevano l'esecuzione della salmodia: le sigle, come dimostra l'esame paleografico, sono contemporanee al codice. I brani sono classificati secondo un sistema elaborato dai teorici medievali che classificava le Antifone in base alla loro finale, metodo testimoniato per la prima volta, nel Salterio di Carlo Magno del 799. (es. 1 e 2: pagina dell'AntMss.Sextuplex di dom Hesbert)

Dopo il lungo periodo della trasmissione orale, il processo evolutivo della notazione, dal primitivo segno grafico dei più antichi manoscritti fino all'attuale neografia dei moderni libri.

di canto, si accompagnò sempre alle esigenze e alle richieste che si andavano determinando col mutare della sensibilità e della cultura musicale di ciascuna epoca.

Prescindendo dai primi timidi tentativi di notazione musicale tra i quali va citata la notazione paleofranca della quale troviamo un esempio in una copia del trattato "Musica Disciplina" di Aureliano di Réome, copia databile nella seconda metà del secolo IX, è nel decimo secolo che compaiono i primi manoscritti musicali e che iniziano ad operare, in varie regioni europee, i primi centri scrittori che danno origine a diverse scuole di notazione.

Le più antiche notazioni dei manoscritti sono in campo aperto, cioè senza rigo musicale. I segni, denominati neumi (dal greco "neuma" che significa segno) sono disposti liberamente sul testo che doveva essere cantato e che era stato precedentemente scritto sul foglio di pergamena, per questo tali notazioni vengono tradizionalmente definite adiafematiche.

Già all'apparire delle prime testimonianze neumatiche, i singoli segni mostrano forme chiaramente differenziate secondo le varie regioni di provenienza e in rapporto ai più importanti "scriptoria", i centri scrittori esistiti nel medioevo solitamente annessi alle biblioteche non solo dei monasteri ma anche dei capitoli cattedrali e delle scuole vescovili. L'insieme dei codici notati attraverso un determinato sistema di notazione definisce la famiglia neumatica.

Una prima distinzione fondamentale riguarda l'aspetto propriamente grafico delle notazioni: si distinguono notazioni *a neumi accenti* che hanno come base grafica l'accento acuto e l'accento grave (es. 5b), e notazioni *a neumi punti* che hanno come base la posizione assunta, in senso verticale, dai punti che compongono i neumi stessi (es. 9d).

Tra le notazioni a neumi accenti assume importanza fondamentale la **notazione sangallese** nata nello scriptorium dell'abbazia di S.Gallo in Svizzera: si tratta della notazione più conosciuta e studiata e, secondo alcuni studiosi, la più antica. La tradizione leggendaria vuole che la fonte dei neumi della antichissima abbazia, fondata nel 725, sia stata Roma stessa attraverso l'opera del cantore Romano ma questa tesi non pare avere un fondamento storico. La maggior parte dei testimoni della scuola sangallese proviene dall'attuale Svizzera tedesca, ma ne ritroviamo esempi anche in Italia, a Monza e a Bobbio (Pc).

Gli elementi grafici di questa notazione sono derivati con tutta probabilità dai segni grammaticali di accentuazione, punteggiatura, contrazione, elisione ecc. adoperati dai grammatici antichi e del medioevo. Nella composizione classica gregoriana la sillaba tonica di una parola coincide spesso con un suono più acuto: era naturale che, volendo tradurre in grafia un suono relativamente più acuto rispetto ad altri si utilizzasse lo stesso segno che nei testi letterari si adoperava per contrassegnare la sillaba tonica di una parola cioè l'accento acuto, e che per esprimere graficamente un suono relativamente più basso rispetto ad altri si utilizzasse un segno del tutto simile all'accento grave. Questi due segni, che sono alla base della notazione sangallese, presero il nome di virga e di tractulus (es. 4). La varia composizione poi di questi due elementi fondamentali poteva dare origine ad altrettante grafie con significato melodico differente (pes, clivis, torculus, porrectus) (es. 3). All'origine della notazione ad accenti si può pensare che ci sia stata anche l'intenzione di tradurre visivamente il gesto che segnava lo svolgersi della melodia (notazione chironomica).

Le prime scritture adiafematiche, segnatamente la notazione sangallese, non indicavano gli intervalli melodici: non era necessario per una notazione che aveva lo scopo di far cantare melodie ritenute a memoria seguendo le inflessioni di una opportuna declamazione alla luce di una corretta interpretazione esegetica: la preoccupazione semmai è quella di fornire gli elementi ritmico/espressivi per ottenere l'interpretazione desiderata.

I neumi fondamentali vengono pertanto corredati di aggiunte al neuma stesso (episemi), vengono modificati nella loro forma e, in alcuni manoscritti, "infarciti" di lettere significative con lo scopo di precisare sempre meglio il corretto fraseggio che il notatore desidera ottenere (es. 5a/c).

Diversa ma, almeno nelle prime testimonianze, con analogo fine è la grafia scelta nella notazione a punti: in essa, il simbolo grafico utilizzato per indicare il singolo suono è il punto che si dispone in senso verticale e che può dilatarsi nelle dimensioni fino ad assumere la caratteristica forma dell'uncinus. Il più rappresentativo centro scrittoria della notazione a punti viene individuato nella città di Metz, sede del vescovo Crodegango, e la corrispondente scrittura assume la denominazione di *notazione metense o lorenese*. Il più importante testimone di questa notazione proviene da Laon e la regione in cui essa si diffuse in origine si identifica con la Lorena medioevale; la notazione metense si trova diffusa anche molto lontano dal suo luogo di origine: in Italia, ad esempio, a Como e a Vercelli.

Attraverso l'utilizzo dei segni del punto e dell'uncino il sistema di scrittura metense sembrerebbe privilegiare un'esigenza di precisione ritmica (es 7) tuttavia Laon, aiutato in questo anche dalla caratteristica della notazione a punti, non rinuncia ad una certa indicazione diastematica ponendo, anche se non con logica, geometrica, tanto l'uncinus quanto il punto ad altezze diverse, seguendo la linea melodica (es 8).

A proposito della notazione sangallese e segnatamente del ms. 359 Cantatorium, ma le osservazioni possono essere estese a tutta la notazione sangallese e metense, doni Daniel Saulnier, monaco di Solesmes, osserva testualmente:

“La scrittura è perfetta, sia per la precisione ritmica che per la nobiltà della grafia e non sarà più eguagliata. E' un sofisticato aiuto alla memoria per il ritmo e le sfumature espressive ma la melodia continua ad essere attinta dalla tradizione orale. Questa permanenza della tradizione orale è fondamentale se si vuole comprendere la giusta portata della scrittura nascente. Per quanto precisa possa apparire questa scrittura, che dal punto di vista ritmico supera di gran lunga la notazione moderna, non è fondatrice dell'opera. L'opera musicale le preesiste da più di un secolo, indipendentemente dalla scrittura. Le primitive notazioni costituiscono quasi un "essai de reportage", un tentativo di fissazione del gesto vocale sulla pergamena. In nessun caso esse sono il progetto scritto di un'opera che deve essere realizzata attraverso l'esecuzione.”

I manoscritti del X secolo non vanno considerati come i primi tentativi di notazione ma come le testimonianze principe in quanto più vicine alla precedente tradizione orale.

Il X secolo è dunque il secolo della nascita della notazione musicale, il secolo nel quale il repertorio gregoriano viene messo per iscritto. Ogni scuola notazionale dell'epoca ha i suoi limiti propri, ma tutte ne hanno uno in comune: non indicano l'ampiezza degli intervalli tra i suoni preoccupandosi fondamentalmente di fornire indicazioni ritmiche e sfumature agogiche. Sono cioè notazioni in campo aperto, dette anche "a neumi puri". Molte di queste

notazioni, segnatamente la lorenese, la bretonese e l'aquitana, testimoniano già un tentativo di indicare l'altezza relativa dei suoni ma è nel secolo successivo che si perfezionano le scritture diastematiche.

L'attribuzione a Guido d'Arezzo dell'invenzione del rigo è una semplificazione storica: questo geniale maestro perfezionò il sistema del rigo e lo presentò a Papa Giovanni XIX (1024-1033) che ne fu molto interessato: questo contribuì a fare di Guido l'inventore del rigo per i posteri.

In realtà il rigo era apparso progressivamente: i manoscritti medievali erano già provvisti di righe che venivano tracciate per facilitare la scrittura (i primi neumi vengono giustapposti tra le righe senza che sia stato previsto uno spazio apposito). Successivamente, per lasciare uno spazio conveniente al notatore musicale, si incominciò a scrivere il testo ogni due linee: la linea lasciata libera doveva inevitabilmente servire per tracciare i neumi, originariamente adiastrumatici, in modo ben ordinato e orizzontale. I manoscritti di tutta Europa ci mostrano come questa linea cominciò ad essere considerata un riferimento spaziale e come si incominciò a scrivere le note più acute sopra e le note più gravi sotto a questa linea. Una sola linea resta sufficiente quando la melodia si muove in un ambito ristretto, se l'ambito è più sviluppato si cominciò a sentire l'esigenza di altre linee di riferimento. Con quattro linee si constatò la possibilità di scrittura di gran parte del repertorio gregoriano il cui ambito non deborda quasi mai dall'ottava.

Al termine di ogni linea viene posto il "custos" per segnalare l'altezza della prima nota della riga successiva: appare per la prima volta nella seconda metà del secolo X in Aquitania e nell'Italia del sud. Le chiavi intervengono successivamente e associano una scala teorica ad un sistema concreto di linee per fissare la posizione dei toni e dei semitoni secondo una scala diatonica. A questo stadio di elaborazione della notazione l'influenza dei teorici sembra decisiva se non preponderante.

L'attenzione è ormai spostata all'altezza melodica, i notatori appaiono sempre più disinteressati alle finzze ritmiche che erano interesse primario delle notazioni del secolo precedente. La scrittura diventa grezza, a note quadrate sempre più grosse in Francia, a chiodi in Germania. Fintanto che resiste la trasmissione orale, cosa possibile in ambienti conservatori come i monasteri, il danno non è irrimediabile, ma quando la memoria viene meno il ricorso ai libri permette il recupero della sola materialità del testo privato della linfa vivificante del ritmo. La decadenza è irrimediabile.

Tra le prime testimonianze diastematiche assumono particolare importanza quei manoscritti, e quindi quegli "scriptoria", che appaiono più vicini alle scarse indicazioni melodiche fornite dai codici precedenti in campo aperto, segnatamente i codici di area aquitana e beneventana.

La notazione aquitana estende il suo dominio su tutto il sud-ovest dell'antica Gallia: si tratta di una notazione "a punti" caratterizzata da una perfetta diastemazia sostenuta spesso da una linea tracciata a secco sulla pergamena (es. 9d). Al termine di ogni rigo è sempre presente la nota guida mentre non si fa uso di chiavi all'inizio del rigo. Le due testimonianze più importanti della notazione aquitana sono i manoscritti di Albi e di St Yrieix. Il codice Albi risale agli inizi del secolo XI (prima del 1079): è un Graduale, con Tropi e Sequenze, seguito da un Tonario. Con tutta probabilità è stato scritto per il monastero di Saint Michel de Gaillac, a pochi chilometri da Albi. Sulla pergamena non sembra essere stata tracciata nessuna linea per i neumi ma, la diastemazia è rispettata con tale precisione da far presumere

che l'amanuense facesse uso di una falsa riga. Nel manoscritto di St Yrieix è viceversa presente una linea tracciata a secco con un punteruolo sulla pergamena e inoltre sono presenti alcuni neumi denominanti "neumi chiave" utilizzati soltanto in determinati contesti melodici di passaggi semitonalmente o tonali.

Il timore che la tradizione orale venisse a mancare sollecita i notatori, intorno ai secoli XI e XII, a cercare grafie che abbiano ad indicare col maggior sicurezza l'aspetto melodico dei canti. I neumi, che già avevano preso una disposizione graduata attorno ad una linea immaginaria sopra il testo, vengono posti dapprima attorno a, delle linee tracciate a secco, successivamente due di queste saranno colorate, una in rosso e una in giallo, per indicare rispettivamente le corde forti sopra il semitono, Fa e Do e saranno anche contrassegnate da lettere chiavi: F all'inizio di ogni linea del Fa e C all'inizio di ogni linea del Do.

La notazione beneventana (es. 9e) ha come proprio dominio l'antico ducato di Benevento con i seguenti tre principali centri: Benevento stesso, Montecassino e Bari. Da Bari, poi., la notazione è esportata sulla costa dalmata dell'Adriatico. L'influenza di questa notazione riguarda anche, al nord del Ducato, Roma e la Campania romana, oltre a qualche "scriptorium" dell'Italia centrale. Il codice Benevento 34 è il testimone più illustre della tradizione melodica beneventana: è datato attorno all'inizio del secolo XII e la sua scrittura è perfettamente diastematica e chiaramente interpretabile. La precisione melodica, come accade anche per i codici di area aquitana, condiziona l'aspetto ritmico sostanzialmente impoverito rispetto ai primi codici adiafematici.

La concordanza sorprendente con le antiche fonti in campo aperto le quali, come noto, rappresentano al meglio la tradizione gregoriana, ci fa considerare la versione melodica beneventana come la più affidabile in assoluto per il lavoro di restituzione melodica.

Col Graduale di Klosterneuburg (es. 9f) entriamo nella fittissima schiera di codici su rigo che, a causa della datazione più recente e del processo di evoluzione/corruzione, presentano una versione melodica che si può definire sistematicamente corrotta. La notazione di questo manoscritto, databile alla seconda metà del XII secolo, è risultato del processo evolutivo subito dalla notazione metense: anche se i neumi appaiono certamente meno vivi ed espressivi rispetto all'antica notazione d'origine, il *ductus* conserva grande morbidezza ed eleganza. Rimane come neuma di base il segno ondulato dell'uncino metense e, con esso, diverse forme neumatiche che richiamano l'antica grafia. Il tetragramma, all'inizio del quale vengono indicate le lettere chiave, presenta la colorazione delle due corde forti Do e Fa rispettivamente in giallo e rosso. Una delle principali particolarità di questo codice è rappresentata dall'uso del bemolle, tracciato sicuramente di prima mano (a differenza dei pochi bemolli presenti in Benevento). Tale precisa indicazione melodica va peraltro considerata con molta cautela a causa del fenomeno di corruzione subito da questa famiglia di notazione.

Al secolo XI risale il celeberrimo manoscritto di Montpellier (es. 9g). Si tratta di un tonario: i brani sono raggruppati secondo la loro classificazione modale dell'*octoechos*, è dunque l'opera di un teorico. La caratteristica più evidente di questo codice è la doppia notazione riportata sopra il testo: una prima notazione è di tipo alfabetico, per la quale cioè a ciascuna lettera corrisponde una determinata nota; la notazione alfabetica fa uso di alcuni segni particolari: ad esempio il si bemolle viene indicato con la lettera i inclinata. La notazione alfabetica è sormontata da una seconda notazione neumatica in campo aperto di scuola francese.

La scoperta di questo manoscritto verso la seconda metà del secolo XIX nella Biblioteca della Facoltà di Medicina dell'Università di Montpellier fece allora grande sensazione e diede, come vedremo, un grande impulso alla rinascita del canto gregoriano: con l'ausilio della doppia notazione si poteva finalmente e per la prima volta recuperare la "primitiva" linea melodica. Le melodie di questo codice fecero la loro prima comparsa, pochi anni dopo la sua scoperta, come Graduale delle Diocesi di Reims e Cambrai

L'ultimo stadio evolutivo della notazione musicale nei manoscritti è dato dalla notazione quadrata, prodotta mediante la stilizzazione della testa delle note in forma quadrata. Talvolta le note vengono legate tra di loro da un gambo sottile, dando origine ad una notazione a punti legati (es. 10). Come data di inizio per questa nuova grafia si può partire dai secoli XIII-XIV. Da allora in poi la notazione quadrata ha avuto il sopravvento su tutte le altre notazioni ed è stata scelta come modello per la grafia delle moderne edizioni di canto gregoriano.

Storia del canto gregoriano : la decadenza

Già nel secolo XI e all'interno della stessa famiglia di notazione sangallese abbiamo visto essere con i primi manoscritti. (segnatamente E121 e C359) il momento migliore della notazione, si assiste, a pochi decenni di distanza, ai primi sintomi di decadenza. L'es. 11 riguarda una pagina del manoscritto San Gallo 376 confrontato con la stessa testimonianza del manoscritto di Einsiedeln. Si tratta del versetto salmodico associato all'introito Da pacem: su quasi tutte le sillabe viene posta virga episemata segno fondamentale della notazione sangallese che abbiamo visto aveva, lo scopo di segnalare una parola importante. Il notatore di E quando scrive virga con episema lo fa perché vuole attribuire a quel segno, e quindi alla sillaba sottesa, e quindi alla parola della quale la sillaba fa parte, un rilievo particolare, un significato centrale nel testo. Ora in questo manoscritto, a distanza di 50, 60 anni non si comprende più il significato della notazione: il segno è svalutato, sono tutte virghe con episema e quindi nessuna sillaba, nessuna parola ha un'importanza di rilievo. I primi manoscritti, quelli più antichi, rilevano una notazione complessa, accuratissima, mostrano attraverso sicuri, indizi che l'esecuzione doveva risultare precisa, ricca di sfumature: tutto ciò viene smarrito a pochi decenni di distanza. LA PRIMA CAUSA DI DECADENZA RISULTA INTRINSECA, INTERNA. ALLA NOTAZIONE.

La seconda causa di decadenza è esterna e riguarda il fenomeno della tropatura: i canti della Messa vengono ampliati, sviluppati e farciti. con aggiunte testuali e melodiche che dilatano, talvolta in modo considerevole, il testo e la melodia originale.

L'es. 1 è tratto dal manoscritto Parigi 903, un Graduale-Tropario-Processionale proveniente da Saint Yrieix del XI secolo in notazione aquitana diastematica. Il testo dell'antifona viene farcito da aggiunte testuali e melodiche. Queste farciture tendono a spezzare il testo e il fluire originario della melodia anche in punti dove le antiche notazione pongono segni che imporrebbero continuità (il torculus di articolazione verbale su "nobis" crea tensione ed esige una stretta connessione con la frase successiva, per giungere ad una completezza di significato).

Per la verità anche nel manoscritto di Einsiedeln, fino ad ora citato ad esempio di purezza assoluta della notazione ci sono i primi esempi di decadenza: l'es. 12a ne è una testimonianza. A confronto vengono posti l'introito "Invocabit me" della prima Domenica di

Quaresima e l'introito della Festa della Trinità, "Benedicta sít", sicuramente molto più tardiva. Il secondo brano riprende la struttura melodica del primo: hanno lo stesso incipit, la stessa ripresa, lo stesso movimento melodico. Ma il tentativo è mal riuscito: la tipica formula cadenzale posta su "cum" nel primo introito, nel secondo non è più formula di cadenza: viene spezzato il ritmo verbale e melodico su un neuma che va verso l'acuto e viene ripreso il discorso, nella seconda frase, con una formula originariamente di cadenza.

Quindi già nel codice E ci sono questi strani fenomeni dovuti al fatto che la Messa della Trinità è stata inserita nel repertorio in epoca tarda: la dimostrazione di questo è data dal fatto che nella serie dei manoscritti non musicali del Sextuplex la Messa compare solamente in Senlis, uno dei codici più tardivi, risalente all'880 circa, mentre il testo della prima di Quaresima risale al fondo antico ed è presente in tutti i manoscritti.

L'es. 13 riguarda un altro motivo di decadenza, cioè le prime forme di polifonia, che può essere vista come una tropatura verticale e melodica del testo che precedentemente si era sviluppato in senso orizzontale. Si tratta di un frammento della Scuola di Notre Dame, di magister Perotinus, della fine del XII secolo: è un "triplum" che riporta nel rigo più basso l'Alleluia gregoriano e nei due sistemi superiori il duplum e il triplum. L'antico canto gregoriano viene smembrato, dilatato a dismisura per sostenere la struttura polifonica: da questo momento in poi il gregoriano si ridurrà a semplice supporto tematico per la composizione polifonica.

Così l'arte polifonica, progredita poi nel suo cammino, non riuscì più a comprendere l'arte gregoriana, ed essendo più facile giudicare sbagliato ciò che appare incomprensibile piuttosto che sforzarsi di renderlo comprensibile, si ritenne giusto intervenire per correggere e modificare. E ci avviamo così verso la fase peggiore della decadenza: il Rinascimento ha commesso questo errore fatale, ha giudicato e ha corretto.

Il Rinascimento, caratterizzato dall'ammirazione incondizionata per l'antichità classica, propone come modello ai poeti la versificazione greco-latina basata sulla quantità delle sillabe che compongono ogni parola: sillabe lunghe e sillabe brevi. I poeti del Rinascimento, che erano anche musicisti, si servivano della metrica classica per musicare i versi latini: in pratica allorché si applicava un ritmo musicale ad un testo letterario bisognava osservare scrupolosamente la quantità, delle sillabe: l'infrazione a questa regola era considerata gravissima e definita un "barbarismo".

In difetto di solide cognizioni filologiche sullo sviluppo della lingua latina anche il latino ecclesiastico, caratteristico del periodo post classico (V e VI secolo) e basato sugli accenti tonici e atom della parola, fu considerato alla stregua del latino classico: ne conseguì che anche il canto gregoriano doveva essere assoggettato alle regole estetiche enunciate dai teorici rinascimentali. Non poteva dunque essere accettato il fatto che sillabe prosodicamente brevi (ad esempio la sillaba "mi" di Dominus e ancor più la sillaba finale "nus") fossero accompagnate da un congruo numero di suoni. Sicuri della assoluta verità della loro teoria metrica essi non potevano spiegare queste anomalie, che giudicavano veri e propri errori di un Medioevo incolto e barbaro; per far concordare la quantità metrica delle sillabe con la melodia non restava altro che alterare la collocazione delle sillabe sistemandole sotto note diverse da quelle composte originariamente o addirittura sopprimere interi gruppi neumatici in corrispondenza di sillabe brevi..

L'es. 14 riporta un frammento della famosa Editio Medicea del 1614 confrontata con l'edizione riportata nel Graduale Triplex del Graduale "Haec Dies" (Graduale della Messa di

Pasqua). Va subito chiarito che l'attribuzione a Palestrina di questo lavoro va decisamente confutata: Palestrina non c'entra assolutamente nulla e il suo nome sarà utilizzato soltanto per contrastare i primi tentativi di restaurazione del vero canto gregoriano alla fine del secolo scorso. Il grande maestro in effetti nel 1578 fece dei tentativi di intervento sulle melodie ma abbandonò subito l'impresa e il lavoro non venne mai pubblicato: probabilmente dall'alto della sua grande intelligenza musicale si rese subito conto che era un tentativo destinato a produrre effetti devastanti. I compilatori dell'opera furono viceversa Annibale Zoilo, Francesco Soriano e Felice Anerio e l'opera venne data alle stampe da Gian Battista Raimondi a Roma: si chiama Medicea dal nome della tipografia.

Innanzitutto la scrittura: la notazione è totalmente inespressiva, le note sono tutte quadrate e non esistono più i raggruppamenti tradizionali secondo i neumi antichi. Non solo: la notazione è mensurale, cioè la nota quadrata vale una unità e la nota romboidale vale metà e da questa pratica mensurale deriva sicuramente una esecuzione molto pesante, dilatata, di una lentezza esasperata, che probabilmente giustifica anche il fatto di accorciare un po' questi neumi, questi melismi ritenuti sostanzialmente inutili.

L'Editio Medicea, non è il punto più basso della decadenza, perché alle soglie del secolo XVIII le conseguenze giungono all'estremo: si passa dalla correzione addirittura alla creazione "ex novo" del canto gregoriano.

Guillaume Nivers, organista della Chappelle du Roi, riteneva, ad esempio, le tre antifone del Mattutino di Pentecoste (es. 15) troppo semplici, troppo feriali; bisognava modificarle per renderle degne della solennità e del decoro ecclesiastico e quindi apportò delle modifiche "con prudenza e discrezione"!!! La correzione è basata sulla testimonianza da lui riportata secondo la quale l'insistere sulla corda do sia stato imposto dal tentativo di ricordare il rombo del tuono e il suono della tromba. Ma il suono della tromba non è limitato ad un solo suono ma si estende fino alla sesta maggiore: la correzione è quindi effettuata per riprodurre l'intervallo di sesta maggiore del suono della tromba!

Più sotto viene riportato il Graduale di V modo della Domenica delle Palme, che inizia nella sua versione originale con una ripercussione che costituisce una delle formule più note e caratteristiche del canto gregoriano, come appare dopo l'"intervento" di Nivers. Per capire la pratica del canto gregoriano dei primi decenni, del 1800 abbiamo la testimonianza di Mendelssohn, che nel 1830 ascoltò una esecuzione di gregoriano da parte della Cappella Sistina:

L'intonazione è affidata ad un soprano solista che lancia la prima nota con vigore, la carica di appoggiature e canta l'ultima sillaba con un trillo prolungato. Allora i soprani e i tenori cantano la melodia come è nel libro, o giù di lì, mentre contralti e bassi cantano ad una terza la stessa cosa. Il tutto reso con ritmo saltellante. E giunti alla conclusione i cantori fanno un accordo perfetto maggiore sull'ultima sillaba".

ESEMPLIFICAZIONI

[illegible]

MODÆTIENSIS	RHENAUGIENSIS	BLANDINIENSIS
FERIA II. RESP. GRAD. Exurge Domine et intende iudicio meo. (fol. 9) Deus meus et Dominus meus in causa mea V. Effunde framea.	FERIA II. (pag. 14) ANT. Judica me Domine nocentes me expugna. PSALM. ipso. GRAD. Exsurge & intende. V. Effunde framea & conclude. OFF. Eripe me de inimicis meis. AD COM. Erubescant & conturbentur.	FERIA II AD SANCTOS NEREUM (fol. 101^v) ET ACHILLEUM. ANT. Judica Domine nocentes me. PSALM. ipso. RESP. GRAD. Exsurge Domine & intende iudicium meum. V. Effunde framea. OFF. Eripe me de inimicis meis doce me facere voluntatem tuam. V. Exaudi me in tua iusticia. AD COM. Erubescant & revereantur simul qui gratulantur malis meis induantur pudore & reverentia qui maligna loquuntur super me. PSALM. XXXIII.
FERIA III. RESP. GRAD. Ego autem dum mihi molesti essent. V. Judica Domine nocentes me.	FERIA III. ANT. Nos autem gloriari oportet in cruce Domini nostri Ihesu Christi¹ in quo. PSALM. Deus misereatur nostri. GRAD. Ego autem dum mihi molesti essent induebam me ciliciae & humiliabam. V. Judica me Domine. OFF. Custodi me Domine de manu. AD COM. Nos autem gloriari oportet in cruce Domini nostri Ihesu Christi¹. (1) ms. : xpi.	FERIA III AD SANCTAM PRISCAM. ANT. Nobis autem gloriari oportet in cruce Domini nostri Ihesu Christi¹ in quo & salus vita est resurrectio nostra per quem salvati & liberati sumus. PSALM. Deus me(us)². RESP. GRAD. Ego autem dum mihi molesti essent induebar cilicio. V. Judica Domine noc(en)tes³ me. OFF. Custodi me Domine de manu peccatoris. V. Dixi Domino Deus meus es tu. AD COM. Nos autem gloriare oportet. PSALM. ut supra. ITEM ALIA. Adversum me exercebantur qui sedebant in porta & in me psallebant qui bibebant vinum ego vero orationem meam ad te Domine. PSALM. LXVII³. (1) ms. : xpi. (2) Trou dans le ms. (3) Il faudrait : LXVIII.

COMPENDIENSIS	(K) CORBIENSIS	SILVANECTENSIS
FERIA. II^a. STATIO AD SANCTOS NEREUM ET ACHILLEUM. ANT. Judica Domine nocentes me expugna inpu gnantes me adprehende arma et scutum et exsurge in adjutorium meum Domine virtus salutis meae. PSALM. ipsum. RESP. GRAD. Exsurge Domine et intende judicium meum Deus meus et Dominus meus in causam meam. V. Effunde framea et conclude adversus eos qui me persecuntur. OFF. Eripe me de inimicis meis Domine ad te confugi doce me facere voluntatem tuam quia Deus meus es tu. V. I. Exaudi me in tua justitia et ne intres in iudicio cum servo tuo Domine. COM. Erubescant et reveantur simul qui gratulantur malis meis induantur pudore et reverentia qui maligna locuntur super me. PSALM. Judica Domine nocentes.	FERIA II. STATIO AD SANCTOS NEREUM ET ACHILLEUM. [CAP.] LXXIII. ANT. (Plagis Deuteri.) Judica Domine nocentes me expugna inpu gnantes me adprehende arma & scutum & exurge in adjutorium meum Domine virtus salutis meae. PSALM. Effunde frameam. RESP. GRAD. Exurge Domine & intende iudicio meo Deus meus & Dominus meus in causam meam. V. Effunde frameam & conclude adversus eos qui me persecuntur. OFF. Eripe me de inimicis meis Domine ad te confugi doce me facere voluntatem tuam quia Deus meus es tu. COM. (Authenticus Tetrardus.) Erubescant & reveantur simul qui gratulantur malis meis induantur pudore & reverentia qui maligna locuntur adversum me.	FERIA II. STATIO AD SANCTUM NEREUM ET ACHILLEUM. [ANT.] Judica Domine nocentes me. PSALM. Effunde framea. RESP. GRAD. Exsurge Domine & intende. V. Effunde frameam¹. OFF. Eripe me de inimicis meis. V. I. Exaudi me in tua justitia. COM. Erubescant & reveantur. PSALM. Judica Domine.
FERIA. III^a. AD SANCTAM PRISCAM. ANT. Nobis autem gloriari oportet in cruce Domini nostri Ihesu Christi¹ in quo et salus vita et resurrectio nostra per quem salvati et liberati sumus. PSALM. Deus misereatur nostri. RESP. GRAD. Ego autem dum mihi molesti essent induebam me cilicio et humiliabam in jejunio animam meam et oratio mea in sinu meo convertetur. V. Judica Domine nocentes me expugna inpu gnantes me adprehende arma et scutum et exsurge in adjutorium mihi. OFF. Custodi me Domine de manu peccatoris et ab hominibus iniquis eripe me. V. I. Eripe me ab homine malo a viro iniquo libera me. V. II. Qui cogitaverunt subplantare gressus meos absconderunt superbi laqueum mihi. COM. Adversum me exercebantur qui sedebant in porta et in me psallebant qui bibebant vinum ego vero orationem meam ad te Domine. PSALM. Salvum me fac Deus. AD REPET. Obscurentur. (fol. 17)	FERIA III. [CAP.] LXXV. ANT. (Plagis Deuteri.) Nos autem gloriari oportet in cruce Domini nostri Ihesu Christi¹ in quo est salus vita & resurrectio nostra per quem salvati & liberati sumus. PSALM. Deus misereatur nostri. RESP. GRAD. Ego autem dum mihi molesti essent induebam me cilicio & humiliabam in jejunio animam meam & oratio mea in sinum meum² convertetur. V. Judica Domine nocentes me expugna inpu gnantes me adprehende arma & scutum & exurge in adjutorium mihi. OFF. Custodi me² Domine de manu peccatoris & ab hominibus iniquis eripe me Domine. COM. (Authenticus Tritus.) Adversum me exercebantur qui sedebant in porta & in me psallebant qui bibebant vinum ego vero orationem meam ad te Domine tempus beneplaciti Deus in multitudine misericordie tue. (1) ms. : xpi. (2) ms. : meo, corrigé en : meū (1^{re} main). (3) ms. : me me.	FERIA III^a. STATIO AD SANCTAM PRISCAM. [ANT.] Nos autem gloriari oportet. PSALM. Deus misereatur nostri. RESP. GRAD. Ego autem cum mihi molesti essent. V. Judica Domine nocentes me. OFF. Custodi me Domine de manu peccatoris. V. I. Eripe me Domine ab omine malo. V. II. Quia cogitaverunt. V. III. Dixit Domino Deus meus es tu. COM. Adversum me exercebantur. PSALM. Salvum me fac Deus. (1) ms. : frāmeā.

ye

Ā S ꝑ nomen domini benedictum in secula

Es. 3

Ā Tu es deus qui facis mirabilia

Es. 4



U m e t i o
S I L E N T I U M

Es. 5a



u n m e d i u m s i l e n t i u m

Es. 5b

SG 339

✓ ſ ſ - - - ſ ſ / ʀ

E

✓ ſ ſ - - - ſ ſ / ʀ

DUM ME — DI-UM SI-LEN-TI - UM

Es. 5c

- / / - ✓ / / ʀ / ✓ ʀ -

- / / - ✓ / / ʀ / ✓ ʀ -

AL-LE-LU-IA , AL-LE-LU-IA , AL-LE-LU-IA.

Es. 6

L 75
E 161

CO. I
BCKS

V

Io. 11, 33. 35. 43. 44. 39

I-dens Dómi-nus * flentes so-ró-res Lá-za-ri ad mo-
nūmēn- tum, lacrimā-tus est co-ram Iudaē-is, et clamā-bat :

Es. 7

O portere fili gaudere quasi frater tuus marci filius fuerat & reuixit peri-
erat & inuenit est

Es. 8

L 82
E 174

IN. III
RBCKS

O

Dan. 3, 31. 29. 30. 43. 42. Ps. 118

-mni- a * quae fe-cisti no- bis, Dó-mi- ne, in

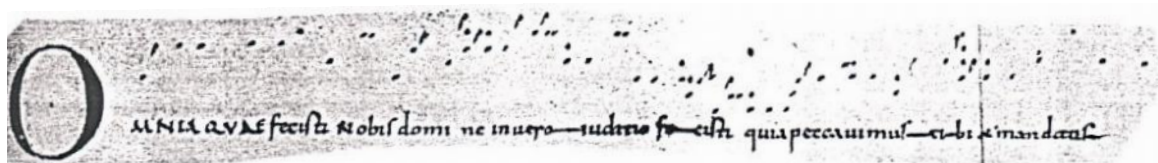
Es. 9a

IN LA QUAE
fecisti nobis domine

Es. 9b

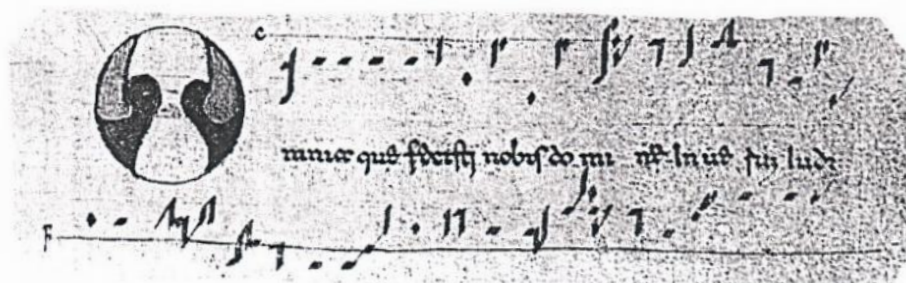
omnia quae fecisti nobis domine in uero iudicio : fe- cisti

Es. 9c



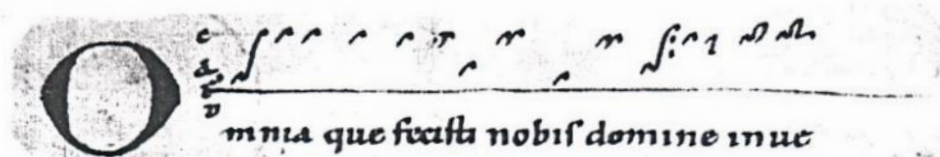
O MNIA QVAE fecisti nobis domine in uero iudicio fecisti quia peccauimus tibi et mandata

Es. 9d



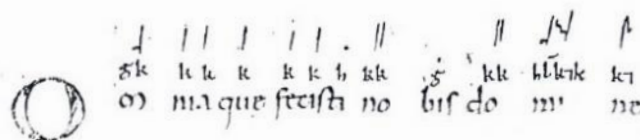
O mnia que fecisti nobis domine in uero iudicio

Es. 9e



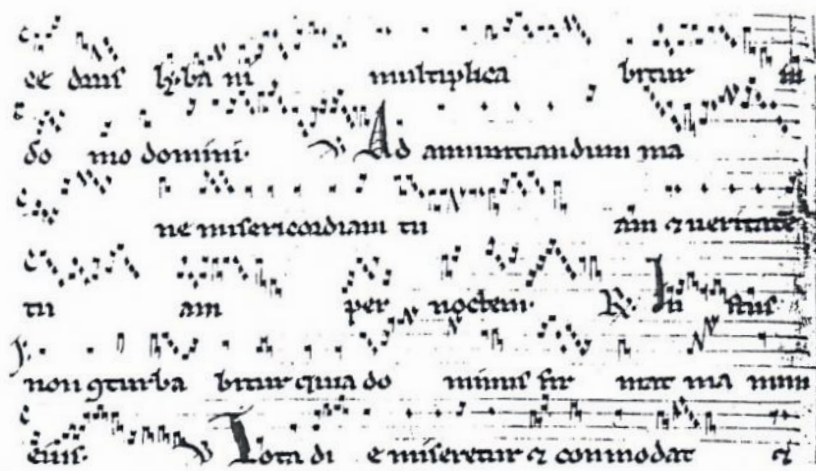
O mnia que fecisti nobis domine in uero

Es. 9f



O mnia que fecisti nobis domine

Es. 9g



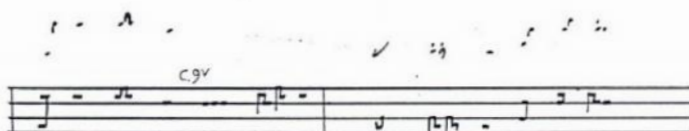
ce dant bona mi multiplicata bntur
do mo domini. Ad annuntiandum ma
ne misericordiam tu am querunt
tu am per noctem. R. In
non gentia bntur quia do minus fir mit ma nna
eius. Tota di e misertar et commodat

Es. 10

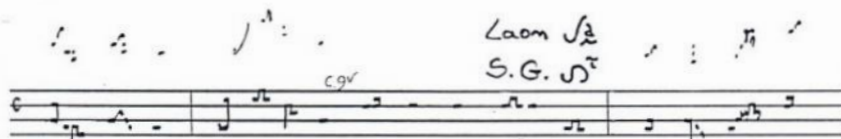
Ps. Latatus sum in aeterna domus tua

Es. 11

Ps. Latatus sum in his que dicta sunt michi in domum
domini ibimus



PU-ER NA-TUS EST (NO-BIS) Quem vir-go ma-ri-a



ge-nu-it ET FI-LI-US (DA-TUS EST NO-BIS) No-men e-ius

Es. 12



hem-ma-nu-el vo-ca-bi-tur CUIUS (IM-PE-RI-UM SUPER HU-ME-RUM

IN. VIII RBCKS Ps. 90, 15, 16 et 1

I Nvo-cá-bit me, et e-go exáu-di-ám e-
um: e-rí-pi-am e-um, et gló-ri-fi-cá-bo

L 40
E 99

S Antiphona ad introitum VIII

B

Tob. 12, 6; Ps. 8

ENÉDI-CTA sit * san-cta Tri-ni-tas,
at-que indi-ví-sa U-ni-tas: confi-

L 164
E 341

Es. 12 a

Es. 13

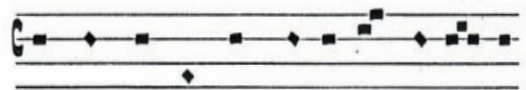
lu ja.

Graduale.
 Modus 10.
 La-ul Hæc di - es, quam fe - cit Dó - .
 mi-nus: exsul-té - - - mus, et læ - té-mur in
 e - a. V. Confi-té-mi-ni Dó - mi-no,

Es. 14

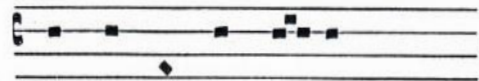
GR. II
 MRBCKS
 L403
 C107
H Aec di - es, * quam fe - cit
 Ps. 117, 24 et 1
 Dó-mi-nus: exsulté-mus,
 et læ - té-mur in e - a.

1. Ant.
8. c
F Actus est repén-te de caé-lo só-nus * adveni-éntis



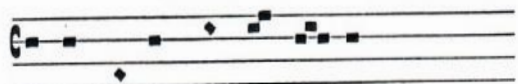
Fa - ctus est re - pen - te de cae - lo so - nus

2. Ant.
8. c
C Onfírma hoc Dé- us, * quod operá-tus es in nó-

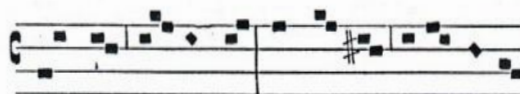


Con - fir - ma hoc De - us

3. Ant.
8. c
E -mítte Spí-ri-tum tú- um, * et cre-abúntur : et

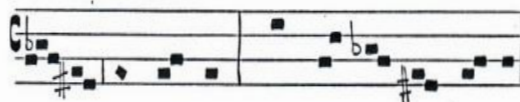


E - mit - te Spi - ri - tum tu - um



Chri-stus fa-ctus est pro no-bis o-boe-di-ens

Es. 15



us-que ad mor-tem, mor-tem au-tem cru-cis

STORIA DEL CANTO GREGORIANO

LA RESTAURAZIONE E LE EDIZIONI ATTUALI

21 FEBBRAIO 2000

PROF. GIORGIO MERLI

Il pioniere della restaurazione può essere senz'altro considerato dom Gueranger al quale va anzitutto ascritto il merito di aver ristabilito il monachesimo benedettino a Solesmes nel 1833. In Francia in questi anni il frazionamento liturgico è totale, a seguito del fenomeno del neogallicanesimo, un movimento sorto in Francia fin dal secolo XVII e caratterizzato da una pronunciata autonomia dell'episcopato francese da Roma non solo per questioni dottrinali ma anche per la pratica liturgica, per cui ogni Diocesi aveva i propri libri di rito liturgico e i propri libri di canto, Il fenomeno era talmente esteso che al Concilio provinciale di Reims nel 1849, raccontano le cronache, i vescovi riuniti in quella sede non poterono celebrare neppure un'ora canonica del giorno perché i testi e le musiche erano completamente diversi, e la Messa "De Spiritu Sancto" fu composta per quell'occasione perché almeno si cantasse tutti assieme.

Gli sforzi di dom Gueranger si indirizzano anzitutto nella direzione del testo che viene restituito alla sua pronuncia autentica e tradizionale, cioè la pronuncia romana e all'integrità che era praticata nella liturgia romana; inoltre viene posta particolare attenzione alla corretta accentuazione delle parole e al fraseggio chiaro e pulito nella sua periodizzazione. Da quel momento il coro di Solesmes diventa incapace di pronunciare male un testo e, qualche decennio dopo, dom Pothier scriveva che fu una rivelazione vedere come l'abate Gueranger era stato in grado di dare alle melodie gregoriane, che erano ancora le melodie deturpate da secoli di corruzione, un ritmo che nessuno poteva immaginare.

PER CATTIVE CHE FOSSERO LE EDIZIONI DI CANTO ERA SPESSO SUFFICIENTE RIDARE AL TESTO LA SUA VERA FORMA PERCHÉ LE MELODIE NE USCISSERO TRASFIGURATE.

Dom Gueranger si occupò anche della melodia tuttavia, per mancanza di strumenti e di conoscenze adeguate, non poté pervenire ad alcun risultato pratico. Nei suoi scritti afferma l'esigenza di una vera restituzione melodica gregoriana ed auspica che si giunga ad un confronto di manoscritti delle diverse chiese, intendendo le diverse scuole di notazione, per ritrovare la versione primitiva, e quando parla di manoscritti si riferisce alle fonti, ai manoscritti più antichi del canto gregoriano.

A seguito della scoperta del già citato manoscritto di Montpellier e del conseguente rinnovato interesse per il canto liturgico un primo risultato pratico in ordine al recupero della melodia si ottenne con l'edizione remo-cambrense commissionata dai Vescovi di queste due Diocesi per pubblicare una edizione comune di canto liturgico (es. 16). La lettura della notazione alfabetica di Montpellier consente di ricostruire perfettamente la versione melodica. Il confronto con l'Edizione di Ratisbona riportata a fianco e che altro non è che la ristampa della vecchia Editio Medicea già citata permette di cogliere pienamente il miglioramento melodico: la melodia perlomeno la melodia testimoniata da Montpellier, viene recuperata anche se non completamente non avendo probabilmente il coraggio di intervenire in maniera radicale sulla melodia ufficiale, e quindi ricompaiono melismi che la Medicea aveva inopinatamente cancellato (expectant, Domi-ne, Domi-ne, fac mihi). Persistono, e addirittura si acuiscono, i problemi ritmici in quanto vengono adottate quattro figure ritmiche diverse (duplex, longa, brevis, semibrevis di. 4,2,1 e mezzo tempo) ma per quanto riguarda la versione melodica questa edizione rappresenta un indubbio ed enorme passo avanti in ordine al recupero dell'antico canto.

Il primo a raccogliere l'eredità di don Gueranger e a darle una base teorica fu il canonico Gontier il quale nel suo "Méthode raisonnée du plain chant" (*Metodo*

ragionato di canto piano) scrive " ... il ritmo libero oratorio è il ritmo proprio del canto gregoriano, ... la nota, o tempo primo gregoriano, è indivisibile (quindi non sono ammesse suddivisioni di valore) ... la

regola che domina tutte le regole è che, a parte la melodia pura, il canto gregoriano consiste in una lettura intelligente, con un esatto senso di accentuazione, articolazione e fraseggio".

Nel frattempo i monaci di Solesmes danno inizio all'opera di ricostruzione del testo in base ai manoscritti che vengono copiati in tutte le biblioteche di Europa. In questo lavoro si distingue in modo particolare dom Jausion che produce, nel 1864 in collaborazione con dom Pothier, il "directorium chori" di rito monastico (es. 17): viene completamente abbandonata la notazione proporzionale precedente e vengono ripristinati i raggruppamenti tradizionali che erano stati completamente abbandonati (pes, clivis, torculus e porrectus sono finalmente riconoscibili anche nella notazione quadrata). SI TRATTA DI UN PRIMO IMPORTANTE LAVORO DI RESTAUZIONE GREGORIANA SOPRATTUTTO SOTTO L'ASPETTO DELLA SCRITTURA, DELLA NOTAZIONE.

A questo punto nel panorama della restaurazione gregoriana si stagliano le due figure imponenti di dom Pothier e dom Mocquereau che possono essere a ragione considerati gli artefici della restaurazione.

Al nome di dom Pothier sono legate due opere importanti.: le "»Mélodies gregoriennes d'après la Tradition" del 1880 e il "Liber Gradualis" del 1883. Anche per Pothier la priorità del testo è l'idea base magnificamente sintetizzata nella, formula "ritmo oratorio" destinata a diventare celebre. La frase gregoriana deve essere cantata con elasticità e calore, come un oratore proclama il suo discorso, e questo non poteva certo essere realizzato con una notazione che attribuiva un valore proporzionale ai singoli suoni. Quando nel 1883 compare il graduale di Pothier (es. 18) tutti i competenti ne riconobbero subito l'autorevolezza da un punto di vista scientifico mentre l'edizione di Ratisbona del 1871, esatta copia dell'Editio Medicea, aveva solamente un'autorevolezza dal punto di vista canonico in quanto la Santa Sede aveva concesso a Ratisbona un privilegio trentennale scadente nel 1901. Il Graduale di Pothier è una tappa fondamentale della restaurazione: si può considerare il primo vero libro completo di canto liturgico, rispettoso della tradizione manoscritta, perché si rifà anch'esso al codice Montpellier e sarà poi la base di tutte le edizioni future. Rispetto alle edizioni precedenti., segnatamente a quella vista di Reims-Cambrai, la versione melodica è ancor più rispettosa della testimonianza antica, i caratteri tipografici sono migliorati anche rispetto al "Directorium chori", scompaiono definitivamente le note misurate, il raggruppamento neumatico è chiarissimo e c'è una diminuzione delle stanghette che rende il canto più sciolto, meno articolato e più fraseggiato. Nella stampa si fa uso anche della separazione tra i vari elementi neumatici dello stesso melisma secondo un procedimento, per la verità piuttosto complicato che prevede distanze diverse tra i vari neumi (tra la seconda e la terza clivis su expec-tant : distantia minima; tra la prima e la seconda clivis su expec-tant : distantia minor; sul. melisma di Domi-ne tra il secondo fa e il sol : distantia maxima). IL GRADUALE DI POTHIER RAPPRESENTA COMUNQUE UN PASSO SOSTANZIALE NEL MIGLIORAMENTO DELLE EDIZIONI SIA SOTTO L'ASPETTO MELODICO CHE SOTTO L'ASPETTO TIPOGRAFICO. Giunto all'apice dei. suoi meriti con la pubblicazione del Graduale dom Pothier non ritenne utile andare oltre lo studio e si disinteressò dello studio delle melodie. Sua è l'affermazione che appare sconcertante: "NON SI DEVE ANDARE A CERCARE CIO' CHE NON SI DEVE TROVARE". In realtà temeva che la pubblicazione dei codici che si stavano scoprendo in quell'epoca, in mano a dilettanti sprovvisti di adeguata preparazione, avrebbe potuto costituire un pericolo, ritardando la vera restaurazione del canto gregoriano.

Dom Mocquereau al contrario sosteneva energicamente la necessità di uno studio approfondito e comparato dei primi codici notati: in questi manoscritti – diceva -, è racchiuso tutto ciò che vogliamo sapere sulla versione melodica, la modalità, il ritmo e la notazione delle melodie del canto ecclesiastico (Paléographie Musicale, 1, p. 23, 1889) e cominciò a meditare il disegno di un'opera colossale, che mettesse a disposizione dei competenti dell'epoca il fior fiore dei manoscritti gregoriani dell'intera Europa. E' l'inizio del grande lavoro della Paléographie Musicale, cioè della pubblicazione delle copie dei più rappresentativi manoscritti antichi di canto gregoriano preceduti spesso da corpose introduzioni su argomenti fondamentali il cui studio veniva portato avanti dai monaci di Solesmes (a tutt'oggi sono stati pubblicati 20 volumi della Prima serie e tre della Seconda serie): è la nascita della scienza della paleografia musicale gregoriana, cioè lo studio delle notazioni antiche e di tutti quei segni che, fino a quel

momento, erano indecifrabili e che oggi permettono una lettura critica delle melodie in notazione moderna. Per Mocquereau solo lo studio dei manoscritti più antichi consente di determinare il ritmo e l'espressività del testo.

La Paléo, pur mantenendosi sempre su alte sfere della ricerca scientifica, è stata concepita, con chiaro intento polemico nei confronti dell'Edizione di Ratisbona e con lo scopo di dimostrare la verità della dottrina di Pothier e quindi la validità del suo Graduale, e questo nonostante i dissidi tra Pothier e Mocquereau.

Da parte dei Ratisbonensi era stata messa in dubbio la fedeltà del Graduale di Pothier ai manoscritti e il 1 Volume della Paléo (SG 339) ne dimostra la coincidenza.

Si disse che un solo codice non bastava e i volumi II e III dimostrano la convergenza di 219 manoscritti in riferimento al Graduale "Iustus ut palma".

Si mise in dubbio la lettura dei neumi e i volumi VII e VIII (ms. Montpeffier) dimostrano la corretta lettura dei neumi in campo aperto.

Il punto debole di Mocquereau consiste nella teoria ritmica, pensata per tentare di dare un ritmo alla melodia restaurata, e consistente in una serie di segni posti sulle note quadrate, teoria ultimamente sconsigliata da Solesmes ma che compare su tutte le edizioni di canto dell'Abbazia. (es. 20).

Nel frattempo sale al soglio pontificio il Cardinale Sarto, Pio X, il quale promulga il 22 novembre 1903 il Motu Proprio sulla musica sacra *Inter pastoralis officii sollicitudines* con il quale viene ufficialmente decretato che "l'antico canto gregoriano tradizionale doveva restituirsi largamente alle funzioni di culto, quel canto che gli studi più recenti avevano così felicemente restituito alla sua integrità e purezza" (cap. II,3) e nomina, nel 1904 una Commissione Pontificia per intraprendere la stesura definitiva dei libri di canto. All'interno della Commissione evidenziarono da subito due tendenze: quella della "tradizione vivente" sostenuta da dom Pothier che riteneva legittime le varianti melodiche frutto della evoluzione del canto nei secoli; quella della "tradizione legittima" sostenuta da dom Mocquereau che riteneva indispensabile fare unico riferimento ai manoscritti più antichi perché solo in quel momento si era verificata una stretta unione tra testo, melodia e ritmo secondo la tradizione più antica che si rifaceva alla esegesi patristica.

Prevalse il concetto della "praticabilità pastorale" e quindi la linea di dom Pothier e ne consegue che le edizioni ufficiali di canto, il "Graduale Romanum" del 1908 e l'Antiphonale Romanum del 1912 (es. 19) risentono dal punto di vista melodico di questo compromesso.

I monaci di Solesmes in questo secolo hanno continuato lo studio dei codici e nelle loro edizioni private hanno successivamente apportato miglioramenti tipografici, melodici e modali soprattutto al repertorio dell'Ufficio già nell'Antiphonale Monasticum del 1934 (es. 21) e successivamente nello Psalterium Monasticum del 1981. Per quanto riguarda il repertorio della Messa, a parte alcune novità tipografiche inserite nel Graduale del 1974, la novità fondamentale riguarda la pubblicazione, nel 1979, del Graduale Triplex che riporta al di sopra e al di sotto del tetragramma i neumi delle scuole di notazione metense e sangallese: si tratta del testo di riferimento per un approccio scientifico allo studio e all'interpretazione del repertorio gregoriano del Proprium Missae. (es. 22).

Nella stesura della dispensa è stato fatto ampio riferimento a:

- F. Rampi/M. Lattanzi Manuale di canto gregoriano, Milano 1991;
- A. Turco Il canto gregoriano (corso fondamentale), Roma 1991;
- W. Apel Il canto gregoriano. USA 1958;
- D. Saulnier Le chant grégorien, Solesmes 1996;
- A. Corno La restaurazione gregoriana (appunti inediti).

Grad.
1 M.
(mixt.)

U - NIVER - si, qui te
e-xpectant, non confundentur,
Do-mine. *V.* Vi-as tu-as,
Do - mine,
no-tas fac mi - bi:
et se - mitas tu - as edo-
ce me.
8 V. **A** L - LE - LU - IA.
Repet. Al-le - lu-ia.

Graduel Universi : Reims-Cambrai 1851

Graduale.
Ton. I.

U-ni-vér - si, qui te ex-spéc -
- tant, non confun-dén - tur, Dó - mi-ne.
V. Vi-as tu-as, Dó - mine, no-tas fac mi - hi:
et sé - - mi-tas tu - as é - do -
- ce me.
Ton. VIII.
Al - le - - lú - ja.
V. O - stén-de no-bis, Dó - mi-ne, mi-sé -
ri-cór-di-am tu - am: et sa-lu-tá - re
tu - um da no - bis.

Graduel Universi : Ratisbonne 1871

Ve- nite, exultémus Dómino, jubilémus De-o salutá-
ri nostro : præoccupémus faciém ejus in confessi-óne;
et in psalmis jubi- lémus e- i.

Es. 17

Graduale.
II. et I.

U NIVER- SI qui te expéctant,
non confundéntur, Dómi- ne.
R. Vi- as tu- as, Dó- mine,
notas fac mi-
hi : et sé- mi- tas tu- as é- do-
ce me.

VIII.

A LLE- LU- IA. ij.

R. Ostén- de no- bis, Dó- mi- ne, miseri- cór- di- am
tu- am : et sa- lu- tá- re tu-

Graduel Universi : Dom Pothier 1883

Es. 19

← Es. 18

Grad.
I

U - NI- VER- SI * qui te expéctant, non
confundéntur, Dómi- ne. V. Vi- as tu- as,
Dómi- ne, no- tas fac
mi- hi : et sé- mi- tas tu- as *
é- do- ce me.

VIII.

A L- LE- LU- IA. * ij. V. Ostén- de
no- bis Dó- mi- ne mi- se- ri- cór- di- am tu-
am : et sa- lu- tá- re tu-

IN. VIII

V IR De- i * Be-ne-dí- ctus mun-di gló-ri- am

despé-xit et re- lí-quit : quó- ni- am De- i spí- ri-

tus e- rat in e- o. *T.P.* Alle-lú-ia, al-le- lú- ia.

Es. 20

Graduale
Simplex

III a

D um comple-réntur * di- es Pentecóstes, e- rant

omnes pá-ri-ter di-céntes, alle- lú-ia.

Antiphonale
Monasticum

D UM comple-réntur * di- es Pente-có-stes, e- rant

omnes pá-ri-ter di-céntes, al-le- lú- ia. E u o u a e.

Es. 21

L 37
E 93

IN. I
BCKS

M I-se- ré- ris * ómni- um, Dó- mi- ne, et ni- hil

o- disti é- o- rum quae fe- ci- sti, dissimu- lans pec-

cá- ta hó- mi- num propter pae- ni- tēti- am, et

Sap. 11, 24-25, 27; Ps. 56

Es. 22

LA LITURGIA MONASTICA : CLUNY

13 MARZO 2000

MONS. ENRICO MAZZA

Il problema che noi abbiamo davanti è quello della delimitazione dell'oggetto; dobbiamo parlare di Cluny. Ma il monastero di Cluny è una realtà che dura alcuni secoli: comincia nell'anno 910 con la fondazione, e si esaurisce nel XIX secolo. È pressappoco un millennio. Dura novecento anni. Su novecento anni è difficile poter dire in un'ora che cosa è stato Cluny. Ci limiteremo alla sua fondazione e al periodo d'oro di Cluny. Per fare questo, dobbiamo mettere una pregiudiziale: il titolo della nostra lezione è la liturgia a Cluny, o, anche, la liturgia di Cluny, nel senso, però, della liturgia che si celebrava nell'abbazia di Cluny. La domanda degli storici è: "Perché non parliamo di una liturgia cluniacense?" La risposta è: "Perché non esiste una liturgia cluniacense?" La liturgia di Cluny è una liturgia riformata da Carlo Magno un secolo prima, rilanciata con la riforma del monachesimo, da parte di Benedetto di Aniane, e con l'aggiunta degli usi della Borgogna, perché è in Borgogna che si trova Cluny, e nel Medioevo, ogni città e ogni regione aveva le sue particolarità. Quindi, ci sono delle specificità della liturgia della Borgogna.

Una di queste particolarità di usi locali c'è anche a Milano, e poi, nobilitata dal nome di Sant'Ambrogio, sarà chiamato "rito ambrosiano", quello che è soltanto rito romano, vissuto a Milano. Il rito romano vissuto a Milano è diverso dal rito romano vissuto a Roma, com'è diverso da quello vissuto a Ravenna, diverso da quello vissuto a Como, o vissuto a Lione. La liturgia di Lione, veramente diversa, aveva delle caratteristiche sue. Ma dobbiamo considerare questi usi locali come delle varianti sul tema. In Borgogna, sicuramente c'è qualcosa tipicamente borgognone, e che non si trova altrove. Innanzitutto, il carattere delle persone: la liturgia gallicana è fatta su misura, per persone di aria francese, molto amanti della scena, dello spettacolo, del bello, della drammatizzazione, e molto amanti del canto e della musica. Tipico della liturgia gallicana, che, quando viene messa sui testi provenienti da Roma, diventa il canto gregoriano, che quindi è il canto delle Gallie - "sulla corda di *re*".

Tutte queste cose fanno le particolarità del luogo; come sono anche particolarità del luogo i particolari architettonici. Quindi non esiste di per sé una "liturgia cluniacense", ma c'è la liturgia di Cluny. Intanto, che cosa è Cluny? Nel 910 viene fondata, come era costume all'epoca, da un principe secolare, il duca Guglielmo, il quale decise, dopo tutta una vita passata all'onore del mondo, di preoccuparsi della salvezza della sua anima, e questo lo portò alla decisione di fondare un'abbazia. Tale gesto fa parte dei metodi dell'epoca per "salvarsi l'anima."

All'inizio voleva fondare l'abbazia con il minimo dispendio... perché è sempre meglio risparmiare, se è possibile... Fu l'abate Bernone, il primo abate di Cluny, che gli fece una certa perorazione: se si parla di salvarsi l'anima, non è il caso di guardare se sono i possedimenti più belli quelli che vengono donati all'abbazia; è se la questione è della vita eterna, vale il discorso di conservarsi i possedimenti più belli? Tanto vale tagliare l'albero alle radici e dare tutto all'abbazia. Il duca si mostrò convinto, e dopo si fecero gli atti di fondazione.

Il primo abate di Cluny, Bernone, era un uomo di notevole rilievo e di grande formazione. Per i primi due secoli, l'abbazia ha avuto sempre come abate dei personaggi di primo piano - eccetto una piccola parentesi con l'abate Maiolo, ma è una questione molto discussa, interpretata in molti modi.

Quest'abbazia parte con la cultura monastica e le tradizioni monastiche dell'abbazia di Baume, dove Bernone è stato monaco e abate; il predecessore di Bernone è stato, anche lui, monaco e abate. E Baume, da dove viene, è una delle abbazie predilette della riforma di Benedetto di Aniane. Cluny, quindi, nasce della riforma carolingia. Il problema era di risanare la vita monastica, anzi, fare del monachesimo le radici di un rinnovamento della chiesa cui pensavano Carlo Magno e i suoi successori, soprattutto Ludovico il Pio. E' infatti sotto Ludovico il Pio che viene fatto il Sinodo di Aix-la-Chapelle, Aquisgrana, nell'817, dove viene stabilito il principio del rinnovamento monastico: una sola Regola, la Regola di San Benedetto, per tutti. Il risultato è stato ottenuto, perché anche oggi, quando parliamo di monachesimo e di monaci, di che cosa parliamo? Dei benedettini; a nessuno vengono in mente gli altri! È la grande famiglia benedettina che nasce da questa riforma del Sinodo di Aix-la-Chapelle.

La Regola di San Benedetto è la base della vita del monastero, ma la Regola di San Benedetto è una Regola a maglie larghe, molto larghe. Infatti, si occupa del buon andamento del monastero, che, però, è retto dall'abate. Il monastero non è retto dalla Regola, ma dall'abate. Questo è un punto chiave, per cui possiamo dire che i benedettini non sono secondo la Regola di San Benedetto; sono piuttosto nella linea di Benedetto di Aniane, che fa dei supplementi alla Regola di San Benedetto, inserendo le Consuetudini monastiche, che sarebbero le usanze, a pari grado della Regola di San Benedetto, stabilendo, anzi, che non ci sono più le usanze dei vari monasteri, ciascun monastero avendo la sua propria, ma una Regola, una *Consuetudo*.

Questo fa sì che nasca un'uniformità tremenda, che è poi la garanzia della riforma carolingia, perché se la Regola di San Benedetto è a maglie larghe, e tutto dipende dall'abate, in un'epoca storica in cui l'abate è nominato dai poteri locali, si capisce che affidare un monastero a un abate è fare un *autogol* tremendo. Si vorrebbe fare a meno di fare l'elezione dell'abate, se bisogna farlo eleggere dagli altri! Questo è stato uno dei punti di attrito tra Ludovico il Pio e Benedetto di Aniane, che voleva che tutti i monasteri fossero liberi di eleggere l'abate. È stato consentito soltanto ai monasteri regali; monasteri che avevano il controllo diretto del re. I monasteri più lontani, non regali, non possono eleggere l'abate.

Questo principio, che l'abate viene imposto, ora da un duca, ora da un conte, ora da un re, ora da un vescovo, è la mina vagante nella storia del monachesimo carolingio. Quindi, da un lato, non è benedettino il principio che il monastero sia governato dalla Regola, e non dall'abate. La Regola serve a dare quel giusto comportamento di tutti perché ci sia il buon andamento del monastero, ma lo spirito del monastero è dato dalla persona dell'abate, che in quanto tale dev'essere l'immagine di Cristo, e quindi la sua carica religiosa diventa norma per la vita del monastero. Se questo non è possibile, perché l'abate ci viene messo per motivi economici o politici, è chiaro che bisogna inventare una scappatoia!

Benedetto di Aniane ha avuto ragione a inventarsi una sola Regola, quella di San Benedetto, e una sola *Consuetudo*; la persona dell'abate può far crescere meglio il monastero, o farlo calare, ma con un impianto di Regola così rigido, di danni più di tanto non li può fare. Il problema è anche limitare i danni che può fare l'abate. E questo è un problema serio.

Un altro degli elementi di questa riforma è distinguere i beni del monastero che servono ai monaci per vivere, e i beni che servono per pagare le tasse del re e per finanziare le sue guerre, se non è un monastero regale, e per mantenere l'abate. Il quale, quindi, non può ridurre in miseria il monastero. Ci sono stati degli abati, grandi signori cacciatori, che si occupavano solo dei loro cani, e il monastero crollava in una maniera incredibile; abati vescovi che andavano a caccia tutti i giorni.

Benedetto di Aniane cercò di impostare il principio di come e quanto pregare in una giornata. Alla base, la Regola di San Benedetto ti dà la linea dell'ufficiatura: un monaco in una giornata, tra studio e letture, dovrebbe passare circa quattro ore; e la liturgia gli prende tre ore e mezzo – in una giornata di ventiquattro ore, perché la liturgia si fa anche di notte! La riforma di Benedetto di Aniane fa aggiungere a questo impianto una serie di pratiche e osservanze. Ad esempio: la devozione alla Santissima Trinità gli fa pensare a una pratica da fare tutti i giorni, tre volte al giorno, la *trina oratio*. Tre volte al giorno, ci si riunisce per recitare trenta salmi, gli ultimi del salterio, divisi in tre blocchi; il primo blocco legato all'ora liturgica di Prima, un altro blocco nel pomeriggio, e un altro blocco a Compieta, prima di andare a letto. Trenta diviso per tre fa dieci; se è vero che i salmi del Vespro sono pochi – cinque – e si attaccano poi dieci per la *trina oratio*, si ha che la preghiera devozionale diventa più lunga dell'ora prevista dall'ufficiatura. Questi tre blocchi vengono detti con tre intenzioni particolari: (1) i primi dieci salmi vengono detti per i defunti, che a Cluny costituiscono uno dei temi centrali della spiritualità; (2) altri dieci salmi detti per se stessi; (3) altri dieci ancora per il re, per i familiari, e, a seconda dei secoli, per delle aggiunte specifiche, ad esempio, per il re e la regina di Spagna.

Qui si vede un primo elemento: sarà sviluppato tantissimo a Cluny, ma non è stato inventato a Cluny; è la spiritualità di Benedetto di Aniane. Un punto importante che ci riguarda da vicino è che noi non abbiamo cambiato una virgola in questa prospettiva. Cioè, la *trina oratio* è detta in onore della Santissima Trinità; per se stessi, per i defunti, per il re e familiari. Si tratta di una spiritualità trinitaria, o è una spiritualità per il beneficiario? Si vede qui il problema che affligge tutta la cultura della preghiera del Medioevo, e che arriva intatto fino al Vaticano II – mille anni! Mille anni di preghiera malata, perché afflitta dall'incongruenza. La preghiera non sta, come dice San Francesco de Sales, in un piccolo atto di amor di Dio. Diceva anche, però, che un piccolo atto di amor di Dio vale più di cinque salmi. Vuol dire che un piccolo atto di amor di Dio vale più dei cinque salmi del Vespro o delle Lodi, ossia, vale più del breviario, perché quello che conta nella preghiera è il cuore che prega. Sembra banale dirlo, ma ogni volta che lo si dice, tutti drizzano le orecchie, come fosse qualcosa di nuovo. Eppure queste cose le aveva già insegnato Gesù. Quello che conta è l'amore di Dio che c'è nel tuo cuore – quella è la preghiera.

Qui invece abbiamo una vista exteriorista della preghiera – *quanta? E quando?* Quando? Tre volte al giorno; è per la Trinità. Quanto? Un blocco, tre volte, di dieci salmi. E la preghiera, in che cosa consiste? Nell'intenzione che ci si mette. Ahimè! Ci aiuta a capire meglio quel proverbio che dice: “Di buone intenzioni è lastricata la strada dell'Inferno”. E non è cambiato; quando ero giovane studente di teologia morale, si insegnava proprio che la preghiera stava nell'intenzione. Non si riesce ad avere un'attenzione attuale? Bisogna crearla in modo abituale – ponendo una intenzione. Non è ancora in vigore il mettere l'intenzione alle messe? E nasce qui; nella Riforma carolingia, si mette l'intenzione su una preghiera, ed è quella che trasforma quel peso di dieci salmi, per gente che forse non conosceva bene il latino. Già i salmi sono difficili in italiano! E poi questi salmi non sono meditati, si cantano. Tutto l'ufficio è sempre cantato – a memoria. Che cosa ne capisce uno che recita a memoria in latino centocinquanta salmi, e non sa il latino? Però il blocco di salmi si dice, con l'intenzione di onorare la Santissima Trinità. Ma questa intenzione non fa lotta con l'intenzione “a beneficio di...”, per cui io posso mettere su un blocco di dieci salmi – come “moneta sonante” presso Dio – l'intenzione in onore della Trinità e l'intenzione a beneficio dei defunti, per la prima trancia, a beneficio di se medesimi per la seconda, e a beneficio dei familiari, dei re, ecc. Così si può capire il principio di fondare un'abbazia per la salvezza dell'anima del principe, o del re.

Il monastero di Sant'Ambrogio è stato fondato perché i monaci pregassero per il re carolingio, la sua famiglia, e le guerre intraprese dal re. Il monachesimo che si instaurò in Sant'Ambrogio viene dotato di ricchezze per poter passare la giornata pregando per questo. E il re non potrebbe pregare

un po' con il suo cuore? Non gli viene in mente che forse il problema del salvarsi l'anima dipende anche da come vada il suo cuore? No, ci sono i monaci che pregano! Da qui nascono anche tutte quelle pratiche che vedono nel monachesimo un'oasi al riparo dal mondo, fatto per coloro che pregano "al posto di...". Di chi? Al posto dei laici che, invece, vanno a lavorare.

Anche la moglie di Guglielmo ha dovuto partecipare al rogito notarile, perché ci aveva messo il suo patrimonio personale, in modo di dotare la nascente abbazia di Cluny, con i villaggi, con le popolazioni dei villaggi, che erano servi della gleba; con le stalle, i mulini, le chiese, con i rispettivi preti, che erano dipendenti, non più del principe, il proprietario precedente, ma dal nuovo proprietario, l'abbazia di Cluny, che nasce.

Chi erano i monaci? Il professor Vauchez, molti anni fa, ha scritto uno splendido libro tradotto in italiano dall'editrice "Vita e pensiero" dell'Università Cattolica, intitolato: *La spiritualità dell'Occidente medioevale*. E' stato ripubblicato nel 1993. E' l'unico libro che tratta questo argomento. In un capitolo sul monachesimo, il professor Vauchez ha un'interessante prospettiva, e dice una cosa curiosa: cioè, per una famiglia medioevale, il problema dell'educare il figlio, grosso modo, non si poneva. Era l'ambiente che vi provvedeva, anche per l'educazione religiosa. Il problema vero, invece, era di sfamare una bocca in più in casa. Bisognava piazzarlo presso qualcuno. Normalmente era presso un nobile; il ragazzo imparava a fare lo scudiero, a servire a tavola, a lavorare per quel tanto, e se non riusciva lo mandavano a lavorare la terra. Veniva collocato presso qualcuno che decidesse per lui, e lo allevasse. Lo stesso discorso vale per le abbazie; si portano i bambini alle abbazie; sono gli oblati. E questi bambini non hanno bisogno di aver una vocazione monastica. Esattamente come il bambino portato dal nobile per fare lo scudiero non ha bisogno di una vocazione; deve solo diventare grande, togliendosi dalle spalle della famiglia, che doveva pensare per lui.

Abbiamo quindi un monachesimo formato da persone, le quali non partono da una chiamata, non sono monaci per scelta religiosa; sono monaci perché la famiglia, nella maggior parte dei casi, aveva deciso questo. Infatti, quando ci sono casi differenti, il caso di Benedetto di Aniane, per esempio, che era amministratore del re Carlo Magno. Per poter lasciare la corte e entrare in monastero, ha avuto bisogno del permesso del re, il quale gliel'ha fatto pesare; dovette aspettare un bel po'.

Le decisioni le prendono gli altri: un bambino che viene messo in monastero a cinque o sei anni, vive in un ambiente dedicato ai bambini, viene allevato per fare il monaco. Gli viene trasmessa la cultura del futuro monaco. Gli si insegna il *trivium*, il *quadrivium*, qualcosa delle arti liberali, quello che ne può recepire, ma soprattutto gli si insegna a fare il monaco: imparare a memoria i salmi, le letture più importanti del lezionario. Prendiamo l'esempio di Gotescalco; siamo nell'anno 880, vicini, quindi, all'anno della nascita di Cluny, al 910. Gotescalco è un monaco, di ottima famiglia, nobile, oblato; i suoi genitori l'hanno piazzato in monastero. Ha un grande ingegno, è un uomo intelligentissimo, teologo di valore, e a un certo punto, diventato grandicello, non vuole stare in monastero. Vuole sempre fare teologia, ma non la vuol fare in monastero, e se ne va. Il caso è talmente clamoroso, che si riunisce un concilio per decidere che cosa bisogna fare con Gotescalco. Il concilio gli dà ragione e Gotescalco comincia a viaggiare per l'Europa. Ma quel personaggio molto severo, Incmarus, vescovo di Rheims, ricorre al re, contro il concilio. Il concilio viene dichiarato nullo dal re, il quale manda i suoi armati a cercare Gotescalco. Finalmente lo trovano, lo prendono e lo mettono in prigione – in monastero – sotto gli occhi dell'occhiuto Incmarus. Così finisce la faccenda di Gotescalco, nella prigione del monastero.

E questa è la novità: la Regola benedettina non prevede le prigioni nei monasteri. In epoca carolingia, Benedetto di Aniane, quando costruisce il primo monastero a Inden, prevede, appunto,

la prigione, che viene costruita. Non si costruisce un edificio per non usarlo; se si fa una prigione, vuol dire che c'è qualcuno da metterci dentro. Il risultato di questa faccenda è il seguente: chi erano i monaci? Erano le persone che, nella maggior parte dei casi, erano stati messi in monastero. Il concetto di "vocazione" non esisteva; la "formazione" era l'andare in coro a tale ora, e pregare, dire quei blocchi di preghiere, mettendoci l'intenzione sopra, e, bene o male, capisci o non capisci - non importa; con l'intenzione messa sopra, quello vale. È un concetto di preghiera un po' strano.

Se, però, conta la quantità della preghiera su cui si mette l'intenzione, e tu hai molte intenzioni, bisogna avere molta quantità di preghiere. Vicino, allora, alla *trina oratio*, si aggiungevano delle altre, per esempio, i "salmi familiari", che vengono detti con l'intenzione dei benefattori, e dei propri familiari; il senso della famiglia è molto forte nel Medioevo, e quindi la preghiera per i propri familiari è molto sentita. Oltre a questo, ci sono delle altre preghiere: i salmi gradualì, sono quindici; e poi i salmi penitenziali - sette; si capisce che Cluny parte con questo blocco di preghiere, formatosi nella riforma di Benedetto di Aniane. Cluny deve ancora nascere, e ha già questo impianto; Cluny parte con la prospettiva di creare monasteri riformati, e quindi con la prospettiva di portare a buon fine la riforma carolingia. Il bisogno di nuovi monasteri, monasteri riformati, nasce dalla grande sfida di Carlo Magno: il rinnovamento della Chiesa, attraverso la riforma dei monasteri. Ma per i motivi che abbiamo detto, la riforma dei monasteri è una riforma basata su: (1) la rigidità della Regola; (2) la quantità delle preghiere.

Cluny, quando decolla, ha un primo momento, nell'abbazia di Baume, e poi un secondo momento, quando comincia ad essere costruito il monastero di Cluny, nella casa che diventerà, poi, celebre. Nell'abbazia di Cluny non c'è solo la chiesa, dedicata a San Pietro. Ci sono delle altre chiese: quella di Santa Maria, più altri oratori, e poi la sala capitolare. Tutti questi luoghi sono luoghi di preghiera. Come fare?: avere una bellissima chiesa dedicata a Santa Maria, se poi non si usa? D'altra parte, la chiesa di San Pietro, che è stata fatta in tre tempi, con tre diversi progetti, attraverso dei secoli, inaugurata da Urbano II, la chiesa terza di San Pietro è una chiesa magnifica. Ma bisogna variare; se uno deve stare sempre in chiesa, eccetto le poche ore del sonno, del mangiare, e per quel poco che si fa fuori chiesa, chiaramente, non si può tenerlo sempre nello stesso luogo; diventerà un recluso. Allora la pluralità di chiese serve a variare un po' - una preghiera si dice in San Pietro, poi, si parte in processione per andare nella Chiesa di Santa Maria, dove si dice un'altra preghiera. Naturalmente, spostandosi dalla chiesa di San Pietro alla chiesa di Santa Maria, si cantano due salmi!

Un abate di Cluny, uno dei grandi, Odilone, dice che la maggior parte delle persone non ne potevano più; c'era troppa preghiera. Mi direte: "La preghiera non è mai troppa." Ma è la preghiera concepita come *qualità*, che non è mai troppa; la preghiera fatta di blocchi di *quantità* di testi da recitare, è quella che, oltre a una certa misura, non funziona più. Non abbiamo molta informazione su Cluny, perché la biblioteca bellissima che esisteva è andata parte bruciata, parte venduta, svenduta, e con la Rivoluzione francese c'è stato un *repulisti* generale. Non possediamo se non tracce dei manoscritti liturgici; non possiamo prendere in mano l'ufficio di Cluny, e leggere come si faceva. Abbiamo, però, le *Consuetudini* di Cluny, lasciateci da Udalrico, un monaco benedettino, un grosso volume in cui vengono descritte tutte le consuetudini e gli usi del monastero. Variano secondo i secoli, ma abbiamo un biografo del monastero. Quando deve dare una valutazione sulla preghiera liturgica di Cluny, si esprime così: "*Un carico di piombo*" - in latino, *massa plumbea* - ed è un biografo di Cluny, monaco di Cluny (innamorato della sua abbazia, perché altrimenti non si mette a fare il biografo; fa il contestatore e va in prigione!) Scrive tutto, punto per punto, di quello che si fa a Cluny e raccoglie delle testimonianze degli anni passati. Ed è in base a questa descrizione di Udalrico che possiamo fare immediatamente un confronto con la Regola di San Benedetto. Se ci sono nella Regola, grosso modo, quaranta salmi al giorno, e il principio è di percorrere tutto il salterio in una settimana, a Cluny, ci sono circa centoventotto salmi al giorno,

tutti cantati; da gente che non sa il latino, e canta a memoria. Si può immaginare quello che può venirne fuori! Da quaranta a circa centoventotto c'è una buona differenza!

Facciamo un esempio da una vita di un monaco, così come può accadere in una giornata. Siamo nel XI secolo, e questa descrizione è tratta da queste *Consuetudini*, ed è Filberto Schmitz nel Convegno di Todi nel 1968, dedicato alla spiritualità cluniacense, che fa un capitolo sulla liturgia di Cluny, molto riassuntivo; se si va a leggere il testo di Udalrico, si guadagna in chiarezza e precisione. Per comodità mi rifaccio a questo autore. Arrivato in coro per l'ufficio di notte, anzitutto si comincia con la *trina oratio*, si passa poi al canto dei Notturni, quello che una volta si chiamava il Mattutino. Il notturno è fatto di dodici salmi, con le loro antifone. Il notturno finisce con le preci, una sorta di orazione dei fedeli; solo che sono ben quattordici intenzioni, tutte le notti. E poi l'*oremus*, che conclude. Dopo di che, segue il *Miserere*, il salmo 50, con una dozzina di commemorazioni di santi. Queste commemorazioni si fanno cantando un'antifona, un versetto biblico; poi, un responsorio, un canto che risponda al versetto biblico; poi un'*oremus*. Si cantano poi i quattro salmi familiari, per la propria famiglia, e per i benefattori. Anche questi hanno il versetto e l'*oremus*, che li conclude. In Quaresima, bisogna fare qualcosa in più; si aggiungono due salmi da cantare prostrati, nella posizione di supplica; questi si chiamano i salmi prostrati. Finiti i notturni, si parte in processione, dalla chiesa di San Pietro, alla chiesa di Santa Maria, che è di fianco. Ma tutt'intorno non è lastricato perfettamente, perciò durante la Quaresima, quando i monaci camminano a piedi nudi, vanno con il bastone a spostare i sassi che si trovano davanti per non ferirsi il piede. I salmi, per la lunghezza della processione, sono due. Arrivati finalmente alla chiesa di Santa Maria, si cantano i salmi delle Lodi; cinque, dell'Ufficio di Tutti i Santi (perché a Cluny c'è una grande devozione di tutti i santi - quindi, tutti i giorni si canta l'Ufficio di Tutti i Santi). Cantano poi il Notturno dei Defunti, di dodici salmi. Finito questo, si cantano le Lodi dei Defunti; altri cinque salmi, che, con i salmi devozionali, diventano otto. A questo punto finisce questa ufficiatura supererogatoria. Si organizza un'altra processione, accompagnata da due salmi, e si ritorna in San Pietro a cantare le Lodi del giorno. Finite le Lodi, anche queste di cinque salmi, si cominciano le preci, con le belle intenzioni, un *Miserere*, come sempre, e poi si aggiungono quattro salmi straordinari, non previsti. Questi salmi straordinari vengono aggiunti anche al Vespro e a Compieta. Poi, i salmi familiari, e due salmi prostrati durante il periodo della Quaresima. È mattina, e i monaci che hanno passato metà della notte cantando hanno diritto al giusto riposo; tornano a letto per dormire qualche ora. Quando si alzano, cantano l'ora di Prima, che presso i monaci cluniacensi, ha avuto un'importanza enorme, è stata arricchita di tutte le intenzioni possibili e immaginabili; ma le intenzioni comportano un blocco di preghiera. Se facciamo un confronto con i cisterciensi, tutta l'ufficiatura cisterciense giornaliera, il Notturno, le Lodi, Prima, Terza, Sesta, Nona, eccetto solo la Messa e il Vespro, è lunga quanto l'ora di Prima a Cluny. Qui, abbiamo l'aggiunta del Credo; non il nostro, ma il Simbolo detto "di Sant'Atanasio" – il *Quicumque*, lungo due pagine, recitato continuamente a Cluny. Si va poi in Capitolo per leggere un capitolo della Regola; seguono altri salmi, le ore liturgiche di Terza, Sesta e Nona, sempre con l'aggiunta dei salmi familiari; poi, finalmente è ora di pranzo. Infatti il pranzo è dopo Nona; uno slittamento nella recitazione ha fatto sì, che, ad esempio, l'ora di Nona dia il nome all'ora di mezzogiorno, l'ora di pranzo, nella lingua inglese - "noon" – il periodo "dopo-pranzo" è "afternoon", dopo Nona. L'Inghilterra è stata evangelizzata dai monaci, e quindi l'ora di Nona era l'ora in cui si andava a pranzo.

C'erano due messe al giorno durante la mattina. In certi secoli arrivavano a tre. C'è disparità tra l'inverno e l'estate; perché d'inverno si dicono più salmi, e d'estate meno; ma d'inverno si può arrivare a duecentoquindici salmi al giorno! Il salterio è di centocinquanta; il principio di San Benedetto di dire tutti i centocinquanta in una settimana intera è superato abbondantemente!

Da tutto questo noi possiamo tirare una prima conclusione: la liturgia di Cluny è essenzialmente basata sui salmi. È una liturgia salmica. Al giorno d'oggi possiamo criticarla quanto vogliamo, dicendo che è una liturgia quantitativa, dove la preghiera è diretta dall'intenzione, che è una preghiera in cui non si sta attenti al cuore – parlando, naturalmente, della media; ci sono dei grandi spiriti, dei grandi uomini, che facevano preghiere di questa quantità, mettendoci anche tutta la qualità che avrebbero messo con un cuore denso dell'amore di Dio.

Che la liturgia cluniacense sia basata sui salmi non è una brutta idea; e tutta la loro spiritualità era legata ai salmi. Dalle omelie di Odilone di Cluny, per esempio, vediamo in trasparenza un continuo riferimento alla cultura dei salmi. Odilone capiva i salmi; non tutti gli altri, forse. Vediamo quindi nel monastero una stratificazione, con un'élite di persone spiritualmente eccelse, di una cultura vastissima. L'abate Maiolo, che fu dimissionato dal Papa, perché aveva dei problemi con i monaci di Cluny, faceva i suoi viaggi con le opere di Gregorio Magno – un uomo, quindi, che apparteneva ad un'élite, sia culturale, che spirituale. Cluny è il luogo dell'élite; ma è anche il luogo di una massa amorfa di persone, che è oppressa dalla quantità di preghiera, dalla *massa plumbea*.

Tornando alle *Consuetudini*, a proposito delle letture, vediamo che questa gente legge la Bibbia continuamente; è un principio bello, questo, di una grande autenticità. Il breviario, che porta la liturgia delle ore, contiene molte letture brevi prese dalla Sacra Scrittura; se non si riusciva a finire una lettura in chiesa durante il notturno, la riprendevano a tavola, e la leggevano in refettorio e andavano avanti. E se non riuscivano a finirla a tavola, la leggevano fuori in quei pochissimi momenti di tempo libero, e la completavano. Se prendevano in mano le omelie di San Gregorio Nazianzeno, era per leggere le omelie, non per fare l'osservanza di recitarle durante il notturno, e quindi non era stabilito in un dato giorno dove si comincia e dove si finisce. Questo vuol dire: una vera attenzione al messaggio biblico. Su questo punto Cluny ha qualcosa da insegnare a noi tutti.

Detto il positivo, passiamo al discutibile. *“Nelle notti successive alla Settuagesima, leggiamo il libro della **Genesi**, e la leggiamo solo in chiesa. Durante Sessagesima cominciamo a leggere il libro dell'**Esodo**; e questo si legge anche in refettorio, perché letto solo in chiesa, non si finisce. Nelle altre notti di Quaresima, leggiamo le **Lettere** di Agostino, che commenta i salmi, e soprattutto i salmi gradualmente. E qui bisogna stare attenti, perché queste letture di Agostino non siano così brevi che il monaco che gira per sorvegliare che nessuno si addormenti, non riesca a fare nemmeno il giro del coro, prima che sia finita già la lettura.”* È bello il principio della lettura, solo che i monaci dormivano; bisognava scegliere delle letture su misura del giro del coro, per dare a chi era incaricato di sorvegliare la possibilità di “beccare” chi dormiva! *“Nel tempo della Passione del Signore si legge il profeta **Geremia**; si legge solo in chiesa e lo finiamo prima del Giovedì Santo, quando cominciamo a leggere le **Lamentazioni**. Nell'Ottava di Pasqua si leggono in una settimana gli **Atti degli Apostoli**; sono corti. In Avvento si legge il profeta **Isaia**; mi sono informato su quanto tempo ci vuole per leggerlo, e ho provato a vedere, ma non sono riuscito a determinarlo; in ogni caso, appena finito il profeta Isaia, si leggono le **Lettere** di San Leone papa sull'Incarnazione del Signore e altri sermoni dei santi padri, soprattutto di Agostino.”* Si capisce che per quanto riguardo le letture, l'ufficiatura non era ancora fissa con i brani da leggere. C'è una scelta “a naso”, ma di un buon “naso”, che sceglie degli ottimi autori, per fare questa formazione spirituale, tipicamente biblica. Queste cose non le sapremmo fare! E si continua: *“La **Lettera ai Romani** si legge tutta – sedici capitoli; una lettera difficilotta – in due notti di giorni feriali.”* Ci si può soprastare sulla *Lettera ai Romani* per un mese, senza capire del tutto ciò che ci sta scritto; se uno la legge in due notti, c'è da dubitare se tecnicamente sia possibile aver capito qualcosa del pensiero di Paolo. Quindi ancora qui c'imbattiamo nel problema della *quantità*. Il principio è stupendo; questo è un monastero grande, meraviglioso; per dire un monastero grande si dice “Cluny”. Ma c'è il tarlo della quantità.

Hanno una grandissima venerazione, questi monaci, per i santi, e abbiamo una serie di omelie sulle feste dei santi. Poi, hanno un grande amore per la drammatizzazione - durante la Settimana Santa tutte le gesta di Gesù vengono drammatizzate, come una sacra rappresentazione, i monaci quando vanno a messa hanno un abito a seconda della solennità che si celebra nella messa: la cocolla normale per i giorni normali, il camice normale, bianco, per andare in coro e cantare l'ufficio, e nei giorni più solenni la cappa, che noi chiamiamo anche il piviale; il piviale è una forma ritualizzata della cappa monastica. Cinque giorni all'anno, alle feste maggiori, Natale, Pasqua, Pentecoste, Epifania e l'Assunzione di Maria, la chiesa è pavesata di tappeti preziosi per terra, arazzi da mettere sulla spalliera degli scanni in coro, e questi dorsali vengono cambiati a seconda della solennità della festa. In più lampade che rendono più luminosa la chiesa, che è altissima, splendida; d'altra parte, i monaci ci stanno tutto il giorno e tutta la notte, e quindi è giusto che sia il loro locale migliore.

Ma, con tutte queste solennità, vediamo che anche qui, il principio è la quantità. Ad esempio, i versetti della liturgia delle ore sono più lunghi a seconda della solennità della festa. I *Kyrie eleison* più lunghi a seconda della solennità della festa. Noi conosciamo solo il "*Kyrie eleison, Christe eleison*"; esistono anche degli inserimenti ai *Kyrie*, particolarmente per il canto; ad esempio: *Kyrie - Pater cuncta regens - eleison* - che è, poi, la melodia detta del "*Kyrie Pater cuncta*". Nelle feste più solenni, c'era invece il "*Clemens rector eterne, Pater immense, eleison*", nove invocazioni con la musica, e già Odilone di Cluny, che era stato allievo della scuola di Tours, per raffinarsi nella musica, lui stesso aveva composto delle melodie per il canto. D'altra parte, se tutta l'ufficiatura è cantata, non si può fare la stessa melodia per tutte le ore del giorno e della notte, bisogna avere un repertorio amplissimo. E qui abbiamo il grande pregio di Cluny, dove fiorivano le arti e la musica. C'erano degli splendidi affreschi in chiesa e nel refettorio; la produzione musicale doveva essere stata veramente notevole. Cluny aveva emissari per tutta l'Europa e il Medio Oriente a raccogliere i migliori manoscritti, i più belli e più preziosi per le miniature, in modo da dotare la biblioteca di una vera e propria ricchezza strepitosa. Cluny era un'abbazia ricchissima; dove poteva investire tutte quelle ricchezze? L'unica cosa in cui poteva investire erano le migliori delle terre e l'arte; in sede editoriale i manoscritti sono le cose più preziose.

Agli inizi del secolo XIX, il conte Gallarati-Scotti regalò per il suo compleanno a Monsignor Ratti, il futuro Papa Pio XI, Prefetto dell'Ambrosiana, un codice splendido. Ratti, un uomo molto pratico, lo fece stimare; e con la sua grafia lasciò dentro un biglietto con la valutazione del codice a quell'epoca, intorno al 1910: seicentomila lire. Si capisce quanto vale adesso! Per Cluny, si andava a raccogliere questi codici dai paesi arabi, dai paesi di cultura persiana, dal mondo greco, dalla Spagna e da tutta l'Europa. La biblioteca di Cluny era veramente meravigliosa!

Si può domandarsi se, con tutta l'ufficiatura che avevano da dire, avevano anche il tempo per leggere tutti quei codici? Il loro lavoro era lo stare in coro; non si faceva altro! Tuttavia, era in vigore a Cluny il principio della dispensa dall'ufficiatura, per poter stare in biblioteca; con dei criteri precisi. C'era anche la dispensa dall'ufficiatura per i monaci che erano preti, per poter dire una messa privata, a suffragio dei defunti. Se si aveva già indossato il camice e suonava per l'ora dell'ufficiatura, si doveva toglierselo e andare all'ufficiatura, e non si diceva la messa. Ma se invece si aveva già indossato il camice con sopra la stola e preparato il calice, allora si saltava l'ufficiatura e si celebrava la messa. E la messa era ricca di preghiere aggiunte e non finiva mai! Per fare un esempio: se ci sono centocinquanta monaci, finito il canto del Vangelo, il codice del Vangelo viene baciato da tutti i centocinquanta monaci. Si portava in giro per gli stalli del coro il Vangelo per farlo baciare. C'era quindi il principio della dispensa per poter andare in biblioteca. È qualcosa che solitamente non viene messa in evidenza, perché la spiritualità di Cluny era basata sui salmi, sulle letture bibliche e sulle feste dei santi - dove, però, non sappiamo dire se è più importante il termine "festa" o il termine "santi", perché il santo va festeggiato, ed ecco che si mette il camice, la cappa, eccetera. Basandoci su questi tre principi, non riusciamo a fare un discorso

sulla cultura di Cluny. Nonostante questa dispensa, sfortunatamente ce n'erano ben pochi che erano in grado di usare la biblioteca. Allora non dobbiamo stupirci della quantità della preghiera a Cluny; se non sei capace di usare la biblioteca, vai in coro a cantare; è sicuramente meglio che ciondolare avanti e indietro, visto che il lavoro lo fanno i servi ed altre persone. Perché il tarlo di ogni vita monastica è l'ozio – il non saper che cosa fare tutto il giorno, o non avere cose che ti impegnano! Il pericolo del monastero è di non avere interessi, di decadere, quello che, fin dall'epoca patristica veniva chiamato il problema dell'accidia, un problema serio. E il risultato, qual era? Lavorare, no, perché c'erano già persone che lavoravano; in biblioteca ci vanno con la dispensa solo coloro che sanno usare la biblioteca, e chi non la sa usare, vada in coro a cantare. Solo un abate che è abbastanza severo da fare andare avanti bene la Regola, riesce a governare un monastero basato sulle osservanze. Ma l'abate, per essere credibile, dev'essere prima di tutto severo con se stesso; perché se lui è il primo a non dare importanza alle osservanze, non può pretendere che i suoi monaci lo facciano. Lo vedono, se egli è interessato o no alle osservanze, se ci crede; se ci crede, se è severo con i monaci, il monastero funziona. Se l'abate molla anche solo un poco, crolla tutto, e il monastero comincia la sua crisi. E le crisi di questo tipo di monasteri dipendenti da Cluny sono continue, perché il problema dell'elezione dell'abate non è una questione semplice.

Queste sono le coordinate della spiritualità liturgica, della liturgia di Cluny. Tutte quelle numerazioni sono forse un po' noiose, ma per poter dire che il tarlo era la quantità, bisognava dire quanto era questa quantità!

LA LITURGIA MONASTICA : CITEAUX

20 MARZO 2000

MONS. ENRICO MAZZA

Cluny aveva portato alle estreme conseguenze la riforma liturgica del monachesimo voluta sotto Carlo Magno e Ludovico il Pio da Benedetto di Aniane. La cosa importante è capire questo principio della liturgia, cioè, che si rifà all'impianto *quantitativo*: vivere secondo la Regola, e nella Regola, supplementata dalle *Consuetudini*, che hanno lo stesso forza vincolante della Regola. Una sola Regola e una sola *Consuetudine*, obbligatoria per tutti, quindi, a questo punto l'impianto della liturgia caratteristico è questo: la sua obbligatorietà: il valore della liturgia è il valore della Regola. Infatti, è curioso che spesso noi, per poter conoscere la liturgia di un monastero in una certa epoca, andiamo a leggere le *Consuetudini* di questo monastero, che contengono i riti.

La volta scorsa leggevamo le *Consuetudini* di Adalardo di Cluny, e vedevamo che la *Lettera ai Romani* era letta in due notti. Ha sedici capitoli: otto per notte; si leggono bene. L'importante è se quel libro è veramente leggibile in due notti. Quaranta pagine si possono leggere, materialmente, in due ore, se si tratta di quaranta pagine di Montanelli, e si capisce tutto, ma se si tratta di quaranta pagine della teoria della relatività di Einstein, non si possono leggere per capirle in una notte sola. Quaranta pagine della *Ragion pura* di Kant sono pur solo quaranta pagine; solo che, a leggerle tutte in una notte, che cosa se ne capirebbe?

Il problema è, allora: perché? Che cosa vuol dire leggere in una notte la metà della *Lettera ai Romani*, e nella notte successiva, l'altra metà? A che cosa serve? È come se non fosse mai stata letta. I saluti iniziali e quelli finali si capiscono, ma quello che c'è dentro? “*Adamo il primo uomo venne creato e Cristo Gesù il secondo uomo in spirito vivificante...*” oppure “*lo Spirito nei nostri cuori che chiama: Abbà, Padre!*” che cosa vuol dire? Leggere è facile, capire è un'altra cosa. Si tratta di una liturgia che è *da leggere*, per arrivarci in fondo, il frutto non è rilevante. La scelta monastica del monachesimo carolingio è esattamente il contrario della scelta del Vaticano II, dove il discorso è partecipazione, la partecipazione attiva. Questo monachesimo carolingio non è un modello per noi; meglio, lo è, ma nel senso che tutto quello che c'è in questo monachesimo carolingio, noi lo prendiamo come modello, nel senso di fare il contrario.

È interessante che per tutta la riforma liturgica il Vaticano II è andato alla chiesa delle origini, alla chiesa dei padri, saltando il Medioevo. Era evidente che non poteva essere il nostro modello il discorso quantitativo della liturgia monastica, per cui si leggono questi testi, e c'è una *élite* di monaci molto ristretta in grado di capirli, ma con la maggior parte dei monaci che ascoltano – e ascoltano, perché c'è un monaco incaricato di girare il coro per vedere se qualcuno dormiva, e si lamentava se le letture erano troppo corte, e non si riusciva a fare un giro intero del coro. Questo ci dovrebbe fare riflettere: è questo il nostro modello? No, il nostro modello è il contrario.

Ecco una prima riflessione: perché a Cluny non se sono accorti e non hanno cambiato? Non è vero che non ne siano accorti; progressivamente ci sono state delle persone che dicevano di Cluny: “non siamo persuasi”. Abbiamo citato lo stesso Udalrico, che scriveva della “*massa plumbea*” addosso, che era la liturgia di Cluny, e lui era un innamorato di Cluny. E anche grandi abati, come Odilone, dicevano: “Non c'è un momento libero.” Per andare in biblioteca a leggere quello che era importante leggere, bisognava andarci con una dispensa di esonero dal coro. La situazione non è

molto diversa rispetto a certi monasteri di oggi. Faccio un esempio: il monastero di Lérins, sull'isola di Lérins. Tutta la letteratura del VI-VII secolo nelle Gallie e in Spagna proviene dall'impronta culturale del monastero di Lérins. Ha giocato un gran ruolo! Un monaco mi ha chiamato una volta ad andare a Lérins per fare un corso ai monaci sull'Eucarestia; egli aveva fatto un corso con me all'Institut Catholique a Parigi. Mi ha chiesto di fare un corso di una settimana, aggiungendo, però, che avevano un'ora sola libera al giorno! Questo è ancora il modello cluniacense. In un'ora al giorno in una settimana non si fa niente: non ci sono andato.

La preoccupazione del monastero di riempire tutti i vuoti, che è caratteristica della riforma monastica carolingia è ancora attiva oggi in certi monasteri. E come riempire tutti i buchi vuoti? Con la liturgia. La quale non serve allora tanto a formare il nostro incontro con Dio; la liturgia serve ad essere fatta, come una delle tante altre pratiche di regola. È obbligatoria; e questa vale anche per la comunione: Chi fa la comunione, tra i monaci? Bisogna chiedere il permesso dall'abate, il quale stabilisce chi oggi può fare la comunione. Comunque, è obbligatorio farla, come per tutti i cristiani, tre volte all'anno; per il resto, decide l'abate. E dato che le cose bisogna farle con ordine, una volta decide che quella parte di qua del coro la faccia oggi, e quella parte di là del coro la farà domani.

E se uno vuol andare in chiesa per suo conto a pregare? No; ci va quando è stabilito di andarci. L'aspetto giuridico della liturgia che nasce con la riforma carolingia arriva fino al Vaticano II! E questa è l'eredità della riforma di Benedetto di Aniane, dell'ordine benedettino. È vero che aveva come antenato remoto San Benedetto, detto da Norcia, ma colui che l'ha lanciato è Benedetto di Aniane.

A Cluny c'è questa difficoltà: si sente il peso di questa liturgia eccessiva. Non è riformabile, perché un monastero si fonda sulla Regola, e se la liturgia si basa sulla Regola, non si può cambiare la liturgia, senza cambiare la Regola. Ma se si cambia la Regola, si deve cambiare il monastero, perché il monastero si fonda sulla Regola. E se si cambia la Regola, che cosa succede? Si distrugge quel monastero. E allora come si fa a fare la riforma? Semplice; si va a fondare un altro monastero! Ecco allora che il 21 marzo – forse una data simbolica, ma così si narra - dell'anno 1098, giorno di San Benedetto, domenica delle Palme, ventun monaci cluniacensi dell'abbazia di Molesmes, un'abbazia borgognona, con alla testa l'abate Roberto di Molesmes - vanno altrove a fondare un nuovo monastero! L'unico modo per cambiare un monastero fondato sulla Regola è di fondare qualche cosa di fianco.

E così succede anche adesso; il monastero di Saint-André di Bruges, in Belgio, con dei monaci di altissimo livello, dopo il Vaticano II, con l'istanza di una spiritualità più biblica, ecc., volevano ravvivare il monastero nella linea del Vaticano II, con il risultato di difficoltà a non finire. L'unica cosa da fare era di prendere la porta, uscire, e fondare un altro monastero a Autigny, nella Forêt d'Autigny, a fianco di Saint-André di Bruges.

Roberto di Molesmes abbandona il monastero, per andare a fare una cosa diversa: con i ventun monaci, va a Cîteaux, un piccolo paese non molto distante, in mezzo a una foresta, e fonda un monastero nuovo, dal nome *Cistercium*, che dà poi l'origine ai Cisterciensi, che nascono, quindi dalla volontà riformatrice di un monaco di Cluny, un abate, Roberto di Molesmes. Dice che a Molesmes, la Regola non è osservata nella sua integralità; quale Regola? Non la Regola di Benedetto, più le *Consuetudini* della riforma liturgica di Benedetto di Aniane; ma solo la Regole di San Benedetto, perché ci si attaccano le *Consuetudini*, con tutto l'enorme peso liturgico: è chiaro che la Regola di San Benedetto non è osservata. Sono le *Consuetudini* attaccate che fanno la differenza; poi, la grande novità, che a Cluny non c'è il lavoro manuale, che viene svolto dai servi; i monaci stanno notte e giorno in coro. Al posto del lavoro, pregano. Le abbazie regali sono tali

proprio per questo motivo: pregare per il re; invece di lavorare per dargli i carriaggi per la prossima guerra, pregano per la stessa intenzione! Però, dice Roberto di Molesmes, un monastero senza lavoro non è un monastero che segue la Regola di San Benedetto.

Il concetto del lavoro nelle regole monastiche è una questione un po' difficile da capire, perché ogni Regola ha la sua concezione del lavoro. Per esempio, l'uso del lavoro nella Regola di San Colombano è un uso penitenziale; si deve lavorare, per fare penitenza. Per questo grande impegno nel lavoro i monasteri di San Colombano producono tantissimo, diventano ricchissimi, perché lì si lavora con un ritmo "infernale" – si potrebbe dire con un ritmo monastico – un ritmo tremendo, perché l'istanza della penitenza nel monastero è un'istanza fondamentale. Chi non lavora, è uno che non vuol fare penitenza; è moralmente riprovevole! E vengono messi a capo di questi monasteri di San Colombano dei grandi *managers*, ma non è detto che ne venga fuori anche una grande spiritualità. Lavoro come penitenza non è la spiritualità del lavoro, è ammazzarti di lavoro, e il monastero diventa sempre più ricco e potente!

Invece nella Regola di San Benedetto il lavoro è per il sostenimento. È la concezione di San Paolo e del Nuovo Testamento: *"Se uno non vuol lavorare, non mangi."* È una concezione che sta ritornando in molti monasteri; quando un ragazzo chiede di entrare in un monastero benedettino, in tanti monasteri la prima cosa che fa l'abate è dire: "Tu, che lavoro fai?" Risponde il ragazzo: "Veramente volevo farmi monaco." Certo, ma il monaco lavora; tu che lavoro sai fare? A questo punto il lavoro è uno dei filtri della vocazione; oggi è una grande riscoperta della Regola benedettina, il discorso è: chiunque va in monastero, deve essere capace di mantenersi con le sue mani. Se non vuol lavorare, non mangia.

Non vuol dire inventarsi lavori che non ci sono. Si deve sapere lavorare. Mi ha detto un amico monaco che al suo monastero avevano rifiutato alcuni ragazzi che volevano entrare, perché vedevano che sul lavoro "non ci sentivano da quell'orecchio". In monastero non ci si va per non fare niente. Anche perché, come abbiamo detto l'altra volta, il primo pericolo del monaco è la famosa accidia! Che non è tanto la voglia di non fare niente, ma qualcosa di molto simile alla depressione; è quella indolenza al lavoro causata da una situazione interiore di disagio, che i medici oggi chiamerebbero prodromi di depressione. La depressione ti tarpa le ali; non è colpa di nessuno. È un malanno drammatico, che in certi ambienti in monastero può purtroppo fiorire. Si vedono a volte dei monaci un po' "strani", senza motivazione, che non sanno cosa fare tutto il giorno, che vanno ciondolando; fa un'impressione tremenda vedere delle persone che non hanno un'ideale nella giornata: e sono monaci! Non è una cosa nuova.

Torniamo al discorso di Roberto di Molesmes: "Si torna al lavoro." A Cluny il massimo del lavoro è copiare i codici, per qualche ora al giorno con il permesso dell'abate. Dice Roberto: "Si va a lavorare la terra." Si trovano in una foresta, si tratta di diboscare, di roncare la terra, di seminare, di coltivare, in modo che la terra produca ciò di cui si ha bisogno per vivere. San Benedetto allo stato puro! Si lavora per campare – non ci sono spiritualità varie sul lavoro penitenziale, o altre cose del genere. Ci sono anche dei monasteri di quel tipo oggi, un dei quale ha nella sua Regola scritto "il rifiuto delle offerte e delle donazioni", perché il monastero vive del proprio lavoro" – un monastero di questa terra, non molto lontano!

Ma quando uno deve lavorare, stancandosi su un campo – non c'è il trattore, non c'è la mietitrebbiatrice, si fa tutto quanto a mano – e si è sfiancato sulla terra, si ha bisogno di andare a letto e dormire. Sembra banale, ma non si può vivere giorno e notte nel dormiveglia, un sonno continuamente interrotto per alzarsi e, dormicchiando, cantare i salmi notturni e, dopo, quel numero di salmi, di cui abbiamo parlato la volta scorsa trattando la liturgia di Cluny. E ha anche bisogno di mangiare. Si allunga il tempo del dormire, e allora tutti i monaci di Cluny si fanno beffe dei

cisterciensi: sono andati via perché volevano dormire di più! Poi, andare vestiti di bianco! Si legge nella relazione del nunzio apostolico, che Roberto di Molesmes è andato via e ha fondato Cîteaux “*solita levitate*” - con la sua solita leggerezza. Era leggero, era andato via per fondare un monastero dove si prega di meno, si dorme di più e si veste di bianco! Non è vero allora quando si dice che l’abito non fa il monaco? Roberto stesso dice che lavorano per guadagnare da vivere; la stoffa che costava di meno era bianca, perciò hanno comprato della stoffa bianca per confezionare i loro abiti!

Il “progetto cisterciense” è proprio questo: il lavoro serve per vivere – per loro stessi e per i poveri attorno a loro. Non hanno soldi da buttare via su paramenti lussuosi, su una chiesa piena di opere d’arte, di calici d’oro. Ma c’era scritto nella Regola di Cluny che quanto si spendeva per il monastero e per il culto, altrettanto si spendeva per i poveri. Non è che si facesse l’una cosa e si trascurasse l’altra. E l’acquisto di questa oggettistica preziosa era un investimento per i periodi di carestia, di povertà, quando, vendendo questi beni, il monastero poteva continuare a sovvenire alle necessità dei poveri. C’era una tripartizione: per il monastero, per i poveri, per miglorie della terra; lo stesso tipo di ripartizione che si faceva per sanare i buchi di bilancio del monastero di Sant’Ambrogio, quando avvenivano quelle famose crisi economiche dovute a cattiva amministrazione; allora si adottò lo stesso principio di Cluny.

La scelta dei cisterciensi era quella: la povertà vera: la chiesa spoglia, disadorna, costruita come si costruisce una chiesa nella Borgogna – con l’abside ad angoli retti, non rotonda; colui che presiedeva la liturgia non era più colui che presiedeva il monastero – non era l’abate. Era il monaco-prete incaricato di presiedere la liturgia della settimana, ma non presiedeva il monastero. Quindi non si siede in fondo all’abside, presiedendo tutta l’assemblea. Si siede nel coro assieme agli altri monaci. È la posizione che è passata pari pari nell’odierna liturgia; il prete si siede di fianco, non si siede nel centro dell’abside in posizione sopraelevata, presiedendo l’assemblea. Lo dovrebbe, ma ormai è diventata l’abitudine che il prete stia seduto a lato. Anche il vescovo ha il suo trono a lato dell’altare, non più in fondo, come per l’antica liturgia romana, che si esprimeva nell’architettura romanica. Il coro è ormai a fianco dell’altare, non dietro; sta tra l’altare e la navata, dove stanno i fedeli.

Nel Duomo di Milano l’Arcivescovo ha la sua sede episcopale sotto il pilastro di destra perché guardi l’altare, non ce l’ha al centro: messo a 45°; non è per la presidenza dell’assemblea. Prima era di fianco, dall’altra parte, in asse con la navata. È un cambiamento dovuto alla liturgia monastica, dove il sacerdote incaricato di presiedere la liturgia eucaristica non presiede affatto, perché chi presiede è l’abate, non chi celebra l’eucaristia. C’è un intreccio tra architettura cisterciense e storia della liturgia, in ordine all’eliminazione della posizione presidenziale del sacerdote che fa la liturgia.

Vediamo alcuni elementi di questo cambiamento della liturgia, ad esempio: dice il p. Dubois nel suo articolo intitolato *Liturgia cisterciense*, pubblicato nel *Bulletin de littérature ecclésiastique*, vol. 93, p. 75:

“I fondatori decisero di non conservare croci d’oro o d’argento, ma solo croci in legno dipinto; né candelabri, salvo uno solo in ferro; né turiboli, se non in rame o in ferro; né casule, se non di fustagno, o lino; mai la seta, mai l’oro, mai l’argento. Niente camici, o amitto, se non in lino, ugualmente, senza seta. Rinunciarono decisamente a tutta la tappezzeria, alla cappe, alle dalmatiche, e alla tunica. Tuttavia conservarono calici d’argento; si potevano avere anche calici dorati; stole e manipoli solo in seta, senza ricami, né passamanerie. Quanto alla tovaglie, potevano essere fatte soltanto in lino, e senza ricami. Le ampolle del vino non dovevano essere né d’oro, né d’argento.”

Quindi, vedete, una povertà e una semplicità nell'arredo, negli oggetti del culto: Questa è una caratteristica che era contrattendenza netta, rispetto alle concezioni dell'epoca. Non era concepibile che ci si comportasse così. D'altra parte, quando Benedetto di Aniane, il fondatore di questa riforma monastica, fondò il primo monastero nella Settimania, ad Aniane, terreno della sua famiglia nobile, i calici erano di legno, conformamente agli usi dei preti poveri dell'epoca. Ma quando un monastero diventò monastero regio, Carlo Magno obbligò all'uso di calici d'oro. Non perché il vino consacrato è il sangue di Cristo, ma perché il monastero è regio.

La chiesa cisterciense quindi diventò subito una chiesa caratteristica per la sua povertà spoglia. Caratteristico anche il suo campanile, l'orgoglio del monastero medioevale. In un'epoca in cui si andava a piedi o a cavallo, l'aver come punto di riferimento un campanile altissimo, che si vede da molto lontano, era una cosa notevole per un monastero! Diventò un'indicazione dell'importanza geografica di quel monastero. Le strade portano ai monasteri e ne ripartono. Ma i monasteri cisterciensi hanno un campanile tozzo, dell'altezza di una casa a due piani di adesso, perché il campanile deve servire solo a portare le campane, che suonano le ore dell'ufficiatura, in modo che i monaci vadano in chiesa all'ora giusta, e basta! La mancanza dell'abside e il campanile tozzo sono caratteristiche delle chiese cisterciensi, come si vede a Morimondo, vicino a Milano.

Un altro elemento della riforma cisterciense è stato il libro liturgico. I monaci provenienti da Cluny hanno portato via i loro libri liturgici e si sono impegnati a restituirli appena copiati. Questo ci fa vedere un elemento preciso: la liturgia cisterciense deriva dalla liturgia di Cluny, solo che ne è una riforma. Abbiamo quindi non tanto una liturgia cisterciense in quanto tale, ma una riforma della liturgia cluniacense. Anche se spesso si sente parlare della liturgia cisterciense, essa deriva da quella di Cluny.

Un altro elemento di differenza è che l'abate di Cluny era il capo di tutto l'ordine, e anche il sovrano di cui gli abati dei singoli monasteri si consideravano vassalli – una struttura propriamente feudale. Il monastero cisterciense è una federazione; la differenza è enorme. Se un monastero che fa parte di una federazione vuole fare un cambiamento, è sufficiente che gli organi statutari di quel monastero lo decidano. In una struttura feudale, l'abate del monastero, vassallo dell'abate centrale, che sta a Cluny, per ogni questione deve salire per via gerarchica e far prendere la decisione dall'abate di Cluny, con il risultato che le decisioni degli interessi di ogni singolo monastero vengono prese un anno dopo, due, tre...se vengono prese; perché l'abate di Cluny non è *in loco*, non può sempre capire una vera necessità di cambiare una disposizione. La cosa più bella che si può fare in una struttura burocratica è di non creare delle gravie; non aprire un fascicolo, una pratica. I singoli monasteri dipendenti da Cluny erano più di centocinquanta; se tutti i loro fascicoli finiscono sulla tavola dell'abate, anche volendo, non provvede in tempo a tutti, e non può. Invece, in una federazione si è in presa diretta con i problemi, che si risolvono come nascono. Una federazione cambia radicalmente l'impostazione del discorso.

La riforma liturgica di Cîteaux riguardò soprattutto l'Ufficio divino, che era la parte della liturgia maggiormente accresciuta a Cluny. Poiché si voleva ritornare alla lettera della Regola benedettina, venne eliminato tutto ciò che è stato aggiunto a Cluny: i salmi familiari, i salmi per i defunti, i salmi penitenziali, i salmi di processione cambiando chiesa, ecc. Tuttavia, l'impianto generale restava cluniacense. E questo lavoro di semplificazione fu fatto su un breviario di Molesmes, che, dopo esser stato copiato, veniva restituito all'abbazia d'origine, ma non copiato integralmente; copiato con i criteri della riforma.

Vengono eliminati, oltre le processioni, le litanie e numerosi versetti, dicendo che tutte queste aggiunte non sono tanto per la salvezza delle anime dei monaci, ma per il loro danno, a causa della

fragile debolezza umana. Per tornare alla Regola: si parla di “inni ambrosiani” - per le Veglie, per le Lodi e per il Vespro – gli inni di Sant'Ambrogio. Quali? Si parte dalla Borgogna, a piedi, per andare a Milano; arrivati lì, ci si mette ad ascoltare quali inni cantano i monaci di Milano, e come li cantano. Si torna a Cîteaux, e si dice: “cantano così”.

Ancora oggi, è capitato il seguente episodio: al monastero di Monteveglio, dove c'era don Giuseppe Dossetti, si decise di impiantare il canto gregoriano come si deve. Presero due delle monache, le mandarono a Solesmes a imparare come si fa a cantare il gregoriano. Di per sé sarebbe bastato un disco? Lo spartito musicale? No, anche oggi, l'educazione musicale si fa *in loco*.

A Cîteaux, il risultato era un disastro! I monaci avevano imparato una decina di inni da cantare, sempre gli stessi, per tutto l'anno, per tutta la vita... Per quanto bello sia l'inno preferito, cantato tre o quattro volte al giorno per tutta la vita, diventa insopportabile. La seconda generazione di cisterciensi faceva ricorso a San Bernardo; egli ricuperò i vecchi inni buttati via, per esempio, *Ave maris stella*, e tagliò in più pezzi il lungo *Aeterne rerum conditor*, cantato a Milano perché un inno di Sant'Ambrogio, e ne distribuì i pezzi da cantare in vari momenti della liturgia, in modo da non averne a nausea. San Bernardo fece un'ottima riforma della musica.

Però, già in questo c'è un problema: si era fatta la riforma per ritornare all'integrità della Regola di San Benedetto. Ahimè! Passata un'intera generazione, per non poterne fare più di quella riforma! E il problema è: il *criterio* della riforma. Sono monaci: non hanno altro criterio che la Regola, perché il monastero vive secondo la Regola. Si può dire: da questa Regola, oppure di quell'altra; ma è la Regola. Ma la liturgia è qualcosa di diverso della Regola, perché non nasce come fatto monastico; la liturgia ha Cristo all'origine, non la Regola monastica. Ha all'origine il Signore, che in questa celebrazione vede la celebrazione dei misteri della salvezza, non un obbligo da portare in fondo.

Ecco l'importanza della frase, che abbiamo letto prima, “...che non sono per la salvezza delle loro anime, ma per il loro danno, a causa della fragile debolezza umana.” Non si può dire quanta più è la quantità della liturgia, tanto più è buona; la liturgia non si misura a chili, per cui due messe sono meglio di una. Non è vero. È la qualità della partecipazione alla messa che conta. Può anche darsi che una messa sia meglio di due. Non è vero che cinquanta salmi sono meglio di un salmo solo; bisogna vedere come lo si dice, e quanto cuore ci si mette. Se *a priori* non ci si mette nessun cuore, e si valuta solo a peso, certamente cinquanta sono meglio di uno, e cento meglio di cinquanta! D'altra parte, non diciamo che cinquanta Ave Maria sono meglio di una? Chi di noi mette in dubbio la pratica del Santo Rosario? Nessuno; ma è lo stesso principio. Infatti le cinquanta Ave Maria di una corona del Rosario formano una terza parte del Rosario, che di per sé consiste di centocinquanta: i salmi sono centocinquanta, e colui che non sa leggere i salmi, invece di leggerli, recita a memoria un Ave Maria, che sta per un salmo.

Ci siamo stupiti la volta scorsa quando abbiamo sentito che i monaci partivano dalla chiesa di San Pietro di Cluny, dove avevano appena fatto la veglia notturna, per andare alla chiesa di Santa Maria a recitare le Lodi di Tutti i Santi, e poi ritornare alla chiesa di San Pietro per recitare di nuovo le Lodi. Perché? Eppure facciamo la stessa cosa; avendo detto i cinque salmi – ora sono tre – delle Lodi, siamo capacissimi di cominciare il Rosario, dicendo cinquanta Ave Maria, ossia, cinquanta “salmi per gli ignoranti”! In quanto dotti, recitiamo i salmi, in quanto ignoranti, recitiamo le Ave Maria!

E coloro che non sanno leggere, come fanno le letture bibliche? Devono meditare i misteri: un mistero ogni dieci Ave Maria. Così abbiamo un'ufficiatura completa, ridotta in misura, ma uguale. Solo che il problema è questo: in uno dei documenti della riforma di Paolo VI, nella *Marialis*

cultus, c'è un capitolo sul Rosario, dove viene applicato lo stesso principio della Regola benedettina sui salmi – e giustamente! Il principio è “...mens voce concordet” – la mente segua lo stesso percorso delle parole che si dicono a voce alta. Non si può pensare agli affari propri mentre recita il salmo, bisogna che la mente segua il versetto. Questo vale anche per l'Ave Maria del Rosario, e bisogna che la cinquantesima Ave Maria sia detto con la stessa attenzione con la quale si ha detto la primo! “Ave, Maria, piena di grazia...” È con questa attenzione e ponderatezza che si recita un salmo. Consiglio la lettura di questo documento; è bellissimo. Recitando il Rosario a dovere, con la mente che segue la recitazione meditata, non è più vero che la terza parte del Rosario si dice in venti minuti! Detto con attenzione, meditato fino alla cinquantesima Ave! Se no, fai come Roberto di Molesmes, e fai la riforma.

Il principio dei cisterciensi di prendere i libri liturgici e fare la riforma è un principio che ancora oggi ci interpella e ci stimola alla riflessione. Anche il rito della messa sembra essere ancora quella di Cluny, ispirato dalla liturgia romana, e precisamente all'*Ordo romanus primus*, che è quello che ha retto il messale nostro fino alla riforma di Paolo VI. Alla base della messa, sia a Cluny, sia a Cîteaux, c'è l'*Ordo romanus primus*, ma con un cambiamento: si tolgono tutte le aggiunte che sono state fatte: le preghiere all'offertorio, per esempio. A Cluny, le preghiere dell'offertorio erano state aumentate a non finire; qui, si salta tutto, e ne resta una: “...in spiritu humilitatis et in animo contrito...” . Le preghiere alla comunione si saltano tutte e ne resta solo una; c'è sobrietà soprattutto nella confessione iniziale “*Confiteor*...” , che si dice all'inizio della messa, e che era veramente una confessione: si cominciava dicendo: “*poenitentiam pro peccatis meis*...”, cioè, dammi la penitenza per i miei peccati, e il sacerdote si confessava dal suo diacono, che forse era sacerdote, forse no; questi gli dava la penitenza, e diceva il *Confiteor*, che è la preghiera monastica di confessione dei peccati, perché caratteristica della liturgia carolingia è il problema del peccato.

Con la riforma di Paolo VI, si è voluto togliere il *Confiteor*. Paolo VI non ha voluto; è stata una sua decisione conservarlo, perché “alla gente piace” – io non so su quale base abbia detto questo, ma resta il fatto che, tenendo il rito penitenziale all'inizio della messa, abbiamo che i riti introduttori sono lunghi il doppio del rito al quale introducono, cioè, la liturgia della Parola. Questo è uno squilibrio della celebrazione. La liturgia romana cominciava di colpo con il canto d'ingresso e le letture; letture attaccate al canto d'ingresso. Abbiamo lì in mezzo il rito penitenziale, che non ci fa mai cominciare la liturgia della Parola, e quando ci si arriva, si è già stanchi per aver finito il rito penitenziale. Quindi la riforma cluniacense è ancora viva nella nostra messa nel rito penitenziale.

Cîteaux lo eliminò fortemente; noi non siamo riusciti a fare altrettanto. Però, notate: che questo rito sia pesante, se ne sono accorti abbondantemente, quando, facendo il rito per la messa con i fanciulli, l'hanno messo facoltativo. Perché non si può far fare ai bambini delle cose così nuove per loro, e poi pretendere che stiano attenti. Se fate fare loro il rito penitenziale, quello basta a sé stesso; se volete che stiano attenti alle letture, dovete decidere di cominciare le letture, senza far fare tante cose prima e poi dire che adesso arriva la cosa importante, che sono le letture, quando si sono già stancati prima.

Con la messa degli adulti, invece, abbiamo l'atto penitenziale, l'aggiunta monastica, all'inizio; con tutta la disputa se è assolutorio o no. Per i monaci di quell'epoca era assolutorio, e di fatti si prendeva la penitenza. E la formula “*Misereatur tui omnipotens Deus. Indulgentiam*...” era la preghiera di assoluzione. Perché la preghiera “*Ego te absolvo*...” nasce due secoli dopo. Perché fare l'atto penitenziale all'inizio della messa se non è assolutorio? Questo problema è fondato storicamente; di fatto non è fondato; uno dice che c'è l'assoluzione quando la Santa Sede dice che c'è l'assoluzione. È un impianto giuridico, questo? Certamente, ereditato dall'impianto giuridico dei monaci.

In risposta ad un intervento a proposito di Gc 5, 16:

“...Confessate a vicenda i vostri peccati affinché non sia reso *ordinario* (= inquinato) il vostro sacrificio...” (Gc 5, 16). Questo dice la *Didaké*; è la pratica ben nota nel mondo giudaico, nella festa del *Kippur*, della confessione reciproca dei peccati, chiedendo perdono l’uno all’altro. Prima di far *Kippur*, c’è una settimana in cui si va alle persone dalle quali si deve chiedere scusa. Dio, al *Kippur*, perdona le colpe fatte nelle osservanze rituali. Invece, nel caso dei peccati contro il prossimo, è il prossimo che ti deve perdonare; questi sono anche peccati contro Dio, e Dio te li perdona, per quanto gli concerne, dopo che il prossimo ti ha perdonato. Il perdono del prossimo è il veicolo con cui nel *Kippur* Dio ti perdona; nel *Kippur* Dio perdona i peccati di osservanza rituale, e la parte che concerne Dio dei peccati verso il prossimo, se il prossimo ti ha perdonato; e se il prossimo non ti ha perdonato, niente: non c’è il perdono. E se il prossimo non ti ha perdonato, perché non ti può perdonare, perché, ad esempio, è morto nel campo di concentramento di Auschwitz? Ecco allora la risposta degli ebrei di oggi: non sono peccati perdonabili, perché le persone in questione sono morte, e non ti possono perdonare. E quindi tu non sei una persona perdonabile; e allora c’è una sola cosa che si può fare, estirparti dalla faccia della terra. Certe durezze nel mondo ebraico nei confronti della *shoah*, hanno una spiegazione remota molto forte. Il cristianesimo è molto diverso, sotto questo profilo. Il cristianesimo è un’altra cosa; non è la stessa cosa.

La pratica del *Kippur*, essendo giudaica, è stata ereditata dal cristianesimo. Il nostro versetto della *Lettera di Giacomo* parla proprio di questa osservanza giudaica del *Kippur*; ma qual è il sacrificio dei cristiani? Nel mondo giudaico c’è il *Kippur*, è il sacrificio più grande di tutto l’anno, più grande ancora della Pasqua; per i cristiani, è l’Eucaristia. Ecco allora che prima del sacrificio dell’Eucaristia si fa l’osservanza giudaica del chiedere perdono a chi lo si deve chiedere, altrimenti il vostro sacrificio, l’Eucaristia, diventa *ordinario*, e viene inquinato; Dio non lo accetta. Quindi, questa osservanza giudaica del chiedere perdono non è il concetto nostro dell’assoluzione; è qualcosa di parallelo, se volete; però è diverso.

LA DEVOTIO MODERNA

27 MARZO 2000

MONS. ENRICO MAZZA

Avevamo guardato allo sviluppo della liturgia cisterciense la volta scorsa, e abbiamo visto che è una liturgia derivata da Cluny, ma che tra la liturgia e la vita monastica non c'è nessuna differenza; la vita monastica è intessuta con la liturgia. I criteri fondamentali di questa liturgia sono la salmodia, quindi la spiritualità dei salmi, e le feste dei santi, che vengono celebrate con molta solennità.

La preparazione dei codici liturgici rappresentava un lavoro lungo e costoso: dalla lavorazione delle pelli degli agnelli, alla trascrizione dei testi. Non tutti potevano avere il proprio libro dei salmi; si imparavano i salmi a memoria – anche se alcuni non comprendevano nulla di quello che ripetevano. La famosa *ruminatio* monastica era proprio quel lavoro del mandare a memoria i testi liturgici, ripetere “a macchinetta” dentro di sé, muovendo le labbra, le parole. Non era una tecnica di spiritualità, non c'entrava con la preghiera interiore.

I codici, poi, consistevano di testi, almeno in parte, corrotti, improntati su traduzioni fatte nei punti difficili parola per parola, dall'ebraico o dal greco; la tal parola voleva dire così, ma il senso della frase non veniva fuori. E questa situazione è andata avanti fino a Pio XII, quando egli chiese ai Gesuiti dal Pontificio Istituto Biblico di rifare la traduzione del salterio in buon latino, in modo che i salmi nei punti difficili ritrovassero un senso.

Il latino è difficile, i salmi in latino sono ancora più difficili, ma quando il codice è corrotto, non sappiamo neanche qual è il costrutto della frase. E si imparava a memoria, senza sapere quello che era scritto, facendo la *ruminatio*! Si trattava, sì, di una spiritualità biblica, ma per quell'*élite* di monaci, che vivevano con una vocazione, non perché i loro genitori li avevano messi in monastero, per non averli più a carico.

Così era la situazione a Cluny; a Cîteaux, Roberto di Molesmes pota il criterio *quantitativo*; resta, invece, il criterio del lavoro nei campi. E questo lavoro nei campi esige quindi anche delle ore di riposo in più. Pochi anni dopo la fondazione dei cisterciensi, Roberto di Molesmes viene invitato dall'autorità per obbedienza a tornare a fare l'abate a Molesmes, abbandonando la nuova fondazione di Cîteaux, tornando, quindi alla Regola di Cluny, dalla quale si era allontanato, perché l'aveva ritenuta sbagliata. Il monaco, però, è fundamentalmente legato all'obbedienza, e se la suprema autorità gli impone di rientrare, deve rientrare.

Prima di parlare della *devotio moderna*, dobbiamo dare uno sguardo sullo sviluppo della messa cisterciense. Siamo circa nel 1075, e abbiamo la descrizione del rito nei manoscritti di Digione, che sono quelli originali, che hanno stabilito il rito della messa a Cîteaux. La messa comunitaria viene celebrata dopo aver cantato l'ora di Terza. Dall'Ottava dell'Epifania fino all'inizio di Quaresima e dall'Ottava di Pentecoste fino all'Avvento, ossia in quel tempo liturgico che noi chiamiamo il Tempo Ordinario, si celebrano messe votive tutta la settimana, secondo il costume che risale alle cosiddette “messe di Alcuino”.

Alcuino era un grande monaco di Canterbury, Inghilterra, che è stato quello che chiameremmo “Ministro della Pubblica Istruzione” di Carlo Magno, e ha fatto notevolissime cose; ha rilanciato l'uso del latino, ha voluto un maestro in ogni diocesi come canonico della chiesa cattedrale – il famoso *Magister Scholae*, che diventa il “*Maioreschola*”, che esiste ancora oggi; è una delle dignità

del Duomo. Il quale è mantenuto con beneficio ecclesiastico, perché insegni a leggere e scrivere e faccia da maestro. Alcuino ha stabilito inoltre quanti studenti da ogni diocesi nelle sedi culturali più significative dovevano frequentare la scuola, e chi pagava. Un gruppo di monaci gli chiesero di mandare loro dei testi di alcune messe, perché avevano solo il formulario della messa domenicale. Alcuino, avendo scritto dei formulari, quando era in Inghilterra, mandò loro una serie di messe in un codice: una messa per i defunti, una per gli angeli, per l'Eucaristia, per i familiari, per la Madonna, ecc., trascritte l'una dopo l'altra.

C'era la messa in onore della Croce del Signore, per la quale c'era una grande devozione, seguita immediatamente dalla messa della Madonna, e preceduta da quella dell'Eucaristia. La messa per la Croce del Signore si celebra al venerdì; ma nel codice la messa che viene dopo è quella della Madonna; allora, si credeva bene dirla al sabato – e nasce la famosa questione del sabato, che è dedicato a Maria, come conseguenza del ordine fortuito delle messe nel codice di Alcuino.

Il lunedì si celebrava la messa dei defunti, il martedì e il giovedì, quella della domenica, o, successivamente, dell'Eucaristia; il mercoledì, per i familiari, il venerdì, quella della Croce, il sabato, la messa di Santa Maria in sabato. Nelle domeniche ci sono due messe: quella del mattino, che viene celebrata dopo Prima, e la messa solenne, dopo Terza. Ma anche qui resta il criterio quantitativo: due messe alla domenica a distanza di poco tempo. La comunione si fa quando lo dice l'abate, e comunque le quattro volte obbligatorie all'anno. L'obbligo arriverà poi a tre, e poi a una sola volta all'anno. Ma oggi tutti fanno la comunione tutte le domeniche: c'è stato un ricupero enorme.

Durante il canto di Terza, il diacono e il suddiacono preparano l'altare; non cantano i salmi? Si cantano con la bocca, e intanto preparano l'altare! Ci sono due candele, collocate una di là e una di qua dell'altare; sull'altare, si può collocare una lanterna cieca, per poter leggere il sacramentario, che noi diremmo il messale. Ogni giorno si celebra la messa conventuale, dopo Terza, con due possibilità: il rito feriale, oppure il rito festivo. Nel rito festivo, ci sono il diacono e il suddiacono, e a volte due diaconi; nel rito feriale, uno solo. C'è l'importanza di creare una differenza tra il festivo e il feriale, ma è un'importanza antropologica; la messa in sostanza è sempre quella; l'annuncio della Passione sacramentale non cambia, secondo il giorno; Gesù è sempre morto nella stessa maniera, ed è sempre presente nella stessa maniera.

La solennità dipende dal fatto che è la messa del Signore, o dal fatto che ci sono due ministri e due candele? Il sangue di Cristo nel calice non cambia secondo i giorni, festivi o feriali. Sono criteri antropologici che distinguono “festivo” da “feriale”, e che si sovrappongono al criterio di fede. Mi va bene, invece, quello che diceva il Santo Curato di Ars: quando doveva scopare la chiesa, si metteva la cotta, perché, diceva, “la chiesa è la casa di Dio, ed è sempre Gesù che è lì” – era una persona che aveva il senso di quello che faceva.

La messa cominciava con la recitazione del Padre nostro; si reciterà poi ancora al rito della comunione – perché recitarlo, allora, all'inizio? Poi, c'è il segno della croce e il bacio dell'altare, come adesso; i ministri tornano ai piedi dell'altare, per la confessione, che viene fatta con il *Confiteor*, redatto secondo questa antica formulazione: Confesso a Dio e alla Beata Maria, a tutti i Santi e a te, Padre, che ho grandemente peccato in pensiero, parola e azione – *mea culpa*. E riceve la penitenza, avendola chiesta prima della confessione – un uso monastico, per la preoccupazione del peccato e del giudizio divino, caratteristico dell'epoca carolingia, che poi si sviluppa in questo modo.

Al *Gloria in excelsis Deo* e al *Dominus vobiscum* il sacerdote resta dalla parte dove si fa la lettura dell'*Epistola*; dopo la colletta il sacerdote si siede con il diacono, mentre gli altri cantano; il

suddiacono canta *l'Epistola*, stando sui gradini del presbiterio; il sacerdote, per il canto del Vangelo, va *in cornu Epistolae*, mentre il diacono pone sul leggio l'Evangelario. Poi, il diacono chiede la benedizione all'abate, perché chi presiede non è il sacerdote, ma l'abate. A rigore, l'abate non è sacerdote, e neanche diacono; è *abate*, che è un altro gradino della gerarchia ecclesiastica. Quindi, la gerarchia monastica prevale sulla presidenza del rito eucaristico. Solo che il rito eucaristico è fatto a imitazione dell'ultima cena, e il sacerdote che presiede è l'immagine di Gesù; l'abate e il monastero non sono stati istituiti da Gesù nell'ultima cena, nascono nel IV secolo. Eppure il criterio dell'importanza di essere monaci fa prevalere questo fatto sul rito della messa. Infatti il sacerdote non siede in alto dietro l'altare, presiedendo tutti; siede di fianco, in coro, separato dal coro, ma allineato con gli altri monaci in coro. E' l'abate che conta.

Al *Gloria tibi, Domine* c'è un grande segno di croce – noi facciamo un segno piccolino sulla fronte. Qui, invece, c'è un segno di croce ampio, questo all'origine; il nostro piccolo segno di croce è una evoluzione successiva.

Nelle fonti, il rito dell'Offertorio è uno di quelli meglio descritti; forse perché venivano utilizzati molti oggetti, che venivano disposti con molto cura; era il diacono che doveva stendere il corporale, una sorta di tovaglia più stretta, e si precisa che tre pieghe debbono stare nell'altezza e tre nella larghezza; in tal modo si creavano come dei riquadri all'interno dei quali venivano messi il calice, la patena, le ostie. E' il diacono, che con le mani coperte da un velo li porge al sacerdote.

Dobbiamo capire che uno, che ha le mani rovinare con il lavoro nei campi, incallite, con i tagli, nere, mani di contadino, che non si riesce mai a pulire bene, quando prende in mano gli oggetti sacri e quando fa la comunione, prendendola in mano, si sente a disagio. E' allora che nasce la pratica della comunione in bocca, proprio per evitare la faccenda delle mani. San Gregorio Magno invece ci ricorda che tutti prendono la comunione in mano, e le donne hanno un tovagliolo, dove prendono il pane eucaristico distribuito alla comunione, lo avvolgono nel tovagliolo, se lo portano a casa, per fare la comunione tutte le sere. Quindi l'idea di aver un velo o simile fa parte di questo senso di rispetto, perché le mani sono quelle di chi lavora. Si parla allora della indegnità delle mani di toccare il corpo di Cristo, ma nel mondo antico, non era così; e davanti alle chiese c'era sempre una fontana, per lavarsi le mani prima di entrare in chiesa, perché la comunione si prende in mano – lo sappiamo dalle omelie patristiche: "...come prima di entrare in chiesa, vi siete lavati le mani, adesso a maggior ragione lavatevi la coscienza per fare la comunione!" Ecco uno splendido tema che richiama il gesto che tutti avevano fatto prima di entrare in chiesa. Ci fossero ancora le fontane davanti alle chiese!

Dopo aver incensato le offerte, il sacerdote si lava le mani, il diacono incensa l'altare, e durante la preghiera eucaristica, il Canone romano, i monaci stanno in piedi, rivolti all'altare fino al momento della pace. Al momento della consacrazione, non c'è l'elevazione, e non c'è neanche la genuflessione, perché questi gesti nasceranno qualche secolo dopo. L'ostensione, l'elevazione del pane e del vino viene prescritta solo nel 1232, e allora tutti i monaci del coro si mettono in ginocchio in questo momento. Finito il Canone della messa, c'è il *Padre nostro*, seguito da una preghiera imposta "secondo le circostanze"; è questa è una caratteristica importante, farcire la messa di preghiere "secondo i bisogni". Nel 1254 il Capitolo di Cîteaux impone una preghiera per il Signor Papa e il re di Francia, che ha preso la croce per la Terra Santa. Il papa è stato chiamato sempre "Signor Papa" e "Signor apostolico" nei documenti. "*Dominus Papa*" e "*Dominus apostolicus*". Invece il re si chiama semplicemente "il re". Seguiva il salmo 78, "*Deus venerunt gentes*", con il versetto e le collette. Questo uso cessò nel 1618, quando i Cisterciensi passarono al rito romano.

Il sacerdote spezza l'ostia in tre parti eguali, nel senso della lunghezza; oggi la spezziamo in modo diverso. Dopo, c'è il rito della pace, data solo come abbraccio, non si dice: "la pace sia con te" – almeno, così sembra. Il diacono la dà al suddiacono, e questo al primo di coloro che fanno la comunione. Chi fa la comunione, riceve anche la pace; chi non fa la comunione, non riceve la pace. Oppure, la pace viene data alle persone di alto rango, che eccezionalmente sono ammesse alla messa; perché di per sé, la messa è solo per i monaci. Non possono esserci altre persone.

La comunione al calice è data dalla parte del Vangelo dell'altare con la cannuccia. Il calice è tenuto da due ministri, che, man mano che si finisce il vino, ne aggiungono dell'altro – è la cosiddetta "consacrazione per contatto". Secondo l'uso della liturgia romana c'era sull'altare un calice normale, non una bacinella. Al lato, c'erano invece delle fiasche, o delle giare con il vino. Si distribuiva ai fedeli il vino, e appena il livello di esso calava, si veniva con una giara e se ne aggiungeva. Era vino non consacrato, ma per contatto si consacrava anche lui. La questione della consacrazione a quest'epoca era vista in un modo molto diverso da come la vediamo noi oggi. Per noi, sarebbe ritenuto almeno di cattivo gusto, poi ci sarebbe certamente un teologo che direbbe qualcosa... Questa è il costume costante della liturgia romana.

Quando è obbligatoria la comunione? Quattro volte: a Natale, Giovedì Santo, Pasqua, Pentecoste. Chi desidera può comunicare tutte le domeniche – hanno due messe al giorno – salvo che l'abate abbia deciso diversamente. Chi ha fatto la comunione, torna al suo stallone in coro e il sacrista gli porge un bicchiere con del vino per sciacquarsi la bocca – il senso della sacralità del vino che resta in bocca. All'altare il celebrante riceve sulle dita e sul calice un'abluzione di vino, poi va alla credenza per lavarsi le mani. Anche questo gesto è rimasto nella nostra messa, fino al Vaticano II. Tornato all'altare, beve la precedente abluzione. Il diacono deve raccogliere dalla patena ciò che resta del pane eucaristico, cioè, le briciole, e lo fa con la lingua, direttamente – lecca la patena.

Oggi ci sono ancora dei sacerdoti che hanno un senso di rifiuto verso la comunione in mano per i fedeli laici, perché, dicono, "i laici non hanno le mani consacrate" – ma hanno allora la lingua consacrata? La norma della Santa Sede sulla comunione in mano è che il sacerdote deve dare la comunione al fedele nella maniera scelta dal fedele; se il fedele allunga la mano, il sacerdote gli dà la comunione in mano; se il fedele fa capire che riceve la comunione sulla lingua, la comunione viene data sulla lingua. Quindi, chi decide non è il sacerdote; è il fedele.

Dopo aver detto: "*Ite missa est*" o "*Benedicamus Domino*" alla fine della messa, il sacerdote si china per dire una preghiera alla Trinità, bacia l'altare e si fa il segno della croce, come l'ha fatto all'inizio, e se ne va. Ai fedeli piace il segno della croce come benedizione; a questo punto, allora, interpretano il segno della croce fatto dal sacerdote come una benedizione, e fanno anche loro il segno della croce. Così si è formato il rito che durava fino al Vaticano II: la benedizione dei fedeli veniva data dopo "*Ite missa est*"; ora si dà prima dell'"Andate in pace". Ma all'origine, questo segno di croce faceva parte dell'atto di commiato del sacerdote dall'altare; non era un gesto di benedizione. La vera benedizione è l'eucaristia stessa: Dio ci benedice con il pane e il vino dell'eucaristia; noi mangiamo la benedizione di Dio. A Cîteaux il segno della croce era il gesto con cui il sacerdote si accommiatava dall'altare.

Il sacerdote durante la messa privata fa quasi le stesse cose. Ha solo un chierico che esercita le funzioni del suo ordine, e un laico che gli lava le mani e tiene la candela. In tutte le miniature e in tutte le rappresentazioni di una messa medioevale si trova, inginocchiato al fianco dell'altare un chierico con acceso un candelone, perché è buio e c'è bisogno di vederci. La funzione di una candela è quella. Noi oggi abbiamo messo le luci secondo il modello dell'illuminazione della Stazione Centrale – se teniamo le candele, debbono fare la loro funzione di illuminare; se ci mettiamo le luci per vederci meglio in certe circostanze, mettiamo delle luci a cono, dirette sui

punti dove ci si deve vedere; ma lasciamo che la candela faccia la funzione della candela. Una candela che non illumina niente è inutile.

Vengono introdotte nuove preghiere in base ai bisogni dell'epoca, ma soprattutto il sacerdote nella messa cisterciense adempie la funzione di celebrare la messa, piuttosto che di presiedere l'assemblea. Questa situazione di divorzio tra presiedere l'assemblea e celebrare la messa arriva fino al Vaticano II, dove, in teoria, è stato ripristinato il principio dell'unità tra le due funzioni – in pratica, non è che si sia fatto molto.

Abbiamo terminato l'esame della liturgia di Cîteaux; adesso passiamo a un'altra questione: alla grande reazione che ci fu contro tutto il monachesimo: in Benedetto di Aniane, a Cluny, e a Cîteaux abbiamo visto una linea monastica ininterrotta per dei secoli, dove il problema è fare la riforma del monastero secondo una Regola. Ma tutto comincia e finisce con una Regola, attaccarci le *Consuetudini* o tirarcele via, ma l'orizzonte rimane la Regola. Nel 1300 succede una cosa nuova: nasce la *devotio moderna* – si chiama così; non cambiamo il nome – non serve tradurla, perché non dice molto di più.

Perché “*devotio*”? Perché la *devotio* è l'atteggiamento che si ha verso Dio, e allora, dicendo “moderna”, ci si oppone alla *devotio antiqua*, che veniva stabilita “antica” in quell'epoca e in quella circostanza particolare, e che era la liturgia dei monaci. La *devotio moderna* vuole presentare una cosa identica – *devotio* per *devotio* – ma con delle caratteristiche nuove. Intanto: non è più necessario essere monaci. Noi siamo abituati a riconoscere una grande gamma di famiglie religiose, ordini monastici, ordini mendicanti, predicatori, congregazioni di carità, di vita apostolica, ecc; allora c'erano solo i monaci. Chiunque voleva fare una vita religiosa un po' più impegnativa, doveva farsi monaco – non c'era altra via. Ma nel 1300 comincia una situazione nuova: nei Paesi Bassi, in Olanda, Gerard Groote nasce nel 1340 e muore nel 1384; è un uomo ricco che fa ottimi studi, decide di prendere ordini sacri – non li prende, ma diventa diacono, per poter predicare, aliena i beni paterni, si spoglia di tutto e dà inizio alla *devotio moderna*. In che cosa consiste la sua vita religiosa? Non è legata agli usi dei monaci; che cosa allora non fa? Non si va in coro per cantare i salmi, non si va a fare tutte quelle infinite messe dei monaci; si resta, in fondo, legati alla vita parrocchiale, in definitiva, seppure con altri elementi correlativi.

Sono due le caratteristiche della *devotio moderna*: (1) il realismo psicologico – la vita religiosa non può essere fatta soltanto di una Regola esterna, che ti dice di alzarti a tal ora, andare in coro, cantare questo salmo, poi uscire, andare in quell'altra chiesa, cantare quest'altro salmo - ricordando tutte le processioni di Cluny. Anzi, questa linea della *devotio moderna* ha in particolare uggia i pellegrinaggi e le processioni. (2) Oltre al bisogno di tener conto della situazione interiore di un uomo – o di una donna – c'è un'altra preoccupazione: quella della vita interiore. Il monaco di allora non aveva questa preoccupazione – ce l'ha il monaco di oggi. Certo, il monaco di oggi viene dopo la *devotio moderna*, ma se il monaco di oggi seguisse i ritmi del monaco medioevale, basterebbe la bocca a dire i salmi, il cuore non c'entrerebbe. E per quello che si dice: “*Si cor non orat, in vano lingua laborat*” – per noi sono cose ovvie, perché noi veniamo dopo la *devotio moderna*.

Il realismo psicologico deve tenere conto di alcuni elementi, ad esempio: la diffidenza verso ciò che sorpassa la comune misura – il famoso principio “*Ne quid nimis*” – il giusto mezzo, niente esagerazione. Nel senso che non vanno bene le penitenze straordinarie e i digiuni severissimi. Questa cultura della *devotio moderna* equilibrata, nel giusto mezzo, era la cultura di tutti i maestri di spirito da allora venendo in su, che di fronte a manifestazioni eccezionali di vita religiosa dicono: “calma, calma...” Perché il Signore non si mostra nell'esagerazione e nella turbolenza – “*Non in commotione Dominus*”. Niente entusiasmi – l'entusiasmo è un brutto consigliere. Né un San Bernardo, né un San Francesco vanno bene per la *devotio moderna* – ci voleva una sana freddezza.

Viene inventata una nuova virtù, chiamata con un termine antico, “*discretio*”, che voleva dire, però, il discernimento degli spiriti, delle virtù; la nuova virtù era invece la “discrezione”, tipica delle persone discrete, che non esagerano.

E come si cura della vita interiore? C’è una parola chiave, che da qui poi dura fino ad oggi: “meditazione”. Solo che noi aggiungiamo la meditazione al resto – la meditazione tipica della *devotio moderna* era invece l’alternativa dell’andare in coro come i monaci. Si sta a casa e si medita. Che cosa si medita? Vengono indicate delle specie di rosari di sette punti – sette essendo un numero importante. E in questi sette punti si riesce a fare l’elenco, ad esempio, delle azioni di Gesù su cui meditare. Ma per fare questo, è necessario avere dei metodi di preghiera collaudati; e qui tutti hanno costruito delle tecniche di meditazione. Ci sono alcune che sono meditazioni su nove punti addirittura; finito l’elenco dei nove punti, si è scordato l’oggetto su cui si doveva meditare. A un certo punto, bisognava rendere vivi con la fantasia questi fatti della vita di Cristo, immaginarseli, in modo da sentirsene colpiti.

Queste persone scelgono anche delle forme di vita comune, e nascono i Fratelli della vita comune e le Sorelle della vita comune – due specie di congregazioni, ma non approvate, con i timbri; sono soluzioni “fai da te”, ed è molto importante l’aiuto reciproco, nello svolgersi del rito delle “*conlationes*”, (= riferire); cioè, la meditazione si fa in comune, e ciascuno espone, riferisce, agli altri la propria riflessione. E questa pratica diventa una vera e propria “*conferentia*”, che ha la stessa radice di *conlatio* – *fero-fer-s-tuli-latum-ferre*. Il termine odierno di “conferenza” – io sto facendo una conferenza e voi ascoltate – non è uguale all’inglese “conference”, dove si incontra, si parla insieme; è un “meeting”; ha conservato di più il suo senso originale nel termine odierno inglese che non in quello italiano.

Questi incontri di confronti e contributi reciproci possono diventare la “conferenza” di uno, ed è il principio che si imporrà poi nel mondo dei Gesuiti, dove uno “detta” la meditazione; cioè, fa la conferenza. Invece nacque come un incontro comunitario, con il contributo di ciascun membro; è diventato poi di uno. Questo è importante, perché i Gesuiti sono i più grandi eredi e il miglior frutto della *devotio moderna*. La *devotio moderna* poi andò a finire facendo delle cose non particolarmente ben riuscite, per cui ci furono degli interventi della gerarchia ecclesiastica e ne vennero soppressi certi elementi.

Ignazio di Loyola aveva come confessore e direttore spirituale uno dei più grandi esponenti della *devotio moderna*, ma non ha preso gli elementi deteriori, perché ha preso la linea grossa e l’ha trasformata completamente, creando la spiritualità dei Gesuiti, per cui la *devotio moderna* è arrivata fino a noi come la spiritualità dei Gesuiti. In questa linea della meditazione in vari punti, dell’attivare la fantasia per immaginare perché queste cose nacquero, come Ignazio di Loyola, nel XVI secolo. Il fondatore, Gerard Groote, morì nel 1384, all’alba del XV secolo, un secolo prima di Ignazio. Il rapporto era di stretta continuità temporale; ecco allora che per Ignazio tutto si fonda sulla meditazione, e la liturgia non c’entra. E anche la messa è molto buona, come luogo di meditazione, cercando di trovare dei punti d’incontro, dei punti di compromesso, ma la pista era quella della *devotio moderna*.

Oggi, poi, gli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola non sono più quelli di Ignazio; oggi, per esempio, abbiamo gli esercizi spirituali biblici – cosa vuol dire? Fatti sul testo biblico – non si può “immaginare” – lì sul testo è detto e scritto tutto quello di importante che ci sia – è un po’ diverso da Ignazio. Si fanno anche gli esercizi spirituali liturgici, sulla liturgia del giorno – ai tempi di Ignazio, non c’era l’eucaristia, quando si cominciavano gli esercizi, non si diceva messa, non si cantavano i salmi. Già l’Inquisizione l’ha messo in prigione una volta, perché aveva predicato

contro la confessione, contro il modo in cui si faceva allora, pensando invece a una confessione basata su una meditazione gesuitica intorno alla vita interiore.

Ecco che la *devotio moderna* è arrivata fino a noi. Ma nasce come reazione al monachesimo, all'esteriorismo della liturgia. Il discorso della "discrezione", elemento caratteristico della *devotio moderna*, del non esagerare, porta anche alla diffidenza verso la mistica, le manifestazioni straordinarie. Le "sue" virtù: fuggire la vanità del mondo: si vende tutto e si chiude in casa; il timore del Giudizio divino: come criterio generale, Ignazio nei suoi esercizi parte sempre con il timore del Giudizio. Alla fine, si dice: "Sì, ho una paura tremenda, che cosa debbo fare?" Ed ecco il frutto: vai a confessarti, e allora ci sarà la messa. La predicazione del Giudizio è veramente importante.

Niente mistici, ma vere virtù; quali? L'umiltà, la rinuncia e l'obbedienza. Però, per fare tutto questo, se uno si fida ai metodi di orazione con i vari punti – sette, otto, nove, dieci punti – diventa tutto un po' complicato. Questo è la meditazione, erede della *lectio divina*, che era leggere la Sacra Scrittura e "ruminarla" per mandarla a memoria. Ma con la *devotio moderna*, si leggeva la Scrittura nella prospettiva della vita interiore, con i vari punti della meditazione ignaziana. Noi oggi abbiamo riscoperto il termine medievale *lectio divina*, e ci abbiamo attaccato la faccenda dei vari punti della *devotio moderna*; abbiamo fatto noi oggi la sintesi tra il monachesimo, *devotio antiqua* e la vita interiore, *devotio moderna*. Se i vecchi monaci sentissero che noi facciamo la *lectio divina*, direbbero: "Calma, perché la *lectio divina* si fa imparando a memoria, ripetendo, ripetendo, e voi non lo fate." Rispettivamente, se la *devotio moderna* sentisse che noi mescoliamo liturgia, Bibbia e vita interiore, direbbe: "Qui, voi non avete capito niente; perché è proprio contro il monachesimo che noi abbiamo inventato la *devotio moderna*." Le persone esagerano un po' troppo quando dicono: "Tutto Cluny, e non si può pensare altro," o "Tutto Cîteaux, e non si può pensare altro," o "Tutta *devotio moderna*, e non si può pensare altro."

Noi, invece, siamo un po' troppo facili a fare il *cocktail*, il frullato! Mettiamo tutto assieme, facciamo il frullato, non solo della frutta, ma anche della verdura; e le pesche frullate insieme all'insalata non sempre tengono bene. Ecco il problema! Loro esageravano per difetto, noi, per eccesso! Dalla *devotio moderna* viene un buon ammonimento: il non esagerare, il tenere il giusto mezzo e l'equilibrio, perché il Signore non è nella commozione, *non est in commotione Dominus*.

In risposta ad un intervento a proposito del modo di segnarsi di croce:

Diversamente dai cattolici, che si segnano "da sinistra a destra", gli ortodossi fedeli si segnano "da destra a sinistra", cioè, specularmente riguardo al sacerdote, che li benedice segnando "da sinistra a destra"; si appropriano del segno. La benedizione però è sempre trinitaria, ma, a rigore, non è legata al fare il segno della croce – ma fare così è diventato un'abitudine. Anche un giocatore di calcio, entrando in campo, fa il segno della croce, aggiungendo, poi, il bacio all'unghia del pollice, perché ha imparato da piccolo a mandare un bacino a Gesù dopo il segno della croce! E il *boxeur* lo fa, perché possa picchiare l'altro così bene da vincere la partita! È un gesto che porta bene. Dobbiamo cominciare a distinguere tra la professione di fede trinitaria e il gesto che porta bene. Se smontassimo questi gesti e riprendessimo la libertà dei loro significati originali, e ci rifiutassimo di farli per abitudine mentale!

In risposta a una domanda sulla benedizione degli oggetti con acqua benedetta:

Noi ci affidiamo alle cose sacre – non c'entrano con Dio, l'unico santo. Gli uomini sono santi per partecipazione, a immagine di Cristo. Noi abbiamo il culto delle cose sacre; è chiaro che anche questo fa parte della cosificazione del Vangelo. La concezione della liturgia del Medioevo è un

trattare di oggetti sacri. Nella liturgia orientale non si benedice nessun oggetto, ma solo le persone. Tenere una corona del rosario in tasca perché è stata benedetta dal Papa, senza poi pregare significa tenere un amuleto; a Napoli teniamo i cornetti, direbbe uno. E non è detto che una valga più dell'altro. La nostra preoccupazione degli oggetti sacri è una cosa che fa impressione. È l'anno del Giubileo; si preoccupa di santificarsi, o si preoccupa di comprare la penna sferica del Giubileo? L'ho vista stamattina in una vetrina di Largo Magenta; poi c'è la maglietta de Giubileo, il berrettino bianco del Giubileo, ecc. Abbiamo letto della faccenda dei venditori del tempio, no? Con il discorso monastico medievale è nata la cultura dell'oggetto sacro.

In risposta a una domanda sugli oggetti sacri, il Relatore si precisa sull'esempio della Medaglia miracolosa proposta dalla Madonna nell'apparizione di Rue du Bac

La Madonna in un'apparizione parla nel linguaggio dell'epoca e del luogo in cui si verifica l'apparizione, servendosi dei concetti religiosi dell'epoca. Se nella vita religiosa dell'epoca la medaglia miracolosa è il "tutto" della vita religiosa, la Madonna dirà di far coniare una medaglia miracolosa. A me l'ha data un mio amico che è morto, e me lo conservo nel portafoglio; quando lo vedo, mi dà buoni pensieri – perché no? Però, se uno mi viene a dire che quell'oggetto sacro ha un effetto proprio perché è un oggetto sacro - questo, no. Per farsi ricordare buoni pensieri religiosi, gli ebrei scrivevano i precetti della Legge su rotolini e li legavano davanti agli occhi, e così si ricordavano di pregare Dio – ma se uno dice che la religione consiste nell'aver un rotolino appeso davanti al naso – questo, no. Ma averlo come un nodo al fazzoletto per ricordarsi di Dio – questo, sì! A tutte queste cose possiamo dire un sì o un no, a seconda dell'uso che ne facciamo.

ENTRARE NEL MISTERO DI CRISTO ALLA SCUOLA DI MADRE MECTILDE

10 APRILE 2000

M. CARLA VALLI OSB ap

Le conversazioni in programma vorrebbero verificare l'esistenza e descrivere la relazione tra l'esperienza spirituale e la liturgia. Il personaggio che assumiamo come referente spirituale è ancora una volta madre Mectilde de Bar (1614-1698), fondatrice delle Benedettine dell'adorazione perpetua del santissimo Sacramento. L'ipotesi di partenza è che la di lei esperienza spirituale, poiché nasce in ambito benedettino¹ è segnata dalla vita liturgica, cui è dedicato tempo e cuore. D'altra parte è pur vero che, nel cristianesimo, se l'esperienza liturgica ha un posto fondante – non ci può essere cristianesimo senza battesimo e senza eucaristia – è pur vero che l'esperienza cristiana non si può racchiudere nel momento della celebrazione liturgica perché l'esistenza cristiana si può anche definire come “culto spirituale”, vita cioè offerta a Dio nello Spirito santo. Quindi nella vita cristiana il momento liturgico – sacramentale o non – è senz'altro originario ma non può essere esaustivo². Questo fa sì che nei nostri tre incontri faremo vari riferimenti a come Madre Mectilde viveva la liturgia e invitava le persone che la avvicinavano a viverla, ma vedremo anche come questa esperienza liturgica si pone in un orizzonte più ampio che è la vita come culto nello Spirito.

Il tema di questa sera è enucleato nel titolo della conversazione: “entrare nel mistero di Cristo”.

¹ Per la necessaria avvertenza critica circa questa relazione, cf G. MOIOLI, *Il rapporto tra teologia e esperienza di Dio. Linee di riflessione storico-teologica* in AA. VV., *Liturgia soglia dell'esperienza di Dio*?, Ed. Messaggero PD / Abbazia S. Giustina PD, Padova 1982, 39 – 61, 51: “... ciò che ... si vorrebbe in qualche modo precisare è se e in qualche misura la celebrazione è propriamente fonte della proposta spirituale di Benedetto ... noi saremmo tentati di rispondere che la proposta mistagogica della *Regula Benedicti* in ordine all'esperienza spirituale del monaco, è certo immediatamente e universalmente “formata” dalla *lectio* della sacra Scrittura (oltre che della tradizione monastica) ed è un invito a progredire in questa medesima direzione ... (c. 73). Lo stesso testo liturgico diventa forma della proposta in quanto a suo modo è questa *lectio*. Nessun elemento di riflessione a nostro avviso affiora circa il rapporto tra “lettura” della parola e celebrazione. ... più sul versante di una spiritualità “biblica” che non su quello di una spiritualità “liturgica””.

² Cf G. MOIOLI, *Il rapporto*, da cui stralcio: “L'esperienza agapica di Dio è nel cristianesimo indissociabile dal momento celebrativo: e la giustificazione più profonda va probabilmente trovata a partire dalla storicità dell'agape, storicità culminata nell'avvenimento definitivo e irripetibile di Gesù Cristo. Questa storicità dell'avvenimento irripetibile giustifica che il rapporto con esso si ponga nella direzione della “memoria”; eppure in modo tale che il mistero stesso fondi la nostra possibilità di partecipazione ad esso. La celebrabilità del mistero – se così possiamo esprimerci – si fonda nella sua capacità non di ripetersi, ma di fare “memoria” di sé. Per questa ragione l'esperienza cristiana di Dio non considera la celebrazione né come struttura facoltativa né come struttura intermedia. La coglie piuttosto come momento fondativo, luogo genetico di esistenza-esperienza secondo l'agape” (p. 41); “La celebrazione non è ... *simpliciter* l'esperienza cristiana di Dio: ma essa fonda e quindi obiettivamente è “intenzionata” a passare nella “spiritualità” [...] circolarità tra la celebrazione ed esistenza-esperienza secondo la comprensività dell'agape [...] la celebrazione liturgica ... mai il luogo totale dell'esperienza cristiana: pur essendo per la obiettiva sinteticità del rapporto con la pasqua di Cristo, che essa rende possibile, il luogo sintetico-performativo di tutta l'esistenza cristiana e del suo modo di diventare memoria del Signore, nello Spirito santo, l'esperienza cristiana ha il suo luogo adeguato nella liturgia vissuta o culto spirituale, non nella sola celebrazione”(pp. 42 e 46)

La formula richiama alcune espressioni che ritroveremo nell'epistolario che ho scelto di leggere³ ed è una formula di estrema contemporaneità perché richiama la Lettera pastorale 1999 – 2000 del nostro Cardinale Arcivescovo: *Quale Bellezza salverà il mondo?*. Ci sono dei passi della Madre che si potrebbero commentare mettendoli in parallelo con quello che scrive il Cardinale. Non che le due esperienze si possano confrontare senza i dovuti aggiustamenti considerando la distanza epocale. Ma questa coincidenza fa riflettere sul fatto che, al di là della differenza di secoli, quando c'è qualcuno che vuole toccare il punto dell'esperienza spirituale, tocca le stesse corde già fatte risuonare da altri spirituali.

Il Cardinale esorta ad entrare nel mistero trinitario per la via di un approccio esperienziale, dicendo che in quest'anno pastorale 1999-2000 egli affida alla Diocesi il compito di riflettere sulla Trinità anche attraverso una via non sempre praticata, che non contraddice ma è altra dalla via di *“una nitida esposizione della dottrina, che si può trovare in tutti i catechismi. Il mistero trinitario chiede di coinvolgersi in esso, accettando anche la sofferenza”*⁴. Egli vuole invitare tutti a fare l'esperienza di entrare in questo mistero trinitario attraverso la porta dei sentimenti di Cristo. Perché – egli dice – il mistero viene conosciuto in maniera vissuta quando ci si coinvolge con Dio. L'entrare è una metafora per indicare non tanto un coinvolgimento spaziale quanto questo coinvolgimento del credente nel mistero di Dio. Se ci mettiamo alla scuola di Cristo e viviamo anche noi come Lui la beatitudine dell'abbandono, accettando anche la sofferenza, noi entriamo nel mistero e ci accorgeremo di vivere qualcosa che supera la nostra dimensione orizzontale e che è opera nostra e, insieme, opera dello Spirito santo. La via per fare questa esperienza, questo entrare, che non significa aprire una porta e scoprire qualcosa di ignoto, è prendere coscienza del nostro essere cristiano come tale – non c'è cristiano la cui vita non sia innestata nel Padre, nel Figlio e nello Spirito santo –. Il nostro essere cristiano vuol dire essere nel Figlio e con il Figlio nel Padre in virtù dello Spirito Santo. Quindi non si tratta di “andare” da qualche parte: si tratta soltanto di rendersi conto di questo “ambiente” in cui noi viviamo, che è un insieme di relazioni personali. Questo è la realtà di ogni cristiano e diventa la realtà dell'uomo spirituale quando il cristiano ne prende coscienza e vive questo con libertà e responsabilità nello Spirito santo⁵. Madre Mectilde insiste con i suoi corrispondenti perché nella loro vita si compia il passo e i passi necessari che attualizzano le potenzialità cristiane.

³ Ad es. : “ Vorrei molto portarvi nel cuore di Gesù , ma voi siete più degna di me di entrarvi [...] Tutto quello che desidero è che voi usciate da voi stessa per entrare in Gesù Cristo ” (LI 92); “... l'onore di vedervi cenare nella piccola casa del Santissimo Sacramento ... io più delle altre; desiderando sapere se siete entrata in questo mistero di vita che noi adoriamo (LI 34, “Sulla risurrezione”)

⁴ Lett. past. 1999-2000 del Card. CARLO M. MARTINI, *Quale Bellezza salverà il mondo?*, Centro Ambrosiano, Milano 1999, 17 (grassetto nostro).

⁵ Cf CARLO M. MARTINI, *Quale Bellezza*, 18-20: “Se è vero che non è possibile una conoscenza puramente “oggettiva” di Dio, ma che lo si può conoscere soltanto entrando in relazione e donandosi, la via di accesso è quella di Gesù, che ama e si dona senza rimpianti. **Si tratta dunque di entrare nel mistero della Trinità a partire dal Figlio, con un movimento spirituale che coinvolga tutta la persona.** Gesù stesso ha detto: “Nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare” (Mt 11,27). Occorre quindi entrare nell'esperienza del Figlio. Questa esperienza si esprime soprattutto in due momenti: nella gratitudine e nell'abbandono. Il momento della gratitudine è espresso in testi come Mt 11,25: “Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra...”, o come Gv 11,41: “Padre, ti ringrazio che mi hai ascoltato”. Si tratta di partecipare alla gratitudine di Gesù che tutto riceve dal Padre suo e in tutto trova modo di lodarlo. Vivendo lo spirito di riconoscenza e di gioia filiale per tutto quanto riceviamo, anche se contrario alle nostre attese, noi entriamo in quella conoscenza che Gesù ha del Padre e viviamo in Lui qualcosa del mistero trinitario. Il momento dell'abbandono è espresso in testi come Mt 26,39: “Non come voglio io, ma come vuoi tu” e come Lc 23,46: “Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito”, letto alla luce di Mt 27,47: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?”. In questi momenti Gesù esprime al sommo la sua fiducia totale nel Padre, da cui pure si sente come abbandonato. E' entrando intimamente nel cuore di Cristo con una esperienza simile alla sua che noi possiamo dire di conoscere un po' di più il Padre passando per i sentimenti del Figlio”(grassetto nostro).

Noi ora vedremo M. Mectilde in dialogo con una altra donna, una nobile, a lei quasi coetanea – la Madre era nata nel 1614, il personaggio di cui parliamo stasera nel 1613 - : Margherita di Lorena. Margherita era la quinta e ultima figlia di François de Vaudemont, fratello del duca di Lorena Enrico II e di Cristina di Salm. Andò sposa al fratello di Luigi XIII, Gastone, diventando la Duchessa di Orléans. E' una delle interlocutrici più assidue di Madre Mectilde, per una decina d'anni, nell'ultima fase della sua vita travagliata ma anche affascinante, circa dal 1660 al 1672, anno della morte⁶.

Scorrendo queste lettere noi ci accorgiamo di come la Madre espliciti dal suo punto di vista questa via dell'entrare nel mistero. Innanzitutto, la esplicita utilizzando alcune categorie che sono proprie della sua esperienza cristiana e monastica, da una parte e, dall'altra, adattandosi alla personalità umana e spirituale della Duchessa.

Madre Mectilde lascia emergere, senza alcun ritegno, il suo ruolo di “madre” della comunità e di “madre” anche per tutte queste figure di donne cristiane che l'hanno incontrata e si rivolgono a lei,. Ci ha lasciato delle lettere in cui si rivolge a Margherita qualificandosi addirittura come “Madre maestra”. E la Duchessa è la novizia, la sua “cara novizia”. Anche oltre queste formule, che pur dicono l'impegno con cui la Madre si relazionava a Margherita, e quindi le riservava tutte le sue cure così come si spendeva per le “figlie” , ovvero le monache che erano con lei, vediamo chiaramente in questa corrispondenza una sintomatica tonalità di rapporto tra le due. Viene in luce il grande spessore umano e cristiano di M. Mectilde. C'è una lettera in cui la Madre si esprime così:

“...Perdonate alla mia troppo grande libertà che non può nascondere l'amore (...) so bene che voi non vorreste un affetto puramente naturale, perché non potete accontentarvi dell'amicizia che un suddito deve al suo sovrano; ma che essa sia pura, santa e divina, che venga dal cielo per tornare ad esso; ed io oso assicurarvi che è così (...). L'amicizia del mondo è una paglia che si consuma al primo fuoco di una leggera contraddizione, ma la dilezione santa che ha la sua sorgente in Dio, nulla d'umano può spezzarla. E' di questo tipo il legame dei nostri cuori. E' nostro Signore che li ha uniti; la carne e il sangue non ne hanno parte ...” (LI 51, “Piccola medicina spirituale”).

Tutta la corrispondenza è attraversata da questa tonalità così ardente e nello stesso tempo così continuamente rapportata alla sua Origine. Qui si vede quella che è la relazione di fede nella Chiesa e qui si capisce anche perché il rapporto tra le due può diventare – oserei dire – salvifico. Non per natura propria ma perché in esso si rivela la salvezza di Cristo, che tra loro trova spazio per manifestare la sua potenza. E infatti leggiamo, in altra occasione, questa autodefinizione della Madre:

“colei che non ha felicità più grande tra le cose della vita presente dell'essere ai vostri piedi, per ammirare la bontà di Dio sulla vostra anima” (LI 73 s).

Mectilde s'avvicina questa laica devota – la Duchessa era stata educata nell'abbazia di Nancy dalla zia Caterina, abbadessa e riformatrice, uno dei personaggi della riforma cattolica di Lorena – per ammirare quello che Dio opera in lei; e traduce questa meraviglia in mettersi a fianco per camminare insieme. Cosicché concluderà la lettera accomunando il suo destino a quello della “figlia” :

“ Oh quando accadrà, Madame, che usciremo da questo esilio per ritornare nel cuore di Dio, nostro Padre, da cui siamo uscite? ” (ib.).

La Chiesa è un'assemblea radunata di credenti in Dio, per opera di Cristo, che sperimentano la salvezza che viene da lui, che sperimentano – dicevo prima - quell'essere in Cristo e che fanno

⁶ Tutti i dati biografici – tranne segnalazione contraria - sono ricavati da PIERRE MAROT, *Introduction* in CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Lettres inédites*, Rouen , Monastère des Bénédictines , 1976 [=LI], 9- 14. Da questo volume traduco il testo delle lettere citate, lì pubblicate da p. 19 a p. 98, riportando il numero della pagina del volume [non c'è numerazione progressiva della corrispondenza] e il titolo della lettera, evidentemente assegnato dalla tradizione manoscritta, quando compare.

l'esperienza dell'entrare esperienzialmente in Lui proprio perché il loro incontrarsi non è solo un incontrarsi orizzontale ma un incontrarsi che, valorizzando tutte le potenzialità umane, fa spazio a Colui che le ha chiamate entrambe, per celebrare l'opera di Dio, per accogliere la sua salvezza, per vivere su questa terra e trasformarla e compiere il cammino di ritorno al Padre di tutti.

Se questa è Mectilde, che tipo è Margherita?

Era una donna dall'affetto ardente e Mectilde le riconosce questa caratteristica umana:

“Amate, Madame, amate. È la cosa più dolce e la più facile e anche la più conforme alla Sua grazia in voi” (LI 19)

“...il vostro cuore non vuole che il puro amore” (LI 25)

“E' ora di rendere efficaci i disegni di Dio su di voi. Vi vuole tutta sua, ma nell'amore e per la via dell'amore, e non con tristezza e timore, che è la rovina del puro amore e che lo scaccia da un cuore se gli si dà l'ingresso” (LI 52, “Bisogna affidarsi a Dio nelle avversità”)

Perché questo riferimento alla tristezza e al timore? E perché molte volte M. Mectilde deve usare con Margherita alcuni modi che in quel secolo non si risparmiavano in monastero, quelli della correzione netta e decisa (impiegati affinché le monache potessero essere fedeli a quanto avevano professato e al cammino spirituale di ciascuna)? Madre Mectilde le scrive ad es.:

“Ieri mi sono così inquietata con voi che non ho osato scrivervi, temendo di mancarvi di rispetto (...) Avrete la bontà di sopportare che vi tenga un capitolo [delle colpe] (...) Mi prendo la libertà di darvi questa lezioncina, molto cordialmente ...” (LI 52, “Bisogna affidarsi a Dio nelle avversità”)

“Se la madre maestra osasse, imporrebbe una penitenza alla cara novizia (...) ora la madre maestra non domanda altro da lei che quello che può sollevare la sua amata (...) Trattengo il mio sentire per non rabbuffare troppo violentemente la delicata novizia. Ma la supplico umilissimamente di venire a trovare la madre maestra, se non vuole ricevere una piccola correzione” (LI 67).

Margherita non si recava al monastero tutte le volte che M. Mectilde avrebbe desiderato: il motivo? Non era una questione di distanza: la Duchessa di Orléans abitava dal 1660 nel bel Palazzo del Lussemburgo che era di fronte al monastero di M. Mectilde in rue Cassette. Non era neanche questione di impegni familiari. A quest'epoca Margherita è vedova; aveva avuto cinque figli, ma quando muore Gastone, il 2. 2. 1660, tre sono già morti; la secondogenita, Francesca Maddalena, sposa nel 1663 Carlo Emanuele duca di Savoia, ma muore nel gennaio dell'anno seguente⁷. Le rimane un'unica figlia, Margherita Luisa, che però era andata sposa al Granduca di Toscana⁸. Quindi praticamente Margherita è sola.

Il problema lo intuiamo da ciò che le rimprovera la Madre:

“vi fate morire da voi stessa, e lasciate passare i giorni nel vostro affanno angoscioso (chagrin), che non combattete abbastanza (...) Piacesse a Dio che si potesse tenere vicina questa cara novizia: non le si permetterebbe di essere sopraffatta da tante riflessioni inutili e ritorni su di sé senza frutto (...) Ma diciamo che questa cara novizia fugge la madre maestra per non uscire dal dolore e dalla pena che distrugge la sua salute e che affligge potentemente coloro che la onorano e la stimano davvero...” (LI 52-53, “Bisogna affidarsi a Dio nelle avversità”)

⁷ Cf DH 107nota 20 (però correggere la data di morte di Gastone) -> LI 86 s.

⁸ Cf LI 83 s.

La corrispondenza è tutta segnata da questo ritornello: da una parte la Duchessa afflitta, dall'altra parte M. Mectilde che la pungola, perché questo dolore, pur motivato, si trasforma troppo spesso in autocommiserazione sterile.

Abbiamo anche una lunga lettera in cui la Madre le rivolge una lezione puntualissima di discernimento, affinché Margherita si decida a distinguere quando il dolore è obiettivo e quando è invece quel ripiegamento che non fa parte di una vita umana e tantomeno cristiana. E le dà delle istruzioni nette, come le seguenti: bisogna imparare a

“guardare le cose dal punto di vista di Dio e della sua Provvidenza, senza lasciarvi opprimere, cosa che non può capitare se non c'è imperfezione”(LI 52-53, “Bisogna affidarsi a Dio nelle avversità”).

La invita ad usare mezzi umani e cristiani per uscire da questa situazione interiore e la Madre per es. insiste con lei nel ricordarle che le

“occorre un po' più di abbandono in Dio, di sottomissione nelle sue vie, e di fede nella sua bontà, altrimenti non farete ciò che Lui vuole. Vi supplico di pensare a questo (...) con dolcezza e senza inquietudine” (ib.).

E' costante in madre Mectilde questo invito a percepire che il rapporto con Dio è un rapporto che richiede il dialogo attivo, per cui occorre la

“fede nella sua bontà, altrimenti non farete ciò che Lui vuole”.

La vita cristiana è una vita che biblicamente si potrebbe dire si vive in regime di alleanza, di incontro, di proposta e di risposta, di libertà che si incontrano, si intendono e quindi – insegna la Madre - non è possibile fare la volontà di Dio se non si percepisce il Suo volto di amore su di sé, Fare la volontà di Dio è rispondergli, così come è possibile, nella situazione in cui si è obiettivamente, non per obbedienza a un comandamento esterno ma perché lì ci si accorge di questo amore che ha preceduto e che accompagna.

Mectilde fornisce a Margherita anche dei mezzi umani: la esorta – già lo ricordavo - ad andare spesso da lei, perché afferma essere inutile tenere dentro di sé

“cose che si possono dire, senza importanza e che [invece] non smettono di essere in noi motivo di dolore. Perché trattenerle se poi le conseguenze le rendono pubbliche, e questa novizia potrebbe, dicendole, diminuire un po' l'angoscia del suo cuore? Quando la piaga è scoperta il male è guarito per metà, almeno se non è pericoloso.

So che non è un difetto di fiducia, benché la madre maestra ne sia indegna, ma si tratta del fatto che la novizia si rifiuta da se stessa e non trova consolazione in nulla. E' vero che niente d'umano è capace di consolarla: ma le cose di Dio possono fortificare e incoraggiare a sostenere le croci che fanno parte del beneplacito di Dio. Bisognerebbe fare a se stessi una piccola violenza e l'impossibile diverrebbe facile: con la grazia si può tutto” (LI 67).

La Madre si preoccupa di starle vicina, la corrispondenza è frequente, anche nella stessa giornata ma ribadisce contemporaneamente la sua lezione. Ad es. si veda la seguente lettera:

“Non posso aspettare fino a stasera a mandare a chiedere della vostra salute e se il vostro scioppo vi ha giovato. Lo desidero con tutto il mio desiderio, ma non so se avrà la virtù di purificare e scacciare l'umore che genera i vapori. Penserei che ci vorrebbe una certa medicina che non si trova però nella bottega del farmacista: bisogna prenderla nel cuore di Gesù. E' il non preoccuparsi di tutto ciò che non è Dio, più una dragma di abbandono al suo amore, con un po' di sacra indifferenza a tutte le vie di Dio: tutti insieme [questi ingredienti] danno una calma e una serenità meravigliose ...” (LI 51, “Piccola medicina spirituale”)

Attenzioni anche umane, dunque - la Madre ha una visione estremamente positiva e lucida della realtà umana - , sempre legate al ribadire la doverosa tensione di fondo, quella di questa fede viva:

“... So bene che ... una anima grande dà prova del suo coraggio superando le afflizioni della vita,

ma qualsiasi generosità la natura doni, il cuore non può impedirsi di essere ferito in mille circostanze, e Dio non proibisce certo che ci si affidi a qualcuno per aiutare a reggere il peso. Il Figlio di Dio ha voluto bene che Simone il cireneo prendesse l'estremità della sua croce per diminuire un po' la sua sofferenza.

So bene che, quando Dio vuole che un'anima soffra, sospende tutte le consolazioni del cielo e della terra, ma non credo, Madame, che Lui voglia per voi un sì grande spogliamento” (LI 78).

Ci sono delle croci che non possono trovare consolazione ma – afferma la Madre – non sempre quelle di Margherita sono di questo tipo. Quelle obiettive affondavano nella sua vicenda:

il suo matrimonio con Gastone⁹, che – a causa dei natali di lui - avrebbe dovuto essere contratto con permesso di Luigi XIII, era stato tenuto segreto perché quel permesso sarebbe stato negato; pochi giorni dopo il rito i due si separano, temporaneamente nell'intenzione; ma il segreto trapela. E si scatenerà anche la guerra tra la Francia e il ducato di Lorena : tra le scuse addotte anche questo matrimonio. Il fratello di lei alla fine evita l'assedio di Nancy scendendo a patti con Luigi XIII, patti che includevano l'impegno a far sciogliere quel matrimonio. Margherita fugge all'estero e si ricongiunge con il marito, ma solo per qualche mese; segue un'altra separazione perché Gastone può rientrare e rientra in Francia mentre lei resta esule. Si erano sposati nel 1632 e ella riuscirà a vivere con il marito soltanto nel 1643. Nel frattempo il Re di Francia aveva fatto di tutto per annullare le nozze e aveva ottenuto anche dal Parlamento il decreto di scioglimento; però la clausola evidentemente necessaria era la ratifica della S. Sede, la quale invece non prende posizione. Da parte sua Gastone non fece mai nulla perché di fatto il matrimonio fosse sciolto; ma non fece neanche nulla perché la moglie potesse raggiungerlo e potesse vivere non solo in maniera consona al suo stato, ma – come lei gli scriverà (vd. la lettera seguente) – meno obiettivamente disgraziata:

“Mi lamento della mia disgrazia piuttosto che lamentarmi di voi, perché capite facilmente, come lo capirebbe chiunque, che sono la più disgraziata delle mogli ... da tanti anni sono nello stato il più gramo che ci sia, non sapendo a chi rivolgermi, a chi indirizzarmi se non al mio Dio e alle mie lacrime; ciò che mi affligge maggiormente è che questa vita pregiudica il vostro onore...perché infine io vi amo e vi onoro nel profondo del cuore; so che anche voi mi amate molto; certo, ne avete motivo; fatelo dunque vedere... affinché sia presto vicina a voi per vivere come Dio comanda e la mia vita sia di edificazione del mondo” (19 marzo 1638)¹⁰.

Margherita è rimasta fedele al marito e gli rimarrà fedele fino alla fine: per questo suo comportamento si era guadagnata la stima di Luigi XIII. Il matrimonio verrà benedetto la seconda volta appena dopo il funerale dello stesso Luigi XIII perché quindici giorni prima di morire il re le aveva concesso - con il consenso per quelle nozze - di poter entrare in Francia, *“essendo stato convinto – dichiarò – dalla stima particolarissima che abbiamo concepito per il merito e la pietà singolare della nostra cognata”¹¹.*

Questa donna aveva dunque accumulato per anni e anni una serie di sofferenze. Anche quando torna a vivere serenamente con Gastone – il quale alla fine si converte e muore marito fedele; addirittura prenderà come suo confessore, negli ultimi anni, il De Rancé – Margherita rimane nota nell'ambiente di corte come colei che *“era bella nei tratti del suo volto... ma non era piacevole e tutta la sua persona mancava di un non so che affascina ... Si è sempre detto di lei che era bella senza esserlo: aveva capacità di relazione (esprit) e pareva non averne, perché non ne faceva alcun*

⁹ Cf LI 11, ma anche CATHERINE DE BAR / M. MECHTILDE DU ST SACREMENT, *Documents historiques*, Rouen, Bénédictines, 1973, 256

¹⁰ Lettera di Margherita citata in LI 11

¹¹ Citazione estratta da LI 12

uso...”. E *“il modo in cui si vestiva non contribuiva a riparare il torto che le sue tristezze le avevano causato”*¹².

Era quindi rimasta segnata dal vissuto negativo e non riusciva praticamente ad uscire da se stessa e a cogliere nel mistero della fede, nel mistero di Dio comunicato a lei nel battesimo e nell'eucaristia, ciò per cui la vita cristiana diventa un cammino pieno di speranza, in questa vita e per l'eternità.

Vediamo ora quali consigli M. Mectilde fornisce a una donna siffatta, oltre le suddette attenzioni umane spirituali, perché – superato il suo ostacolo – potesse vivere l'incontro con Dio ed entrare nel suo mistero.

Innanzitutto la mette in guardia dal farsi imbrigliare dal suo “spirito” – dalle sue capacità intellettive - così intelligente e chiaroveggente. Le fa presente infatti come per le sue capacità di prevedere quello che può succedere, praticamente si impedisce da se stessa di gustare le cose buone che le sono date e di gustare anche i beni della fede. Occorre invece che si semplifichi.

Non si tratta di diventare ottusi o di rimettersi imprudentemente alla mercé degli altri o di perdere il gusto dell'approfondimento della fede. Semplificarsi vuol dire piuttosto : diventare interiormente uniti. Occorre – la Madre esorta Margherita - che siate capace di reggere una decisione per Dio, secondo quelle scelte che avete preso a ragion veduta, mossa dallo Spirito santo, dalla vostra situazione, dalla presa di coscienza di ciò che voi siete; che le manteniate con interesse.

Questa donna era rimasta corretta in un ambiente che viveva con criteri contrari ai suoi. Probabilmente ad un certo punto aveva lasciato infiltrare in sé il dubbio, circa l'opportunità della rinuncia a tanto - secondo i criteri mondani - per vivere secondo il vangelo.

Questo elemento diventa un altro ostacolo che impedisce alla sua fede di fiorire arrecandole serenità. Addirittura questo elemento è così importante che diventa un presupposto, una condizione intimamente legata , all'uso di quel mezzo per entrare nel mistero di Cristo – che adesso vengo a presentare – e che nella corrispondenza ritorna come “il quarto d'ora”.

Parecchie volte la Madre invita Margherita ad andare da lei perché deve rendere conto del “quarto d'ora” oppure, alla fine di una lettera, si interessa se Margherita lo pratica¹³.

La lettera che ora propongo inizia affrontando il problema della solidità interiore esistenziale, dell'opzione fondamentale – si potrebbe anche dire - della Duchessa, e termina con l'istruzione dettagliata circa il “quarto d'ora”:

*“E' impossibile che possiate resistere a lungo a lasciavi così opprimere nelle vostre afflizioni. Nostro Signore vuole che la vostra anima si elevi ai di sopra di tutto ciò che la circonda, e che vi attacchiate dolcemente a Dio, che lo possediate nella fede, in voi stessa, senza cercarlo più a lungo e che voi vi rinnoviate nel suo Spirito. Bisogna far fare un piccolo sforzo alla natura sofferente che io vedo quasi senza più vigore. Non bisogna che una vittima così bella sia consumata se non dal fuoco del puro e divino amore: sarebbe venire meno ai disegni di Dio sulla vostra anima che non può ignorare che la sua via non sia la dolcezza e l'amore che la fa riposare in Dio per mezzo di una **semplice** consegna di tutta se stessa alla sua santa Provvidenza, abbandonando a lui tutto per non allarmarsi per alcuna cosa.*

So bene che questa pratica è molto difficile per una mente piena di vivacità che, quando si immedesima [in una situazione], vede in un momento più di quanto i più illuminati non saprebbero

¹² Affermazione della sua figliastra, l'altera Mlle de Montpensier [= figlia del primo matrimonio di Gastone con la duchessa di Montpensier – cf DH 107 nota 20], che le causò tanto fastidio : cf LI 12

¹³ Cf questo passo: “...Nutritevi di Gesù Cristo; e per amor suo non mi rifiutate un quarto d'ora che vi chiedo, per esporvi alla sua santa presenza, ogni giorno (...) Se voi volete assoggettarvi a questa piccola pratica tutti i giorni, mi prenderò la libertà di scrivervi come dovrete comportarvi in essa.

Sono sicura che la vostra anima ne riceverà grandi benedizioni, e che se continuate, potrete senza fatica fare più ore di orazione. Accordatemi questa grazia e che la vostra umiltà sopporti che qualche volta gliene chieda conto, per vedere se Nostro Signore fa impressione sul vostro intimo”(LI 35, “Sul vangelo del Buon Pastore). Cf LI 44; 50; 90.

*dire. Lo confesso, ma occorre **semplificarsi** un po' o almeno non far caso alle intuizioni [che vi si presentano] alla mente, e là dove non c'è rimedio, o dove esso non è in nostro potere, bisogna rimettersi alla bontà di Dio con un'umile rassegnazione e fiducia. Sono certa che se avessimo un po' più di fede, vedremmo spesso dei miracoli nelle nostre faccende, ma il più grande sarebbe la pace e la tranquillità del fondo interiore"* (LI 64, "Sull'oppressione cui la riduce la tristezza"). Ed ecco l'istruzione su questo modo di preghiera:

*"... bisogna che [la quotidianità travagliata] ci importi ma usando delle cose come se non ne usassimo per niente [cf 1 Cor 7,31], restando liberi in mezzo agli ostacoli, appoggiati su questa verità infallibile: Dio è. E' su questa verità che vi ho umilmente supplicata di usare un quarto d'ora ogni giorno, per occuparvene nella fede . Ecco come: nell'ora del giorno la più libera e comoda, occorre che voi vi chiudiate in un luogo appartato, in ginocchio o seduta se non potete altrimenti , con un atto di fede semplice, dovete credere Dio [**Trinità**] presente nell'intimo dell'anima vostra, **crederlo senza distinzioni, in tutti i suoi attributi e perfezioni divine**. Si può dire: « Mio Dio, voi siete, io credo che voi siete; e mi credo un puro nulla alla vostra santa Presenza». Dopo queste parole o altre che **lo Spirito santo** inspira, bisogna restare in silenzio in un rispetto profondo verso questa grandezza infinita, inabissandosi profondamente, lasciando ogni operazione, ragionamento e considerazione, per lasciarsi inabissare in questo Tutto adorabile. Bisogna tenere prigionieri durante questo quarto d'ora gli atti della mente per non percepire che i **tocchi delicati dello Spirito santo** nell'intimo del cuore.*

Non crediate che sia perdere tempo; se voi ci sarete fedele, vedrete come questa orazione racchiude un tesoro di grazia inesauribile; ma poiché gli inizi sono un po' difficili, non la farete che per un quarto d'ora... " (ib.)¹⁴

[Sembra – dalle lettere - che rimase sempre una preghiera della durata di un quarto d'ora].

Ora, che cosa ci vuol dire qui Madre Mectilde? Si dovrebbe spiegare il testo facendo delle chiose che affondino nell'ambiente mistico del tempo. Ma al di là di queste connotazioni epocali, qui c'è l'indicazione di una strada coerente alla tesi che ho enunciato in apertura: l'entrare nel mistero di Dio per mezzo di Cristo è qualcosa che è proprio di ogni cristiano, che prenda coscienza del dono di grazia ricevuto e risponda in maniera adeguata.

M. Mectilde esorta: si tratta di "usare della fede", della fede unita a "rispetto" ed a "amore". Fede, perché si tratta di "credere Dio presente nell'anima vostra".

Quando afferma : "Dio presente", ella intende il mistero del Padre, del Figlio e dello Spirito santo. La via che vorrebbe si percorresse è quella della unione a Cristo, riconosciuta mediante la docilità ai "tocchi dello Spirito santo", perché sotto la di lui guida, in Cristo, si va al Padre. Il passo è quello di un atto di fede pieno. Poiché si tratta di un atto, la Madre suggerisce anche a mo' di es. delle parole, semplicissime, del resto, con cui formularlo: "Mio Dio , voi siete ... io credo che voi siete...". Con questa professione dell'esistenza di Dio vuol affermare tutta l'economia salvifica . E precisa che ci affermiamo, a nostra salvezza, con la totalità di noi stessi, di fronte a questa presenza di Dio, se ci rapportiamo a Lui con rispetto. E' questo il senso del riconoscersi "puro nulla" di fronte a Dio, cioè che siamo creature portate dalla mano di Dio. Se confessiamo davvero che il nostro Dio è il nostro salvatore, ci riconosciamo anche bisognosi di salvezza. La Sua mano ci sorregge e ci conduce, da essa non usciamo se non con il peccato, ma per accorgersi poi - anche dopo il peccato - che c'è sempre Qualcuno capace di donarci la redenzione, perché il nostro peccato è già salvato da Colui che, oltre ad essere il Redentore, è anche il Creatore nostro e del mondo, con il Padre e lo Spirito santo.

Fede, rispetto; e aggiunge: amore. Vi si appella quando sostiene che occorre in questo momento togliere tutto ciò che si può infilare in questo momento come motivo di dubbio o di intralcio a riconoscere che in questo mistero noi siamo. Lei scrive: "credere Dio senza distinzioni" e spiega: "lasciando perdere ogni ragionamento e considerazione". Intende quei ragionamenti e

¹⁴ Grassetto nostro

considerazioni che vogliono farci affermare, sì, che la salvezza viene da Dio, ma anche introducono il sospetto che la salvezza non provenga anche da qualcosa su cui la potenza e l'amore di Dio non hanno parte. Se si fa entrare da questa porta il dubbio o la mancanza di risposta totale si mette un freno alla nostra corrispondenza a Dio nella fede e si impedisce che la fede fiorisca come pace, come riposo in Dio.

“Credere Dio in tutti i suoi attributi e perfezioni divine” vuol dire che lo credo Creatore, Signore, Provvidente, Buono, Padre, Misericordioso, Dolce e umile di cuore, Re, Pastore ecc¹⁵. Faccio passare tutti i titoli, quelli che la teologia antica enunciava o quelli che oggi posso avere presente per la consuetudine con le letture bibliche. Li ripeto a me stesso, riaffermando la mia fede in un Dio che è così. Quindi ad es. di fronte alla percezione del mio peccato, nascerà la percezione della misericordia di Dio. Di fronte alla percezione del dubbio che può sorgere circa l'opportunità di rivolgermi a Dio, perché mi salvi in questa disgrazia, in questa vicenda che mi capita, in questa situazione senza uscita, la professione di fede in Dio onnipotente susciterà la certezza che, se Lui non ha manifestato oggi la sua salvezza per me, questo non vuol dire che sia venuta meno la sua misericordia; solo lì c'è un appello alla mia fede, perché cresca e si purifichi nel comprendere che è un'onnipotenza legata alla misericordia, che a volte rimanda la manifestazione dei suoi effetti di beatitudine, e che non si impone a nessuna libertà umana, come non si impone a me

Un “quarto d'ora” di questo tipo diventa un'ancora e una zavorra di affidamento a Dio, che stabilisce me su un fondamento solido, da cui poi tutto quello che si vive riceve orientamento, si decanta rivelando la sua coerenza o la sua incoerenza di fronte al vangelo, e provoca e sorregge tutte le operazioni necessarie alla fede vissuta: operazioni sempre di “conversione”, che cioè implicano il “volgersi verso” Dio, per accorgersi dove Lui è e dove ci chiama ad essere.

A questa meta di affidamento che include la conversione per una conoscenza sempre più vera e personale del mistero di Dio, conduce convergentemente anche l'esperienza liturgica, l'esperienza dell'incontro con il Signore nella Chiesa convocata in assemblea per celebrare l'eucaristia, per ascoltare la parola di Dio. E' l'esperienza e la meta dinamica evocata dalla immagine biblica del Pastore e delle pecore.

C'è un testo che è opportuno leggere a questo proposito: è una lettera di commento alla parabola giovannea del Buon Pastore, che include uno dei cenni sparsi in quest'epistolario sul “quarto d'ora”. M. Mectilde sta contemplando il mistero di Cristo, perché è lì dove Margherita deve entrare per trovare quel Cuore che è per lei garanzia di vita, di riposo, di gioia. E esorta la sua corrispondente:

“... Gettate gli occhi sul Cuore adorabile di questo divin Pastore: lo vedrete tutto sgorgante d'amore per voi, tutto applicato a voi e tutto immolato al Padre suo per voi. Ascoltate la sua voce nell'intimo del vostro cuore” (LI 35, “Sul vangelo del buon Pastore”).

Perché queste due operazioni, “guardare” e “ascoltare nell'intimo”? Perché la felicità sta nel

“camminare in Gesù e credere Gesù in tutti i suoi sacri misteri e le sue divine parole, e vivere di Gesù. Gustate questa felicità; lo potete e lo dovete come una pecora fedele del gregge del nostro buon Pastore...” (ib.)

Gesù è la via che ci conduce al Padre, una via connotata dai sentimenti e dalla capacità salvifica per noi: ad essa la Madre rimanda con la metafora del “Cuore”.

Il “Cuore” per la Madre è il simbolo di tutto il mistero personale di Cristo, nella sua ontologia (=Verbo Incarnato) e nella sua dedizione (= “tutto applicato a voi e tutto immolato al Padre suo per voi”).

Possiamo meditare queste righe riprendendo quello che il Cardinale Martini scrive nella Lettera pastorale citata. Ci è chiesto – afferma - di percepire l'amore di Gesù Pastore per noi, ogni volta che

¹⁵ Cf il testo della Madre segnato (341) in CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Une amitié spirituelle*, Paris, Téqui, 1989, 150 / *Lettere di un'amicizia spirituale (1651-1662). Madre Mectilde de Bar a Maria di Châteaueux*, Milano, Ancora, 1999, 139-140

ci riuniamo in assemblea, perché lì si compie la nostra salvezza, perché lì il Signore si consegna a noi e lì il Signore parla a ciascuno di noi¹⁶.

Possiamo comprendere allora come l'orizzonte proprio dell'orazione del "quarto d'ora" – di cui si parla in questa lettera – sia una visione del mistero di Cristo che discende dalla esperienza liturgica, quindi dalla partecipazione all'azione di Cristo e all'azione della sua Chiesa, in cui a noi è data la salvezza. Anche i "tocchi dello Spirito santo" cui la Madre raccomanda di essere attenti (cf sopra LI 64) non sono qualcosa di esoterico, riservato a privilegiati: in ogni vissuto cristiano, al di là o al di qua della soglia mistica, essi hanno un solo alveo in cui si pongono. I "tocchi dello Spirito" sono – si potrebbe dire con il Cardinale – quello che noi capiamo di dover rispondere a Dio quando ci lasciamo coinvolgere da quello che suggerisce in noi la Sua parola e da quello che suggerisce in noi la vita cristiana vissuta nella Chiesa. Non si tratta – scrive il Card. Arcivescovo – di entrare nel mistero di Cristo per entrare in possesso di chissà quali rivelazioni o soluzioni circa quello che dobbiamo fare, ma si tratta piuttosto di sintonizzarci sulla direzione giusta, per rispondere a Dio in pienezza di fede nella gratitudine e nell'abbandono, nella pace e/o nella sofferenza¹⁷.

Il tema del "gustare il Cuore di Cristo" in M. Mectilde ha tutto uno sviluppo particolare perché la sua attrazione spirituale verso il mistero eucaristico fa della Presenza eucaristica, della Comunione eucaristica, della partecipazione alla Messa quale sacrificio di Cristo e nostra incorporazione in Lui il luogo di quel "gusto", ovvero della percezione di fede della tenerezza del cuore di Dio. Ci sono vari passi di lettere che si potrebbero citare¹⁸. Per es. nel giovedì santo scrive:

"Non posso, Madame, far passare questi Santi Giorni senza augurarvi la pienezza delle grazie racchiuse nei nostri preziosi Misteri. Quello che celebriamo oggi è l'effusione dell'amore di Gesù; non lo si può meditare senza uno stupore divino..." (LI 82 s.) [segue uno sviluppo sullo stupore di fronte alla creazione, che però non è nulla di fronte a quello motivato dall'Incarnazione, non da intendersi solo come costituzione ontologica di Gesù ma come il mistero dell' Uomo-Dio che assume il nostro peccato per la salvezza nostra; ed entrambi sono nulla di fronte al rapimento che – afferma Mectilde – deve prenderci se consideriamo l'eucaristia, che racchiude tutti i prodigi della creazione, dell'incarnazione, la morte di croce e la giustificazione dal nostro peccato: l'eucaristia è ciò per cui Dio, in Cristo, rimane con noi e vuole farci partecipare agli effetti mirabili del Suo amore. Di fronte a questa comunione possibile, ecco l'invito pressante :]

¹⁶ Cf CARLO M. MARTINI, *Quale Bellezza*, 36-37: "Gesù quando, nel vangelo di Giovanni, si presenta come il "Pastore bello" (così è nell'originale greco, anche se la traduzione normalmente preferita è quella di "buon Pastore"): "Io sono il pastore bello. Il bel pastore offre la vita per le pecore... Io sono il bel pastore, conosco le mie pecore e le mie pecore conoscono me, come il Padre conosce me e io conosco il Padre; e offro la vita per le pecore" (Gv 10, 11. 14s). La bellezza del Pastore sta nell'amore con cui consegna se stesso alla morte per ciascuna delle sue pecore e stabilisce con ognuna di esse una relazione diretta e personale di intensissimo amore. Questo significa che l'esperienza della sua bellezza si fa lasciandosi amare da Lui, consegnandogli il proprio cuore perché lo inondi della sua presenza, e corrispondendo all'amore così ricevuto con l'amore che Gesù stesso ci rende capaci a avere. Il luogo in cui questo incontro di amore bello e vivificante con il Pastore è possibile, è la Chiesa: è in essa che il bel Pastore **parla al cuore di ciascuna delle sue pecore e rende presente nei sacramenti il dono della sua vita per noi**; è in essa che i discepoli possono attingere dalla Parola, dagli eventi sacramentali e dalla carità vissuta nella comunità la gioia di sapersi amati da Dio, custoditi con Cristo nel cuore del Padre"(grassetto nostro).

¹⁷ Cf CARLO M. MARTINI, *Quale Bellezza*, 19-20: "E' entrando intimamente nel cuore di Cristo con una esperienza simile alla sua che noi possiamo dire di conoscere un po' di più il Padre passando per i sentimenti del Figlio. Ci sono momenti della vita in cui tale esperienza richiede una dedizione eroica. Sentiamo allora più chiaramente che non sta in noi vivere tali sentimenti, ma è lo Spirito che li suscita dentro il nostro cuore. Siamo così nel vivo dell'esperienza che Gesù fa del Padre e dello Spirito. La Trinità non è più allora un teorema astratto o una serie di semplici racconti, ma qualcosa che sentiamo dentro e che ci fa vibrare all'unisono col mistero divino. Da questo centro spirituale è possibile riconsiderare le domande sul mondo e sulla storia, **non per avere risposte ancora una volta teoriche e quasi distaccate da noi, ma per intuire quale deve essere il nostro coinvolgimento** in quella passione d'amore e di misericordia con cui la Trinità santa ha creato il mondo e lo ama per condurlo verso la sua pienezza"(grassetto nostro).

¹⁸ Cf LI 20 s, "Sulla natività di nostro Signore"; LI 32, "Sulla festa di Pasqua"(o sabato dopo la dom. di passione – N. d. R.); LI 56, "Per la festa di s. Dionigi"; LI 60 s., "Ella le testimonia il piacere che aveva nello scriverle".

*“ Gustate, Madame, le dolcezze del cuore di Gesù nella santa Comunione, appagatevi dei desideri che esprime con le seguenti parole: «Desiderio desideravi» [Lc 22, 15]. Egli non chiede che di essere ricevuto , non privatelo delle sue compiacenze, poiché egli pone le sue delizie nel conversare con i figli degli uomini [Prov 8, 31]; e come egli entra in voi attraverso questa divina manducazione, **entrate in lui con una profonda dimissione di tutta voi stessa e una intera restituzione al suo amore.** E' l'effetto della Pasqua , che è il passaggio di Gesù , affinché Gesù sia vivo in voi e che l'anima vostra sia tutta inabissata in lui” (LI 83, ib.)¹⁹.*

E più sopra: “Dopo che un Dio si è annientato sotto le specie [eucaristiche] per entrare nei nostri cuori, non c'è più mezzo di diffidare della sua bontà. Non bisogna più sopportare in noi disposizione diversa da quella dell'amore; è di fede certa che Colui che dà il più non rifiuta il meno. Dico che i doni di Dio e i suoi favori, e la beatitudine stessa, essendo meno di Dio, egli non ce li rifiuterà, poiché dona se stesso con tanto amore e tenerezza che non so come l'anima possa contenerlo senza morire” (LI 82, ib.).

Tutto il ministero spirituale di Mectilde verso Margherita è informato da questa fede, che si fa dedizione struggente affinché la Duchessa si decida ad entrare in questa strada di vissuto cristiano:

“ Io sono impegnata da Dio a spingerla dolcemente fino nel Cuore di Gesù Cristo dove troverà la vita, il riposo, la gioia che il mondo e le creature non possono dare” (LI 67-68: 68)

¹⁹ Grassetto nostro

CELEBRARE I MISTERI DI CRISTO AVVENTO E NATALE; QUARESIMA E PASQUA

8 MAGGIO 2000

M. CARLA VALLI OSB ap

L'argomento che vorrei trattare è la mistagogia e la pedagogia liturgica di M. Mectilde, ovvero il modo che M. Mectilde suggeriva per vivere l'anno liturgico, con particolare riferimento al "proprio" del "tempo", cioè con qualche esempio a ciò che la liturgia celebra dall'avvento alla pentecoste. Poiché cuore della liturgia è l'Eucaristia, non potremo entrare nel discorso pratico della Madre prescindendo dalla comprensione dell'Eucaristia.

Se noi oggi trattassimo questo stesso tema della pedagogia liturgica a prescindere dal riferimento a un autore a noi lontano nel tempo qual è Madre Mectilde, punteremmo la nostra attenzione ugualmente sull'Eucaristia ma senza sottovalutarne la dimensione celebrativa, ovvero il fatto dell'assemblea cristiana, che si riunisce e celebra il mistero pasquale, cioè la morte e la risurrezione del Signore. Per noi infatti la liturgia, anche se non è l'equivalente della Messa – celebriamo ad es. la liturgia delle Ore - , ha senz'altro, come sua "fonte" e suo "culmine", l'Eucaristia celebrata. Noi però dobbiamo parlare di questa celebrazione del mistero pasquale collocandoci tre secoli fa. La fede rimane la stessa, il mistero pasquale è unico: "Cristo è lo stesso ieri, oggi e sempre" (Eb 13,8), ma la comprensione della fede muta: c'è un cammino della tradizione della Chiesa che prosegue di secolo in secolo e da questo deriva per es. la novità legata all'evento del Concilio Vaticano II. L'ottica eucaristica del sec. XVII non ha ad es. – come vedremo - la sensibilità celebrativa.

Ci sarà utile allora leggere testi dell'epistolario di M. Mectilde alla Duchessa di Orléans in cui emerge la comprensione dell'Eucaristia delle nostre due corrispondenti e del loro secolo. Il tema lo percorre tutto, per una serie di fattori, ne ricordo due: l'educazione che Margherita di Orléans aveva ricevuto e la centralità dell'adorazione nella spiritualità del tempo.

L'impegno di Caterina di Lorena per la riforma cattolica

Margherita era stata educata presso la zia Caterina di Lorena, "abbadessa che si era votata alla causa della Chiesa della Controriforma, di quella riforma di cui la Lorena diede l'esempio. Margherita fu profondamente segnata da Caterina. Questa, dal 1611 abbadessa di Remiremont di cui era coadiutrice dal 1609, avendo invano cercato di riformare il famoso Capitolo delle Dame nobili , fondò a Nancy l'abbazia benedettina di Notre- Dame de la Consolation. Aveva preso l'abito nel 1624 a Val-de Grâce ove si era imbevuta della riforma di Margherita d'Arbouze e entrò nel suo monastero nel 1625, conservando tuttavia il titolo abbaziale di Remiremont e prendendosi come coadiutrice¹ Margherita di Lorena. Avrebbe ottenuto nel 1631 di creare una nuova congregazione benedettina della Stretta osservanza"².

Ora la riforma di Caterina di Lorena fallirà perché non ebbe tempo per coltivarla : " è evidente che dal 1632, quando ottenne la Bolla, al 1633-34, quando fu obbligata a lasciare la sua Casa, questo

¹ Significa che, una volta divenuta adulta, qualora scegliesse di farsi monaca, a lei secondo i sistemi di successione in vigore sarebbe stato assegnato l'abbaziale.

² LI 9

albero non aveva potuto irrobustirsi a sufficienza per resistere alle tempeste che gli si abbattono contro”³.

Il matrimonio di Margherita (gennaio 1632) le aveva attirato l’opposizione del re di Francia, fratello dello sposo: era stato celebrato “nella chiesa del suo monastero, da Dom Albin, Priore dei religiosi riformati; e l’atto di nozze, con il contratto di matrimonio, furono lasciati presso di lei in giacenza, poiché bisognava che questo matrimonio fosse tenuto estremamente segreto, dal momento che era stato combinato senza il consenso del Re e di conseguenza c’era pericolo che fosse contrastato. Ma il segreto non poté essere così ben conservato da non giungere all’orecchio del Re”⁴. Margherita fuggì da Nancy assediata dalle truppe francesi il 28 agosto 1632: “Madame de Remiremont non abbandonò per il momento la città. Ma il Re, accompagnato dal Card. de Richelieu, suo primo ministro, venne di persona a Nancy dopo che S. A. di Lorena – per comporre il conflitto – mise la città nelle mani del re, come per deposito per un certo numero di anni. Il Cardinale si mise a cercare così seriamente le prove del matrimonio di Monsieur [=Gastone di Orléans, fratello di Luigi XIII] che venne a conoscere il nome del religioso che l’aveva celebrato e mandò per arrestarlo. Ma quegli riuscì a fuggire. Dopo questo atto di forza, Madame de Remiremont non si ritenne più sicura in casa sua, poiché era stata costretta a dichiarare il matrimonio, sapendo il re che ella era a conoscenza di quest’affare più di qualsiasi altro. E temendo che la si trattasse come prigioniera o che le sottraessero gli atti di cui era depositaria o forse che i soldati non venissero a dar fuoco al convento, fuggì una sera al calare della notte e passò alcuni giorni a Besançon, da dove si trasferì in Germania, dalla duchessa di Baviera sua sorella [... quindi trovò] rifugio presso l’arciduchessa di Innsbruck, sua nipote [...] Ma stanca di vivere in maniera così precaria e contraria alla sua professione, fece fare i passi opportuni a Corte perché si chiedesse al re di permetterle di ritirarsi nella sua abbazia di Remiremont, accordandole la neutralità per quel luogo e [...] le città dipendenti. [...] le fu accordato. Così tornò a Remiremont dove visse in pace fino al 1644 quando Madame la mandò a cercare per condividere con lei la gioia di vedersi riunita a Monsieur che aveva dichiarato pubblicamente il loro matrimonio”⁵.

A Nancy intanto il monastero entra in una fase di decadenza: non ci sono mezzi per la sussistenza, nessun nuovo ingresso, ma le superstiti mantengono viva l’adorazione eucaristica. Per questa loro fedeltà quando Margherita di Lorena avrà incontrato M. Mectilde e nel contesto della loro amicizia nascerà l’idea di rivitalizzare il monastero della zia, ormai morta, aggregando quel monastero alla fondazione di M. Mectilde, ecco che allora le monache metteranno in luce una serie di episodi che prefiguravano questo destino. Poté così scrivere l’archivista delle “figlie” di M. Mectilde:

“Quando [Caterina] fondò la sua Congregazione di riformati, voleva già intitolarla: la Congregazione del SS. Sacramento. Ma Dio che riservava questo titolo glorioso alla nostra non permise che avvenisse. Alcune circostanze le fecero cambiare avviso e la chiamò: la Congregazione dei riformati della Stretta osservanza. Ottenne di celebrare l’ufficio del SS. Sacramento tutti i giovedì che non fossero occupati dall’ufficio di dodici lezioni ; e si esponeva il SS. Sacramento dalla parte delle religiose, dove a questo scopo fece preparare una sede apposita con una grande vetro davanti in cui stava [esposto] tutto il giorno. Subito dopo il Vespro dalla Esaltazione della Croce a Quaresima si dava la benedizione al popolo; dopo compieta, da Quaresima all’ Esaltazione della Croce. Le religiose, durante questo tempo, a turno, per tutta la giornata , trascorrevano un’ora lì in adorazione, secondo il calendario fissato dall’abbadessa. E questa devozione è continuata per 35 anni fino al tempo in cui sono arrivate le nostre Madri, nonostante le guerre e altri inconvenienti della situazione precaria.

³ DH 258

⁴ DH 256

⁵ DH 257

[Caterina] fece fondere delle belle campane e fece mettere come iscrizione sulla più grande: «Lodato e adorato sia il SS. Sacramento al monastero della Consolation a Nancy». Ma questo non fu scoperto che per una circostanza straordinaria, poiché le religiose lo ignoravano completamente. Accadde che, nel tempo in cui più intensamente si parlava di inviare lì le nostre Madri, questa campana cadde dall'alto del campanile. [...avrebbe potuto] sfondare tutto ... invece [cadendo] ruppe solo una trave, che non era neanche grossa, e si fermò su di un soffitto di semplici assi, unite con dei chiodi, che non sembrava in grado di reggere i pesi i più lievi; ... sembrava che una mano invisibile la sostenesse. La cosa attirò tutte le persone della casa, che accorsero con gli operai incaricati di rimuoverla, e allora si lesse con stupore l'iscrizione; la campana si era fermata in questo modo, sembrava, proprio per farla leggere e come per invitare le nostre Madri a venire”⁶.

Poiché una riforma non si avvia se non ci sono convinzioni salde, un'ansia evangelizzatrice e una capacità non comune di comunicazione della fede in chi la propugna, possiamo immaginare che la zia avesse educato l'adolescente Margherita secondo una ardente pietà, facendole sperimentare il culto eucaristico solenne:

“ L'ostensorio per esporre il Santissimo Sacramento valeva più di 40 000 franchi del paese. [...] tutto d'oro, pesa 11 *marcs*, e tutta la raggiera è arricchita di diamanti, con una croce in cima, di notevole grandezza, i cui diamanti sono bellissimi. E per servire da nicchia di questo bell'ostensorio c'è un grande mantello ducale di argento cesellato, le cui pieghe e l'orlo sono impreziositi di diamanti, meno grossi però di quelli dell'ostensorio. Sopra il mantello si vede un pellicano d'oro, dalle ali coperte di diamanti, che squarcia il suo petto, tutto di rubini, con il suo becco per nutrire i suoi piccoli”⁷.

La centralità dell'adorazione nella spiritualità del Seicento.

Il Seicento francese è il secolo in cui l'Eucaristia è legata alla nozione di Presenza Reale. Com'è noto, secondo la teologia codificata dal Concilio di Trento, sull'Eucaristia possiamo riflettere da due punti di vista: come Presenza Reale del Signore e come Sacrificio. Il Seicento è il secolo in cui nella pietà popolare e nei gesti visibili di tutta la Chiesa ciò che emerge è il dato della Presenza Reale e della adorazione. Il concetto dell'adorazione però non era di per sé legato solo al culto dell'Eucaristia. Era legato a una visione complessiva della vita e della fede. E questa era, a sua volta, relativa al concetto di «religione». Ce la illustrano alcuni “spirituali” che hanno lasciato monumenti letterari ricchi di filosofia e teologia, fonti patristiche: il Card. de Bérulle, ma anche tutta una serie di discepoli, apostoli e missionari, che in qualche modo ne assumono la lezione e che lasciano la loro testimonianza attraverso tutto il Seicento. L'adorazione, nell'amore e nel rispetto, è l'atto simbolico della virtù di religione, che incarna il riconoscimento di Dio Creatore e informa di sé sia la Cristologia che – diremmo noi - l'antropologia teologica. Vediamo qualche affermazione caratteristica.

“L'uomo si spiega come dipendenza radicale da Dio”⁸; la sua gioia, “volere che Dio sia Dio per me, in pienezza. La ... legge fondamentale, essenziale è tendere a Dio o in altri termini amare che Dio sia Dio”⁹.

Il discorso su Dio può legittimamente muovere e contemplare in prima battuta quello che Dio ha fatto per noi: ma l'uomo del Seicento, che pur aveva un bisogno enorme di salvezza come noi e come sempre avrà ogni uomo, non si dimenticava mai di tematizzare questo senso dell'assoluto di Dio che vale per se stesso. Dio è il principio ma anche il fine di tutto; Dio è da amare e riverire per se stesso. In una prospettiva di questo genere l'uomo è colui che adora, nel senso che si apre verso

⁶ DH 278 s.

⁷ DH 258 s.

⁸ MARCEL DENIS, *La spiritualité victimale en France. Ses sources et son développement au 19 siècle*, Centre Général d'Etudes SCJ, Roma, 1981, 2

⁹ M. DENIS, *La spiritualité victimale*, 3

l'assoluto e in questa disposizione rimane, ad ammirare la grandezza divina e ad accogliere ciò che da Dio gli è donato.

Per ciò che riguarda la comprensione di Gesù Cristo, si guarda a Lui nel seno della Trinità e si conclude che quel Dio, che ha fatto il mondo e che sostiene in vita ogni cosa, è Colui che ha trovato il modo di colmare l'enorme distanza che c'è tra la propria Vita divina e l'uomo grazie al mistero d'amore incomprensibile dell'Incarnazione del Verbo. Ci si interessa dei misteri della vita di Cristo (= Cristo che nasce, che va nel deserto, che predica, che fa i miracoli, che muore, risorge, sale al cielo...) ma tutto questo è sempre considerato sullo sfondo del mistero del Verbo di Dio che si fa carne, del mistero cioè dell'infinito di Dio che, rimanendo se stesso, assume in sé una natura umana per cui succede ciò che all'uomo pareva impossibile: mentre l'uomo creato può vivere la sua adorazione verso Dio soltanto in maniera frammentaria, ecco che la natura umana del Verbo, che sussiste nel Verbo stesso, perché l'umanità di Cristo entra nella trinità, rende possibile che Uno, per disposizione e per stato, viva questa adorazione di Dio suo Padre. Per "disposizione" e per "stato": Gesù vuole adorare il Padre e quindi in tutta la sua vita liberamente decide di mettere la sua gioia che Dio sia Dio, che suo Padre sia suo Padre ecc.; e d'altra parte questi suoi atteggiamenti –che sono voluti e decisi - entrano a costituire una condizione permanente (quindi uno "stato") che non sottrae nulla alla sua responsabilità e libertà ma che certo permette al Cristo di partecipare alla salvezza che viene dal Padre in una maniera singolare.

Il credente del Seicento quindi quando pensa alla sua fede pensa a questo mistero di Dio trinitario che è all'origine della sua stessa esistenza: egli non riesce a concepire la sua vita se non come un ritorno a Dio; ritorno che avviene per la partecipazione a quella vita divina che ha toccato in una maniera singolare l'umanità nella persona del Verbo Incarnato. Manca però – si potrebbe dire - un anello a questa catena che unisce il Cielo e la terra. L'uomo intuisce che la sua salvezza è entrare in questo legame sostanziale tra Dio e l'uomo in Cristo : ma come? Per l'Eucaristia, nell'Eucaristia. Nella sequenza Trinità - Incarnazione - Eucaristia l'uomo identifica la traiettoria dei misteri attraverso cui egli può rivivere – per grazia – quella avventura meravigliosa che compie la sua creaturalità in maniera libera e responsabile secondo il piano di Dio.

In sintesi:

“Per Bérulle e i suoi discepoli la virtù di religione è essenziale... l'universo è per la gloria di Dio, la creazione dell'uomo è vista come una «consacrazione» che Dio ha fatto del nostro essere a se stesso: “Egli ci forma, egli ci offre a se stesso”. Da qui il movimento naturale di ritorno dell'uomo a Dio, movimento intralciato dal peccato, ma guarito e rinnovato dalla grazia. La virtù di religione conduce l'uomo a fare omaggio della propria vita a Dio nell'adorazione, ma anche nella conformità di questa vita alla volontà del suo Creatore. ... La totale adorazione, la lode perfetta appartengono unicamente al Figlio fatto uomo lo fa nella sua preghiera, nella sua offerta (Ebr 10, 5: «Entrando nel mondo ... ecco io vengo, o Dio, per fare la tua volontà»); lo fa ancor più visibilmente nel suo sacrificio.

“Gesù Cristo nel Sacramento è l'ostia del genere umano, ostia di lode e di adorazione. L'uomo ha bisogno di questa ostia per adorare e lodare Dio, come pure ha bisogno [per il peccato] di un'ostia (=vittima) di redenzione” (Bérulle, *Pièce 6 sur l'Oratoire*)”¹⁰.

Tutto questo si riflette praticamente nel modo in cui l'uomo del Seicento partecipa alla Messa, perché quella teologia e quella spiritualità guidano i sacerdoti, i missionari educatori del popolo di Dio.

“Perché si possa comprendere e imitare la “religione” di Gesù nel santissimo Sacramento, Olier fa comporre dal pittore Charles Le Brun un'immagine del tutto nuova ...

Gesù nel Santissimo Sacramento, incisione di Claude Mellan, su disegni del pittore Le Brun; versi di J-J Olier (Bibl. Nat., ufficio delle stampe)

¹⁰ Cf. I. NOYE, *Qualche accento nella devozione al SS. Sacramento del secolo XVII in Francia, specialmente nell'Olier e in M. Mectilde*, «Ora et labora» 50 (1995), 108 ss, qui 110

Riconoscete in questi raggi
Le sante occupazioni
Di Gesù Cristo in questo mistero,
Che vuole vivere in questo sacramento
Come supplemento unico
Dei nostri doveri verso il Padre suo.

Unitevi a Gesù Cristo
E consegnatevi a quello Spirito
Che lo consuma in queste fiamme
E lo rende totalmente religioso
Di Dio, Padre suo, nei cieli
Sui nostri altari e nelle anime nostre.

Così in questo luogo voi restituirete
Tutto ciò che si può offrire a Dio
In amore, onore, lodi
Entrando in questo modo nell'unità
Dei voti che per tutta l'eternità
Gli rendono i santi e gli angeli.

Jean-Jacques Olier

[da: ALAIN TALLON, *La Compagnie du Saint Sacrement (1629 - 1667)*, Edition du Cerf, Paris 1990, 80. 82]

... il sacrificio offerto da Gesù al Padre non è rappresentato qui dalla morte in croce ... la scuola berulliana è attenta in modo speciale agli «stati», a quanto c'è di durevole e infinitamente presente nelle azioni o nei misteri di Gesù. E il Cristo stesso ha voluto l'Eucaristia per perpetuare l'atto del suo unico sacrificio; si è messo da sé nello stato sacramentale sotto le specie del pane consacrato. Perciò l'ostia rappresenta contemporaneamente l'unico sacrificio e la continua presenza. ... Agnello «come immolato» (Apoc 5, 6) ... l'essenziale concerne il Padre e il Figlio; non c'è folla per adorare il SS. Sacramento, **non assemblea di Chiesa. L'Eucaristia apre il cielo**, gli angeli, che si scorgono appena, intravedono e adorano, uscendo appena dalla nube del mistero. Due figure soltanto per contemplare e raccogliere, in pari tempo, i frutti dell'Eucaristia: Maria e san Giovanni, come spesso sono rappresentati ai due lati della Croce. Maria, che ha dato la sua carne al Figlio di Dio ("Ave verum corpus natum de Maria Virgine"), e l'apostolo Giovanni che rappresenta la Chiesa, o più particolarmente il sacerdote, ministro dell'Eucaristia"¹¹.

In particolare: il Figlio è rappresentato con l'immagine di un Agnello «come immolato». Ora, la fede cattolica, come annuncia il Concilio di Trento con un pronunciamento che rimane pietra miliare in eterno, afferma che l'Eucaristia in quanto sacrificio di Cristo è ripresentazione del sacrificio della Croce. Ma il Seicento, mentre afferma la verità di fede della Croce, e vuole indicare una maniera di entrare in questo mistero, non ama mettere in rilievo la Croce nel senso dell'umanità di Cristo lacerata e crocifissa, ma il mistero di Lui visto con gli occhi della rivelazione finale, come illustrato dalla Apocalisse: Gesù Agnello glorioso e, insieme, sgozzato. Tutto lo spazio dell'economia salvifica quindi si svolge tra il Padre e il Figlio, in virtù del suo voler essere continuamente offerto al Padre, con lo sguardo rivolto al Padre, per fare la volontà del Padre e perché lì egli trova la realizzazione di sé. Tant'è che Olier descrive 14 "occupazioni" che incarnano quell' "omaggio" in cui sostanzialmente si raccoglie il rapporto dell'anima di Cristo Verbo Incarnato con il Padre¹².

Il ruolo dei credenti è quello di coloro che sono inseriti in questo mistero inaudito che si svolge tra il Cristo e il Padre per raccogliergli "gli effetti di grazia", i frutti di salvezza. L'interesse si incentra sull'anima del credente - vd. Giovanni Battista - che riceve nella sua anima "gli effetti" del mistero di grazia che si svolge tra Cristo e il Padre.

L'adorazione nella celebrazione, ieri ed oggi.

Che cosa c'è di diverso tra il pensare e il dire di allora e di oggi a proposito dell'adorazione? La diversità sta nel peso che questa assume all'interno della celebrazione. La celebrazione in quest'ottica è, sì, una azione – il Vaticano II ha detto che la celebrazione è "azione sacra in quanto opera di Cristo sacerdote e del suo corpo che è la Chiesa" (cf LG 7) - in cui l'adorazione sembra essere il suo culmine, sembra essere ciò in cui l'azione si risolve. Ciò che si svolge tra il Figlio e il Padre – lo si crede - è un'economia di salvezza storica ma, certo, quello che conta è la maniera con cui la persona si fa coinvolgere in questi eventi ripresentati. Ora, è innegabile che, senza questo coinvolgimento, non si entra nel mistero di Dio. L'adorazione richiede la messa in atto delle potenze naturali e teologali (la fede e speranza) dell'uomo, a partire dalla sua libertà e dal suo amore. Per questo anche oggi il magistero della Chiesa continua a rivolgere un invito analogo, auspicando che la liturgia sia come « movimento statico ».

Tolgo, materialmente, l'espressione, da intendere nel significato praticabile per tutti in quanto cristiani, da una serie di meditazioni sul Vaticano II, per i laici dei Consigli pastorali, tenute dal nostro Arcivescovo 15 anni fa (1985).

“ In quale modo la Chiesa prega? *Come Cristo, trasfigurandosi.*

¹¹ Cf. I. NOYE, *Qualche accento*, 113.

¹² Eccone l'elenco: 1. Annientamento (= di fronte a Dio, Gesù come uomo è in dipendenza totale); 2. Penitenza (= Gesù porta il peccato dei suoi fratelli); 3 - 9. Atti e disposizioni personali di Gesù (= Adorazione – Amore – Lode - Ringraziamento – Preghiere – Voti - Sacrificio; 10 -13. Oblazione, immolazione, consumazione, comunione (= le 4 fasi del sacrificio di Condren) (N. B.: comunione = comunione della vittima con la divinità) ; 14. Doveri a noi sconosciuti (cf I. NOYE, *Qualche accento*, 109-110).

Quando la Chiesa prega, soprattutto quando prega in comunità visibile, ad esempio nell'Eucaristia, esce fuori dalla figura e dall'aspetto quotidiano della vita. Pregando, essa compie un'azione che non è sul piano di altre, non equivale a riunirsi per recitare insieme delle belle formule o per cantare o per ascoltare interessanti parole; si tratta piuttosto di un'estasi, di una trasfigurazione, di un uscire da sé, di un dimenticarsi.

Una liturgia è povera se non è, in qualche maniera, estatica. Per questo, anche visibilmente la Chiesa vuole mostrare che quando prega compie un atto diverso da tanti altri: il prete indossa i paramenti sacri, l'altare è ben preparato, si fa uso dell'incenso, ecc. Sta vivendo un mistero divino, stiamo entrando nella sfera del divino, *con e come* Cristo.

Quante volte sperimento la gioia di sentire, durante una celebrazione liturgica, che la gente giunge a dimenticarsi di sé, persino del proposito di voler fare a tutti i costi « una bella liturgia » e comincia a perdersi in Dio, nel Crocifisso, nel mistero indicibile della Trinità, lasciandosi afferrare, attraverso i segni, dalla Presenza divina! Ma quante volte, invece, durante una celebrazione, provo l'impressione quasi fisica che la gente è preoccupata di sé, o privatamente o come gruppo, che la gente è divisa, non riesce a decollare e la preghiera ricade su se stessa!

La preghiera della Chiesa è dunque una forma di estasi, di trasfigurazione, e i simboli liturgici - paramenti, gesti, parole - aiutano a vivere l'esperienza del divino.

(...) per vedere con chiarezza le realtà della vita occorre salire in alto. Chi, infatti, non sale sulla torre di controllo non può capire il movimento della pista di un aeroporto!

Il movimento estatico a cui ci porta la liturgia, a cui ci attrae Cristo crocifisso, Cristo eucaristico, è garanzia di sanità nel quotidiano, è capacità di valutare le cose nella maniera giusta, di dare importanza a ciò che ha importanza. Vivere un momento di dimenticanza di sé, di ingresso nel fuoco di Dio ci aiuta ad acquisire il punto di vista di Dio, di Cristo.

La trasfigurazione della Chiesa in preghiera non è dunque alienazione ma è un entrare nella verità delle cose e contemplarle con lo sguardo di Dio¹³.

E' un richiamo che permane nel magistero del nostro Arcivescovo, che ha trovato canonizzazione giuridica nelle dichiarazioni del Sinodo diocesano 47° ma – è impossibile non notarlo - assieme a quello per l'ascolto e la comprensione delle scritture e la corresponsabilità¹⁴. Non per nulla l'invito a trasfigurarsi nella liturgia era rivolto a un'assemblea di laici impegnati nei Consigli pastorali, organismi propri della riforma ecclesiale successiva al Vaticano II. C'è oggi un'idea di Chiesa diversissima da quella viva tre secoli fa: allora era sufficiente indicare l'apostolo Giovanni per spiegare la figura cristiana di ogni membro del popolo di Dio. Allora l'ascolto della Parola era dato per presupposto nel senso che era ritenuto sufficiente conoscere il contenuto della Parola secondo la formazione catechistica del Concilio di Trento; oggi si reputa urgente invece entrare nella mentalità di Cristo non solo per quanto riguarda i suoi rapporti con il Padre ma anche per quanto riguarda i suoi rapporti con gli uomini – così come emergono da tante pagine evangeliche e scritturistiche. Oggi si ritiene necessaria un'assemblea liturgica che metta in luce i ministeri vivi in lei quale assemblea ecclesiale e si ritiene non solo opportuno, ma necessario, occuparsi del modo pratico di relazionarsi all'interno di essa, fino al punto che quell'alato richiamo del Cardinale è dallo stesso sminuzzato in un richiamo all'attenzione reciproca tra le varie componenti dell'assemblea. Ma non era forse questa l'attenzione di Paolo Apostolo, che rimprovera proprio la prima comunità di Corinto perché in essa non ci si aspetta a vicenda quando si celebra (cf 1Cor 11, 17-34)? L'azione liturgica richiede la massima attenzione a ciò che si è davanti a Dio – l'attenzione sul proprio nulla

¹³ C. M. MARTINI, *Parole sulla Chiesa*, Centro Ambrosiano, Milano 1986, 16-18 passim (dal cap. 1, *La Chiesa in preghiera*)

¹⁴ Cf Sinodo 47°, n. 53, "L'assemblea dei fedeli, soggetto attivo della celebrazione liturgica", pp. 95-96; n. 54 "Partecipazione ai ministeri", pp. 96-97; n. 90 "Il progetto di formazione liturgica", p. 133

ad es., come dice spesso M. Mectilde – ma anche l’attenzione pratico-pratica a chi è presente con noi¹⁵.

In che senso allora possiamo rifarci ai testi di M. Mectilde e trarne una pedagogia per noi? Sono note di pedagogia per vivere la dimensione adorante della partecipazione liturgica, che non dobbiamo considerare come qualcosa di opzionale, che dobbiamo credere essere parte integrante al nostro partecipare alla celebrazione liturgica, impegnandoci però nello stesso tempo in quell’attenzione all’umano che rappresenta il guadagno del nostro tempo e il segno della considerazione che la Chiesa odierna tributa verso ciò che di buono esiste nel mondo.

In altre parole. M. Mectilde viveva la liturgia come “movimento estatico” (= adorante) ma non possiamo pretendere di trovare in lei l’apprezzamento la ritualità del memoriale eucaristico in cui la parola e il gesto esprimono un significato, la dialogicità dell’alleanza che Dio dona al suo popolo di vivere in Cristo, per cui i fedeli sono costituiti interlocutori e commensali”¹⁶.

Il secolo di Madre Mectilde, invece, presenta una celebrazione della Messa in cui alla parola è sottratto, non intenzionalmente ma di fatto, il suo valore di interpellanza, il suo valore dialogico, di dialogo degli uomini con Dio e degli uomini tra di loro e insieme con Dio: “[vige] uno strano uso ...quello che impone al sacerdote e ai suoi assistenti di leggere per conto proprio le parti della Messa che vengono cantate. ...Di fatto, il celebrante celebra da solo; il coro o le risposte dei fedeli sono un ornamento esteriore che non entra nella celebrazione ma svolge un ruolo artistico di cui si può fare a meno, la Messa letta essendo in ogni caso assicurata dal sacerdote.

¹⁵ E’ utile ritornare al proseguimento dell’esortazione del Card. Martini citata sopra: “... noi che siamo fragili, appesantiti da mille preoccupazioni, distrazioni e frivolezze, come possiamo fare?

(1) La preghiera stessa è riconoscimento della nostra fragilità e confessione a Dio della nostra incapacità; Gesù, pur non avendo peccato, ha voluto rendersi solidale con la nostra povertà e pregare con umiltà, accoratezza e lacrime. La liturgia è ricca di parole accorate, di compunzione e di dolore.

(2) La Chiesa inserisce la nostra povertà di preghiera in Cristo. E’ lui che ci raggiunge e ci assume quando noi siamo in preghiera con la Chiesa. E’ la sua croce che ci attrae nel suo mistero di adorazione e di offerta, facendo di noi una sola cosa con lui. « In realtà - dice la *Sacrosanctum Concilium* - in quest’opera così grande... Cristo associa sempre a sé la Chiesa, sua sposa amatissima... Egli è presente nel sacrificio della Messa... è presente con la sua virtù nei Sacramenti... è presente nella sua parola... è presente quando la Chiesa prega e loda... è sempre presente nella Chiesa ». Cristo, assumendoci in sé, ci fa uscire dalla prigione della nostra mediocrità e ci fa entrare nella larghezza divina di vedute del suo cuore.

[Domande per noi]

Che cosa impedisce questo momento estatico della nostra preghiera personale e della nostra preghiera comune in chiesa, in parrocchia, durante la Messa e in altre celebrazioni liturgiche? Quali sono i ritardi, le negligenze, le freddezze? Forse ritardi nell’entrare in chiesa per la Messa. Quando in una liturgia si sente continuamente lo scalpiccio di chi giunge in ritardo, il momento estatico si sbriciola nell’attenzione a chi viene, a chi arriva, a chi non trova posto, a chi spinge avanti! La preghiera liturgica suppone una grande collaborazione da parte di tutti e bisogna sforzarsi di ottenerla.

O forse ci sono negligenze nel gruppo liturgico, nei cantori.

Qual è lo spirito penitenziale nella mia preghiera personale? Pensiamo a Cristo che prega *con lacrime*”.

¹⁶ Cf C: M: MARTINI, Lett. past. 1999-2000: “*Quale Bellezza salverà il mondo?*”, 41-43:

“Fare esperienza della Bellezza che salva significa anzitutto vivere il cammino della fede, specialmente nella preghiera personale e liturgica vissuta come preghiera in Dio, nello Spirito, per il Figlio, andando al Padre e tutto da Lui ricevendo nella pace. E’ l’esperienza del riconoscersi amati e salvati, perdutoamente affidati al Dio vivo, nascosti con Cristo nelle relazioni d’amore della Trinità .

La Bellezza della carità divina – una volta sperimentata nel profondo del cuore – non può non condurre al superamento dell’individualismo, purtroppo così diffuso anche fra i cristiani. Veniamo a riscoprire il valore del “noi” nella nostra vita, tanto a livello di comunità ecclesiale quanto nelle singole comunità familiari e in tutte le forme di cui, come credenti, ci troviamo a vivere la relazione con gli altri.

(...) Essa dovrà risplendere anche nella liturgia. Quanto è importante una celebrazione liturgica che nei tempi, nei gesti, nelle parole e negli arredi riflette qualcosa della Bellezza del mistero di Dio! Dopo aver compiuto ciò che il Signore Gesù ha comandato agli Apostoli di ripetere “in memoria di Lui” , gli occhi della fede si aprono come quelli dei discepoli di Emmaus e confessiamo con stupore e gratitudine il “mistero delle pietà” (cf 1Tim 3, 16). La Bellezza si svela nel mistero di Cristo culminante nella Pasqua: la celebrazione eucaristica ne costituisce il memoriale. L’esigenza del celebrare bene si radica in queste convinzioni. I ritmi di parola, silenzio, canto, musica, azione nello svolgersi del rito liturgico contribuiscono a questa esperienza spirituale”

Si moltiplicano gli stessi gesti con le stesse parole: è il caso, p.e. , del *Dominus vobiscum*, che entra diverse volte e talvolta inutilmente.

Rileviamo anche l'assenza del significato dei gesti. Le rubriche generali del Messale del 1570 prescrivono al celebrante di aprire le braccia all'altezza delle spalle e non più distanti dalla larghezza delle spalle stesse, e di abbassare gli occhi e la testa dicendo : *Dominus vobiscum*. Questa parola è in tal modo ridotta a monologo che non si rivolge a nessuno, e il gesto resta identico se si celebra davanti a un grande assemblea in un'aula ampia o in una piccola cappella davanti a poche persone. La celebrazione è così impersonale; è soprattutto celebrazione isolata del sacerdote che celebra per conto suo¹⁷.

Se storicamente nel Messale, e quindi nella pratica della celebrazione eucaristica, questa "mancanza assoluta di senso dell'assemblea ... dimenticanza dei fedeli, per cui non è prevista nessuna rubrica" ha una spiegazione "in rapporto alle circostanze di luogo e di tempo"¹⁸ in cui nasce il Messale del 1570 – adattamento di quello del 1474, che era proprio della Curia romana¹⁹ - , va anche detto che la stessa pratica era supportata da una mentalità giuridica, poiché la liturgia era vista come "«essenzialmente ... il complesso delle cerimonie del culto pubblico della Chiesa e delle leggi ecclesiastiche che lo regolano». La dottrina scolastica insegna ... che il culto è un atto della virtù di religione; quindi «a differenza delle virtù teologali: fede, speranza e carità, non ha come fine immediato Dio stesso, bensì unicamente gli atti culturali, ad es. l'inginocchiarsi, l'incensazione...» (E.-J. Lengeling)"²⁰.

Al Messale poi era legato un lezionario povero²¹.

M. Mectilde non si farà fermare da questa situazione e – come vedremo – apprezzerà la parola di Dio proclamata nelle feste liturgiche con la stessa riverenza dovuta alla mensa del corpo eucaristico. Ma, ugualmente, mi sembrerebbe che a noi sia richiesto di ricorrere a lei con la consapevolezza della distanza epocale: perché il nostro ricorso alle fonti della tradizione sia autentico oggi, obbedendo allo stesso Spirito che guidava la Chiesa allora e continua a guidarla nei secoli.

La mistagogia di M. Mectilde per il tempo di Avvento e di Natale.

Fatte tutte le necessarie premesse, chiediamo a M. Mectilde di istruirci circa il celebrare con consapevolezza nel tempo di Avvento e di Natale: come dobbiamo vivere la celebrazione eucaristica, come partecipare alla ripresentazione sacramentale del mistero pasquale di Cristo, che ci colma della sua grazia, di modo che il mistero del tempo liturgico sia per noi un cammino di fede? Come fare perché l' Avvento e il Natale di ogni anno non siano formalità meramente esteriori? E' possibile che ogni anno essi siano per noi una novità, non solo perché noi siamo cambiati, ma perché davvero ci è data una occasione inedita di grazia, di conoscenza del Signore, il cui mistero è inesauribile?

Si vive il momento dell'Avvento secondo come si guarda il momento del Natale. Che cos'era dunque per M. Mectilde il Natale? La contemplazione del Verbo Incarnato: finalmente l'assoluto di Dio si consegnava agli uomini per attirarli nella vita divina. E' istruttiva per noi una lettera sul mistero del *giorno* di Natale e vedremo che le disposizioni raccomandate per celebrarlo si dilatano , con qualche connotazione aggiuntiva, per la celebrazione del tempo di Natale; ma saranno simili quelle raccomandate anche per il tempo dell'Avvento.

"Per la festa di Natale" (=LI 25s):

*"...mi hanno detto che state male. Ne sono addolorata e doppiamente toccata, a causa della devozione di questa notte in cui non potrete **assistere [alla Messa]**; cosa che vi mortificherà ancora*

¹⁷ A. NOCENT, *La Messa prima e dopo San Pio V*, Casale Monferrato (AL), Marietti, 1985, 47-48

¹⁸ A. NOCENT, *La Messa*, 50

¹⁹ A. NOCENT, *La Messa*, 42

²⁰ B. BAROFFIO, *Liturgia e esperienza di Dio. Riflessioni liturgico-pastorali* in AA. VV., *Liturgia soglia*, 17-38 : 31

²¹ Si tratta del lezionario di Murbach, della fine del sec. VIII: cf A. NOCENT, *La Messa*, 43 e ivi, nota 1.

di più dal momento che siete solita fare allora la santa Comunione, attraverso cui la vostra anima partecipa alla grazia e alla santità del mistero ineffabile della nascita del Figlio di Dio nella nostra carne". "Assistere alla Messa": noi diciamo: "partecipiamo alla Messa: allora, invece il sacerdote celebrava come se fosse solo perché l'assemblea faceva altro, nel senso che seguiva proprie riflessioni pie secondo cui si collegavano i momenti del rito alla passione e morte di Gesù. L'apice dell' "assistere alla Messa" in quanto rito drammatico del Calvario si raggiungeva nella elevazione delle specie consacrate.

M. Mectilde interviene, chiedendo alla Duchessa che il suo assistere alla Messa non fosse secondo una mentalità allegorica – quella per di più condivisa dai contemporanei²² e che in altri casi dimostra di conoscere e non contesta che le sue "figlie" usino - di entrare in un movimento di adorazione "come" quello che intercorre tra il Cristo e il Padre. Il Cristo è lì immolato sulla croce, ma noi celebriamo questo evento nel giorno di Natale. E' una grazia il mistero del tempo cronologico attraversato dal ripresentarsi dei misteri di Gesù. Per questo

"...Fate, per favore, come santa Teresa: non vedete che Gesù e voi in questa follia d' amore, essendo verità di fede che il mistero è unicamente per voi anche se applicato contemporaneamente ad altri. Se vi considerate come l'oggetto dell'amore e della misericordia di un Dio, che l'ha fatto discendere dal cielo in terra per donarsi totalmente a voi e attirarvi completamente a sé, sentirete il vostro cuore talmente animato da una umile riconoscenza e un desiderio sincero di restituirvi completamente a lui che, quasi senza accorgervene, si opererà un incendio divino, che vi tirerà fuori da voi stessa, vi brucerà senza pensarci. Oh, Madame, come sarà felice l'anima vostra se brucia di questo fuoco sacro! State ben attenta a non lasciarlo spegnere" (ib).

La Madre vuol dire: c'è un mistero del giorno di Natale, che è l'amore e la misericordia di Dio nel figlio dato tutto e solo per voi. Dato per tutti ma dato tutto a voi. Perché riflettere su questo aspetto della verità di fede dell'Incarnazione? Quello che conta nella vita cristiana è entrare in una logica di amore verso Dio e verso i fratelli; ma perché questo avvenga, bisogna accorgersi che l'amore è dato a noi. Se ciò accade, è impossibile che di fronte a un Dono tale non si provino riconoscenza e bisogno di "restituzione di sé". Perché "restituzione"? Come dicevo all'inizio, il cristiano del Seicento più di noi sapeva uscire da una logica utilitaristica perché la logica della fede gli appariva come la linea di senso della creazione e della storia, concepita come un venire da Dio e a Lui tornare. Qual è il frutto di questa disposizione di riconoscenza che si manifesta nel consegnare sé a Dio? Un atto di amore pieno: uscendo da me per entrare nel piano di Dio mi metto nella condizione di uscire da me per aprirmi anche verso gli altri, perché sperimento l'amore non come un'emozione sentimentale ma – come dice il vangelo – un amore che fa le opere della fede.

²² L'allegorismo dei riti dipendeva da "una teologia non viziata da errore ,ma [che] ha i suoi punti di vista e i suoi modi di spiegare, che non sono necessariamente i nostri, dato che non impegnano la fede.

(...) la Messa consiste nell'offerta del sacrificio di Cristo: posizione evidentemente esatta. Ciò non significa però che la Messa debba contenere gli elementi che direttamente rappresentano il sacrificio della croce e il Calvario. La Messa ripete il rito della Cena nella quale Cristo ha voluto rendere attuale il suo mistero di salvezza, ma non è direttamente rappresentazione del Calvario. Questo è invece ciò che vogliono sottolineare gli allegoristi (...) Questo modo di spiegare la liturgia della Messa non poteva che trovare grande ascolto da parte di un popolo semplice e le cui conoscenze bibliche e generalmente religiose non arrivavano a un livello troppo alto. Tutte le preghiere sono collegate a un determinato momento della Passione di Cristo; le braccia distese del sacerdote, l'imposizione delle mani, che non è più intesa come il gesto classico dell'intervento dello Spirito Santo ma come l'imposizione dei peccati del mondo sulla vittima. (...) simbolismo immaginativo, come lavarsi le mani, riferito al gesto di Pilato. O l'andare e venire del sacerdote che simbolizza Gesù che va da Erode a Pilato (...) il metodo di Amalario [IX secolo] fu condannato al sinodo di Quiercy (838). Nondimeno le sue opinioni entrano nella mentalità (...) La Messa continua ad essere amata in ciò che può avere di drammatico nei suoi gesti e certi riti, introdotti verso la fine del Medio Evo in conformità con questo punto di vista, si ritroveranno tanto nel Messale del 1474 che in quello del 1570. I segni di croce durante il Canone, ma anche in diversi altri momenti della celebrazione, il bacio di certi oggetti, le braccia distese, i ripetuti inchini, tutto ciò si collega a questa particolare concezione della Messa. La partecipazione dei fedeli restava d'altronde molto passiva: si trattava per loro di vedere e di ascoltare": A. NOCENT, *La Messa*, 46-47

La Madre insiste: si tratta di vivere così il giorno di Natale ma non solo quel giorno. State ben attenta che questo movimento spirituale verso il Signore non si interrompa. Nel mistero di Cristo si entra, sì, tramite la celebrazione, ma la vita cristiana non si esaurisce in chiesa, si compie nel “sacrificio spirituale” della vita. Lo scambio d’amore con Dio, vissuto durante la celebrazione, deve dilatarsi nella vita:

“Conservatelo [questo fuoco = lo Spirito Santo, l’ Amore di Dio in noi; cf Rm 5, 5] con una santa e profonda umiltà, poiché vi assicuro che più voi vi abbasserete, più Dio si avvicinerà a voi, e non si può credere quanto Dio si comunichi alle anime annientate. Oh! Se avessimo il coraggio di abbandonarci a Gesù come un suo dominio, farebbe grande cose in noi, ma non restiamo in un santo abbandono, nella fede. Vogliamo fare tutto, conoscere tutto e sentire tutto; invece l’anima annientata dimora in Dio, diviene un solo spirito con Lui. Cercate, Madame, di fare la comunione per ricevere questa grazia”(ib.).

In forza del dono che ci viene da Dio nel sacramento della Chiesa ma accolto nelle disposizioni di umiltà , abbandono, “annientamento” (= assenso alla grazia di unione: non bado a me, per badare a Te, Signore , che vivi in me), il dono di un giorno diviene il dono che informa di sé il tempo.

“Restituitevi a Gesù che nasce. Voi siete il suo possedimento, egli è il vostro re e il vostro sovrano, non rifiutategli gli omaggi né [gli atti di] sottomissione: promettetegli una fedeltà rinnovata nel dipendere dalla sua guida e non desistete mai dal fare quello che credete che egli vuole da voi” (ib).

“Voi siete il suo possedimento, egli è il vostro re e il vostro sovrano”: è un modo di dire che riflette anche la società del tempo, ma sotto la penna di M. Mectilde esso riveste dei contenuti che discendono solo dalla rivelazione:

“Esultiamo di gioia per la venuta del Verbo eterno rivestito della nostra carne; prepariamoci a riceverlo e a dargli un potere assoluto su di noi. Egli viene per regnare e il suo regno non deve avere fine né limiti: non gliene mettiamo da parte nostra! Che felicità essere i sudditi di un re che per i suoi sudditi dà la sua vita e li associa alla sua gloria! Ma quanto più egli ci rende suoi figli e ci comunica le sue sante disposizioni, meriti, perfezioni e misteri – soprattutto la sua vita divina -, tanto più noi siamo obbligati a corrispondergli. Quali doni e quali favori! Un’anima che li rifiutasse o che non volesse abbandonarsi tutta a lui, sarebbe proprio schizzinosa. Diamogli tutto per tutto” (“Sui desideri di Gesù. Per il santo tempo dell’ Avvento”, LI 19),

Il dono, grande e inimmaginabile, viene prima della “restituzione”. L’immagine umana del re che esercita un potere sui sudditi è “esplosa”: è solo usata per indicare la sublimità e la munificenza di ciò che viene dato. Rimane certo l’ottica di “restituzione” perché il dono gratuito non vuol dire dono irrilevante, che si può disprezzare, come accade facilmente nella nostra civiltà di oggi in cui “tutto è dovuto e il dono perde il suo carattere meraviglioso di sorpresa”. D’altra parte la “restituzione” di sé non è “uno sforzo supplementare di ascesi” ma l’emergere della verità della propria radicale dipendenza, che non è asservimento perché si inserisce nel “riconoscimento permanente del dono”²³. La “restituzione” diventa allora, dall’interno, non una dichiarazione formale e momentanea ma il progetto di vita evangelico: si promette fedeltà dialogica all’alleanza con il Signore (cf sopra, “Per la festa di Natale” : “... fare quello che credete egli vuole da voi”), nella convinzione che si è discepoli e lo si vuole incrementare.

²³ Cf le considerazioni attorno all’opera di A. MANARANCHE, *Pour nous, les hommes* in ALBERTO COZZI, *Il dono e la mediazione. Ricognizione di temi soteriologici in area francese*, «La Scuola Cattolica» 128 (2000), n. 1, 149-208: 158

Le disposizioni di umiltà, abbandono, assenso alla grazia di unione che “annienta” vengono ribadite quali atteggiamenti che fanno vivere il *tempo* di Natale, con un riferimento alla Madonna espresso in maniera tipicamente meclildiana:

“Gustate la soavità di un Dio annientato nel seno verginale della sua Madre benedetta. Attaccatevi ai suoi piedi e non lasciateli. Entrate nelle disposizioni del suo santissimo Cuore:

[disposizione] d’abbassamento molto profondo davanti a questa grandezza infinita, inabissata e come perduta, davanti al niente e all’infermità della natura umana;

[disposizione] di riconoscenza per il suo amore [di Gesù] che l’ha ridotto in questo stato per sollevarci dalla nostra miseria e aprirci il paradiso,

(...) supplicatela che vi faccia la grazia di entrare nelle disposizioni che dovete avere per partecipare alle grazie che il rinnovarsi dei divini misteri deve operare nella vostra anima (“Sulla natività di nostro Signore”, LI 20).

Avete vissuto un giorno di Natale rinnovandovi in profondità nell’amore di Dio? Volete permanere in esso? Riferitevi alla Madonna, non quale esempio esterno da ricopiare con le forze umane, ma come a persona vivente della vita di Cristo e maestra di partecipazione ad essa: la sua intercessione è potente, se voi la supplicate ella vi consegna Colui che agisce dal di dentro. Infatti Maria è la Madre del Verbo Incarnato. Se voi supplicate la Madonna, potete – guardando a ciò che ha fatto lei (che si è fatta guidare dallo Spirito), e ricopiando in voi per la sua intercessione, quello che lei aveva in cuore (l’apertura alla grazia dello Spirito) - uniformarvi a ciò che è consono alla presenza trasformante del Cristo eucaristico. Allora la grazia del Natale si dilaterà al tempo di Natale e a tutta la vita. La Madonna è stata Madre di Cristo, ma la sua grandezza sta – prima ancora di essergli stata madre nella carne, di esserlo stata nella fede. E la fede di Maria è quella di accogliere tutto il mistero del Figlio, fino alla Croce e alla Risurrezione. La lezione completa sul Natale è quella che deriva dalla comprensione di questo mistero che aveva Maria e alla scuola di Maria: è un problema di affinità di cuore, che si deve creare tra la persona credente e Maria santissima, ma non per esaltare Maria, ma per assimilare con lei il proprio centro decisionale (= “cuore”) al cuore del Figlio. La capacità di mediazione salvifica che la Madonna veramente possiede, a sua volta, ella la riceve perché ella per prima è entrata nel cuore del Figlio. E nel cuore di Cristo ci si accorge che il mistero di salvezza, che si è riversato in lei, è per tutti gli uomini, quindi può salvare davvero chiunque si accosti a Gesù. E lo segua.

Come? Volendo essere noi dov’è Lui. La salvezza discende solo dal Signore che si offre per noi, ma occorre che noi siamo dov’è Lui perché si crei una comunione di vita con Lui che è la salvezza goduta da noi.

“ ... [vi domando] notizie di questo Dio-bambino, che noi possiamo chiamare il neonato re, in un Louvre dove tutto l’ornamento che si trova è una povertà estrema, una culla foderata di fieno, addobbata con tele di ragnatela, in un abbandono totale di tutte le creature. Gesù, Maria e Giuseppe sono soli nella stalla, dimenticati da tutti dopo la visita dei pastori e in una solitudine che fa meraviglia. Gesù bambino, nella sua cattività e nel suo silenzio, s’immola al Padre suo come vittima per riparare la Sua gloria e riconciliare gli uomini [a Dio Suo Padre]; Maria, sua preziosa Madre, entra nelle disposizioni del suo Figlio diletto e si rende una stessa ostia con lui, con un amore e una trasformazione incomprensibile; Giuseppe sta adorando e contemplando in un silenzio pieno di mistero, che lo spirito umano non può comprendere.

Tre cose sono comuni tra le persone sante di Gesù, Maria e Giuseppe: il silenzio, l’orazione e il sacrificio; ora queste tre cose ci sono necessarie per renderci conformi alle loro disposizioni affinché noi siamo loro graditi; domandatele per me come io di tutto cuore faccio per voi” (“Sul santo Bambino Gesù”, LI 22)

Silenzi, orazione, sacrificio: sono termini che contenutizzano il discorso evangelico dell' agape – dell' "amore puro", per restare nel linguaggio di m. Mectilde - : è un amore recettivo di ciò che Dio dà, che ascolta ciò che Dio chiede, che risponde in un dialogo d'alleanza, che si impegna con tutto ciò che è e che ha, poco o tanto che sia.

Se dilatassimo il discorso alla mistagogia per l'Avvento secondo gli insegnamenti alle monache, ci accorgeremmo con maggior chiarezza che "Madre Mectilde vive come intuizione spirituale fondamentale il cogliere in unità l'Incarnazione, la Croce, l'Eucaristia: per lei è facilissimo passare dalla meditazione sull'Avvento a quella sul Natale e a quella sulla comunione eucaristica. E sempre il suo dire è finalizzato a spiegare che fine ultimo del mistero dell'Incarnazione è ciò che avviene nell'incontro dell'uomo con Cristo nell'Eucaristia. Contemplare l'«annientamento» del Verbo Incarnato è contemplare la costante nell'economia salvifica, quella scelta di fatto dalla Trinità ed includente per ciò stesso l'economia sacramentale nel «tempo» della Chiesa (= l'anno liturgico, costruito attorno alla memoria del mistero della Pasqua di Cristo, che è l'Eucaristia).

Lì, nell'Eucaristia - spiega la Madre ripetendo sant' Agostino - avviene *non* il nostro appropriarci di Lui, ma il Suo assumere noi. Gesù vuole farci come Lui, nel senso di farci partecipi del Suo sacrificio. Addirittura è Lui in noi il sacerdote che ci offre, con Sé, al Padre. Se permettiamo a Cristo di agire accogliendo nella fede il Suo venire, Egli prende dimora in noi per trasformarci secondo il modello mostrato da Lui, non un altro. A tutto Cristo si assoggetta, volendo in piena consapevolezza la kenosi dell'Incarnazione e della Croce, per arrivare a poter agire Lui in noi, quando noi vogliamo essere con Lui e dove è Lui.

Maria santissima è per antonomasia Colei che, vivendo nella fede, restando nella sua piccolezza, non ha creato ostacoli a questa volontà del Signore entrando così nel suo mistero di dono, a salvezza degli uomini»²⁴

La mistagogia per il tempo di Quaresima e la Pasqua.

I misteri di Gesù che la tradizione ecclesiale assegna alla Quaresima sono la sua penitenza nel deserto e la sua morte in croce (ma non abbiamo lettere su questo argomento alla Duchessa). Data la precomprensione bérolliana che abbiamo visto sopra presente nella Madre, se avessimo testi di questo genere, troveremmo riflessioni sulla penitenza di Gesù, cioè sul suo prendersi carico dei nostri peccati a nostra salvezza. E' un tema che è svolto nelle conferenze monastiche perché per professione le monache sono chiamate a partecipare alla penitenza di Gesù. Ma qui abbiamo in esame la corrispondenza con una laica. In particolare, poi, nell'epistolario a Margherita d'Orléans è difficile da ritrovare in maniera specifica il richiamo alla penitenza, perché – data la sofferenza che pervade l'esistenza della Duchessa – secondo M. Mectilde c'è già materia sufficiente per fare la Quaresima. Probabilmente per questo prende qui rilievo invece tutto ciò che nella Quaresima dice la potenza di Gesù. Innanzitutto la potenza di attrazione nell'amore che dà all'uomo un amore come quello di Gesù, impossibile altrimenti. Ci sono, sì, alcuni cenni su disposizioni di coscienza da coltivare perché quel soffrire non sia soltanto subìto, ma assunto, e diventi salvifico: ma l'orientamento di fondo è la raccomandazione a credere nel Signore, ad affidarsi a Lui oltre l'esperienza del dolore, perché il dolore sia vissuto nell'essere con il Signore.

Se nel mistero dell'unione con Cristo kenotico, la monaca entra per la via della penitenza, la Duchessa, che già soffre è invitata ad entrare, per la via della fortezza cristiana, tra timore e pietà. Per l'una e per l'altra l'esito, la meta, la promessa è "sapere" l'unione oltre il soffrire. Discorso spiegabile solo nell'esperienza cristiana, che assume cioè il punto di vista di Dio sulla vita e sull'uomo come l'unica cosa che conta.

²⁴ A. VALLI, *L'Avvento e la festa dell'Attesa del Parto della Vergine* in CATHERINE MECTILDE DE BAR, *L'anno liturgico*, Milano, Glossa, 1997, 35

“La Provvidenza mi ha voluto privare ieri dell’onore di scrivervi per ringraziarvi mille volte umilmente della pena che vi siete data di darmi esattamente notizie sulla vostra malattia; è la sola consolazione che ho durante la vostra lunga assenza (...) Voglio fare come voi, rimettendomi in tutto a Dio, prendendo la mia compiacenza nel suo beneplacito, anche voi ne avrete vantaggio in tutto, e specialmente circa la felicità di aver rapporto a nostro Signore GC sofferente, stando sulla croce con lui, e nel suo sacro deserto, in cui non ha ove riposare il divin capo. Voi onorate davvero questo amabile Salvatore nei suoi stati dolorosi e forse nello spirito oltre che nel corpo. Coraggio, coraggio! Siate vittima del suo puro amore e vivete per lui solo. E’ vostro progetto e mia intenzione quella di vedervi tutta data a lui e per questo scopo bisogna dimorare in Lui: “Chi non è con me è contro di me” [Mt 12, 30], sono le sue divine parole. Siamo dunque completamente a lui. Non operiamo né agiamo che attraverso il suo Spirito e per piacergli e possederemo una pace ammirabile, che non è conosciuta che a coloro che la possiedono” (“Per il tempo di Quaresima”, LI 27)

“Vengo proprio a sapere, Madame, che la vostra indisposizione e il tempo inclemente non mi privano dell’onore di vedervi, ma è meglio che io sia mortificata piuttosto che aumentare per un momento il vostro malessere. Ecco, Madame, come nostro Signore vi fa entrare, in questo santo tempo di penitenza, in unione ai suoi stati. Pregatelo che li santifichi in voi.

Noi abbiamo preso qui tre disposizioni o stati del nostro divin Salvatore per onorarlo e conformarci a lui durante questi quaranta giorni. Credo che vi sarà molto facile di avervi parte e di fare qualche pratica relativa.

La prima è la solitudine di Gesù nel deserto e nel santissimo Sacramento dell’altare;

la seconda è la sua penitenza;

e la terza è la sua morte dolorosa.

Bisogna onorare questi tre stati in Gesù che sono inclusi nella sua penitenza. Ma poiché voi siete tutta ricolma di questi buoni pensieri e sempre occupata santamente, è sufficiente una parola per darvi materia di un colloquio interiore su questo tema. Se ho la grazia di vedervi domani, diremo il resto. Prego nostro Signore che vi dia una salute migliore e tutte le benedizioni che vi auguro” (“Su Gesù che soffre”, LI 29).

C’è poi una lettera – che dalla critica interna sembra scritta nel tempo di Quaresima²⁵ – i cui contenuti sono così differenti da quelli penitenziali della Quaresima che la tradizione manoscritta l’ha intitolata : “Sulla festa di Pasqua”. La Madre esorta Margherita a meditare un versetto evangelico. Quale? Quello del vangelo di Giovanni 12, 32, ove Gesù dice: «Quando sarò elevato da terra, attirerò tutto a me». E La Madre vuole che la Duchessa viva così la Quaresima. Sicuramente Margherita aveva bisogno di innalzare lo sguardo, di evitare il rinchiudersi entro di sé a rimuginare i suoi motivi di sofferenza e tristezza. Ma non è solo uno slancio psicologico quello che è raccomandato: è l’attitudine della fede che invoca la grazia di Dio, accoglie la grazia di Dio e vi risponde non affidandosi alle proprie forze ma, ancora, al Suo dono:

“ Io lo prego che vi faccia portare l’effetto delle sue divine parole che l’evangelo ci dà oggi come soggetto di meditazione. Questo amabile Salvatore ci dice: «Quando sarò elevato da terra, attirerò tutto a me» [Gv 12, 32]. O beato rapimento che ci staccherà dalla terra di noi stesse, per unirvi e trasformarci tutte in Gesù! Preghiamolo, Madame, che sia esaltato in noi affinché ci attiri completamente a sé” (“Sulla festa di Pasqua”, LI 32).

La Quaresima è questo: è il credere possibile questa unione e trasformazione di tutto il nostro essere in Gesù. In forza di che cosa? La lettera si apre – dopo un cenno sul rapporto di direzione spirituale

²⁵ Il vangelo dato “oggi - il giorno in M. Mectilde scrive - come soggetto di meditazione” si leggeva il sabato dopo la domenica di Passione (=attuale V dom. di Quaresima).

tra Mectilde e Margherita - su una descrizione stupenda del mistero di Cristo che si comunica all'uomo.

Probabilmente la Duchessa aveva scritto alla Madre osservando che, nel loro ultimo colloquio era stata molto aiutata. Mectilde replica:

“...Non sono le cose che dico che vi danno forza, ma la grazia di Colui che è nascosto in voi, come il lievito della parabola evangelica, nascosto sotto le tre misure di farina. E' Gesù l'unico del vostro cuore che vi sostiene e che vi anima del suo Spirito e vi attira tutta a sé, attraverso la sua divina operazione, nel segreto del vostro intimo; che vale per voi come luogo di ritiro e solitudine, nell'attesa che vi separi interamente dalle creature. Egli conosce quali sono i più teneri sentimenti del vostro cuore e che esso ha già spiccato il volo verso le cavità della roccia, che sono le piaghe adorabili dell'umanità santa di Gesù, e [che restate] in quelle preziose caverne in cui gemete senza posa dopo aver goduto di Colui che ha ferito il vostro cuore con le frecce del suo divino amore²⁶, e [che il vostro cuore] non può rallegrarsi di alcuna cosa sulla terra al di fuori di questa unione deliziosa. «Gustate e vedete quanto è dolce e soave il Signore» [Ps 33, 9]” (ib.).

Il Signore Gesù è “Colui che è nascosto” nel credente, Colui che “sostiene”, “anima del suo Spirito e attira completamente a sé”, Colui “che ferisce con la freccia del suo amore”, Colui la cui umanità santa è piagata ma, al contempo, è “caverna” che accoglie l'uomo con il suo dolore : Maestro e Salvatore per quell'uomo a cui sembra che la sofferenza sia l'unica realtà presente nel proprio orizzonte esistenziale.

La contemplazione cui siamo invitati è sempre imperniata sul Cristo immolato, la cui umanità piagata è insuperabile, in quanto allude, è segno, della salvezza compiuta nell'evento fondante del Calvario. Ma lo sguardo deve muoversi da quell'evento ai frutti che diffonde in coloro che dal Calvario ricavano la vita. Sono coloro che sanno che cosa il Signore ha fatto di loro negli eventi sacramentali. Questo comunicarsi della salvezza diventa l'argomento della Quaresima che è valorizzazione della vita anche in quanto dolore: la Quaresima afferma l'esperienza salvifica entro il dolore, perché il Signore oggi non è morto ma è operante nello Spirito. La salvezza che ha realizzato là comprende il dono dello Spirito. Il credente è colui che ha il Cristo che inabitava in lui, a partire dal battesimo che lo radica nella morte e risurrezione di Cristo. E nell'Eucaristia, che lo riporta a questo mistero, egli domanda di non dimenticare questo. E di vivere ogni cosa, anche il dolore, con dilatazione di cuore, con riconoscenza e “restituendosi” a Dio perché con tutto se stessi si entra nel mistero di Cristo e con lui ci si consegna al Padre. Questa è la vita nuova: non la vita divina dell'impassibilità, ma la vita divina della pace, di chi sa che può contare assolutamente su Dio. La trasformazione che si chiede è quella dell'entrare in Gesù che, da Figlio, sulla croce, si consegna al Padre:

“O beato rapimento che ci staccherà dalla terra di noi stesse, per unirci e trasformarci tutta in Gesù! Preghiamolo, Madame, che sia esaltato in noi affinché ci attiri completamente a sé. Gli ho domandato questa grazia questa mattina alla comunione, per voi, e credo che ve la darà con larghezza e con amore, essendo conforme ai nostri desideri e all'ardore che vi divora interiormente.[...] Vi devo lasciare adorare questo sacro calvario dov'è la croce del mio divin Maestro e Salvatore, poiché domani avrò l'onore di vedervi adorarlo sul suo trono eucaristico, dove l'amore l'immolerà per voi e vi attirerà nel suo sacrificio, per esser fatta una stessa ostia con lui. E' in questo mistero di gloria e di umiliazione che sono a voi [vicina] con cuore molto sincero”(ib.).

Mi sembra che si può mettere in parallelo la descrizione che dà la Madre della vita divina come effetto della risurrezione con questa istruzione per vivere il dolore, perché la dimostrazione di quella vita in noi è sempre e solo la nostra volontà di perfetta adesione a Dio in Cristo:

²⁶ “Caverne”, “freccia che ferisce d'amore”: forse c'è riferimento a Giovanni della Croce, *Cantico*?

“... [desidero] sapere se siete entrata in questo mistero di vita che noi adoriamo e che è pieno di tante grazie che non posso impedirmi di augurarvene la pienezza. ... la più alta santità che Dio domanda da voi non è altro che l'effetto del mistero della risurrezione, che ci fa vivere della vita nuova di Gesù Cristo. Oh quanto è divina questa vita! Piacesse a Dio che noi ne fossimo animate: il nostro cuore e il nostro spirito agirebbero davvero in maniera diversa, Gesù sarebbe il principio e noi non potremmo vedere nulla, né desiderare nulla al di fuori di lui; ma per ricevere questo favore occorre essere fedele all'operazione dello Spirito Santo. Bisogna dimorare nascosta in Gesù Cristo come dice egli stesso con queste sacre parole: «Colui che dimora in me e io in lui porterà molto frutto»[Gv 15, 5]. Ecco delle parole di vita. Dimoriamo allora in Gesù affinché possiamo dire con verità: «Non quae super terram» ”[Col 3, 3]²⁷. Certamente bisogna pensare in tutti i modi ad essere completamente a Dio attraverso Gesù Cristo” (“Sulla risurrezione”, LI 34).

Se la Duchessa vive il suo dolore sapendo che è dentro il movimento per cui Cristo l'attira a sé, vive già la Pasqua perché vive la vita divina di Cristo che si consegna al Padre.

C'è una pedagogia per entrare con Cristo in Dio che è differenziata durante l'anno in quanto l'anno liturgico fa contemplare aspetti diversi del mistero di Cristo a secondo del “tempo” in cui si celebra l'Eucaristia che quel mistero ci consegna. Ma essa ribadisce disposizioni che si richiamano l'una all'altra perché come, dice il Card. Martini, c'è una strada soltanto per entrare nel cuore di Cristo e conoscere la Trinità: quella dell'affidamento e dell'abbandono.

Termino con alcune righe che tolgo da una lettera , “Per la festa di Pentecoste”:

“Prendiamo la risoluzione, Madame, mentre aspettiamo di essere liberate dalla nostra prigionia – cioè dalla vita che si dipana al di fuori del movimento di Cristo verso il Padre -, di non vivere che nell'amore, dell'amore e per l'amore di Gesù. Poiché abbiamo ricevuto il Dio d'amore, che è lo Spirito Santo, non viviamo più che dell'amore che ci unisce e ci trasforma completamente in Gesù per il tempo e per l'eternità” (LI 37 s.).

²⁷ “Quae sursum sum, sapite, non quae super terram” (Vulg)

CELEBRARE LA SANTITA' DI CRISTO NELLE FESTE DEI SANTI

15 MAGGIO 2000

M. CARLA VALLI OSB ap

L'argomento della conversazione odierna ruota attorno al tema della santità. M. Mectilde ama i santi canonizzati in quanto sono coloro in cui la santità si è realizzata. Ci sono dei santi che M. Mectilde ama in maniera speciale, sono quelli dalla cui biografia si arguisce che, storicamente e/o nella fede, hanno coltivato e curato un rapporto con il Verbo Incarnato come tale, attratti proprio del mistero di unione della natura divina e della natura umana e da quel punto di vista prospettico hanno inteso la loro esistenza; la cui vita, allora, è stata caratterizzata dall' "annientamento", essendo questo ciò per cui la Persona di Gesù è il Figlio del Padre ed è una col Padre. Però tutta la sua vita è un'esistenza spesa perché i cristiani diventino santi e quindi leggendo i suoi scritti possiamo trovare tutto un magistero per la santità da realizzare. La via per questa realizzazione è individuata nel patrimonio della fede assunto dal punto di vista particolare della sua esperienza cristiana. Cerchiamo una porta di ingresso in questo suo magistero, sapendo già che ci sono dei temi e soprattutto un linguaggio un po' distanti da quelli a noi quotidiani, che richiedono di essere interpretati e compresi, ma dandole fiducia che troveremo risposta a interrogativi che sono anche nostri: perché la santità è qualcosa di affascinante eppure ci appare così distante? Perché la predicazione ecclesiale ripete che è aperta a tutti? Come è possibile viverla in modo tendenziale ma reale su questa terra e goderla in pienezza in paradiso?

Si potrebbe rintracciare tutta una teoria della santità, da intendere come attributo *di Dio* in M. Mectilde, spaziando in vari testi della Madre: è questo un tema tipico del punto di vista su Dio del secolo XVII ed è anche proprio della di lei esperienza. Ma qui scelgo la via della lettura dell'epistolario a Margherita d'Orléans in cui, salvo errore, non abbiamo nessuna lettera che esalti la santità di Dio per se stessa¹. Due lettere mi sembrano significative come punto di partenza e come traccia sintetica dell'orizzonte in cui Mectilde situa il suo discorso sulla santità del credente:

* una sulla vocazione alla santità, ottica in cui Mectilde vuole che la Duchessa entri

* un'altra sugli elementi della santità che Mectilde riconosceva nei santi.

Mectilde era innamorata del Dio santo, ma da questa contemplazione traeva elementi per pensare la santità del cristiano.

"... Io mi accorgo di misteri ineffabili nel modo con cui Dio guida l'anima vostra.

Se fate su di essa un po' di riflessione, vedrete chiaramente che il vostro cuore dev'essere tutto separato dalla terra, deve talmente rimettere in Dio tutto, che voi non vi trovate in lui che per suo ordine. Bisogna fare spazio allo Spirito di Gesù che vuole occupare il fondo della vostra anima. Se voi potete lasciarlo fare, vedrete come vi condurrà nelle vie della santità: è la vostra vocazione. Vi dà ordine di desiderarla quando vi dice: «Siate santi perché io sono santo» [Lv 11, 44]. Non bisogna dubitare che questo comandamento sia senza grazia e senza corredo di mezzi per

¹ Come ad es. la lett. n. 9 del "Breviario della Contessa": CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Lettere di un'amicizia spirituale (1651-1662). Madre Mectilde de Bar a Maria di Châteauneuf*, Milano, Ancora, 1999. Su questa lettera tornerò più avanti

conseguirla, e poiché nostro Signore ci chiede moltissimo la nostra santificazione, ci donerà tutto ciò che avremo bisogno per santificarci. Cominciamo con l'essere fedeli a corrispondere ai disegni di Dio su di noi: noi non ci possiamo sottrarre. Credo che voi lo vogliate di tutto cuore" ("Ella le testimonia il piacere che aveva nello scriverle", LI 60 s.).

"Bisogna fare spazio allo Spirito di Gesù", "non bisogna dubitare" che Dio vi chiami alla santità: sono espressioni che alla lettera si potrebbero stralciare da questo scritto e utilizzare anche oggi nella predicazione, visto che il Concilio Vaticano II ha ribadito la vocazione universale alla santità. La Madre invita a rispondere al comandamento della santità, che però è una grazia. C'è una prospettiva serena dunque nell'esortazione: la santità non si realizza per le nostre forze umane, ma si tratta di fare spazio a Qualcun altro che conduce.

La lettera termina con un'annotazione consolante perché unisce l'apprensione del Cuore di Dio a quella della divina volontà. Rilegge così il discorso di allora e di oggi sulla santità, che però noi istintivamente temiamo perché abbiamo in noi un larvato sospetto sulla persona di Dio: la santità è una chiamata per tutti e si compie nelle condizioni ordinarie della vita perché si tratta di accogliere la volontà di Dio con libera responsabilità e amore. Si arriva così nel Cuore di Dio..

"Il piccolo libro sulla contemplazione vi condurrà dritta a Dio per riposarvi nel suo sacro Cuore. Ora., il cuore di Dio non è altro che la divina volontà, ma contemplata in una maniera piena di amore e di fiducia: «Gustate et videte quoniam suavis est Domine» [Ps 33, 9]" (ib.)

Dobbiamo togliere da noi l'idea e il sospetto che Dio riservi per noi cose terribili: l'unico volto di Dio vero e autentico è quello di colui che ci ha creati per redimerci e per farci coeredi del Figlio suo, felici di Lui per Lui, con Lui.

Il versetto del sal 33: «Gustate e vedete quanto è buono il Signore» ricorre anche in altre lettere. Se nell'uso liturgico era ed è usato come *communio* nella messa (oggi la domenica XIV del tempo ordinario, prima della riforma liturgica post-conciliare la domenica dopo pentecoste), e quindi ha un immediato significato eucaristico, è anche vero che qui la Madre lo usa in maniera più ampia con riferimento all'intera esistenza cristiana. Esso diventa appello a credere di essere chiamati alla santità, a credere in quel Dio che chiama e ha preparato per ciascuno delle vie che si percorrono non da soli, ma guidati dallo Spirito di Cristo, a fidarsi di Dio perché – in ultima analisi – si tratta di incontrare un Cuore che pulsa per l'uomo; un appello congiunto ad una promessa: nella fede si vive un'esperienza appagante, la fede cristiana fa realizzare un'esistenza piena.

Questa lettera però iniziava con un'espressione che non si potrebbe materialmente, senza precisazioni, ripetere oggi: "Il vostro cuore dev'essere tutto separato dalla terra". Noi non siamo più immediatamente disposti ad accettare che il cammino della santità equivalga a un cammino di separazione: le realtà create non sono forse buone? La convivenza umana non è forse un ambito ove esercitare la nostra responsabilità che è specifica dell'essere umano?

In una lettera del Seicento non si può trovare questo tema come primario, anche se stiamo leggendo una pagina più immediatamente vicina alla nostra sensibilità quale è questa stessa lettera. Essendo molto rilevante il senso della trascendenza di Dio, possiamo capire come si privilegiassero alcuni testi delle Scritture in cui si pone l'uguaglianza tra santità e separazione. Si partiva da lì e, per certi versi, lì si ritornava. Nel caso di M. Mectilde poi quel tema aveva una sottolineatura esperienziale spiccata. Non si può tacere una sua esperienza singolare della realtà del Dio vivo che si riflette in alcuni testi relativi alla festa di Tutti i santi.

L'intenzionalità di quelle pagine è affermare che la santità è possibile e si realizza: tant'è che la celebriamo in una schiera senza numero di cristiani. Ma al centro di queste pagine lo sguardo della Madre si fissa su Cristo in croce, più in particolare su Cristo che sta agonizzando sulla croce e sente su di sé tutto il peso della "giustizia" del Padre. M. Mectilde probabilmente dice qualcosa di una sua

esperienza di immedesimazione nel Cuore di Cristo, quando Lui è là agonizzante sulla croce e si sente abbandonato dal Padre a motivo del peccato e la esprime secondo la teologia del tempo, per cui, per salvare gli uomini, in qualche maniera Dio si doveva vendicare il peccato.

Nella festa di Tutti i Santi questo dato diventa portante perché la contemplazione prende avvio da Gesù abbandonato per entrare o per ritornare nel mistero – che a noi sfugge e su cui noi spesso non tentiamo neanche di appuntare la nostra riflessione – del suo essere Figlio. Leggiamo un testo. Ne scelgo uno non datato, dalla tonalità lirica, in cui il primo movimento è il mistero del figlio in se stesso; quindi il suo essere per noi; infine la descrizione delle “vie rigorose” della santità come ha sperimentato Cristo in croce:

"Tu solus Sanctus. Tu sei il solo santo. Oh, il Santo dei santi! Sei santo perché sei senza mescolanza.

Sei santo perché abiti in te stesso come nel centro di ogni santità.

Sì, Gesù, sei santo della santità del Verbo Dio che dimora nel seno del Padre,

sei santo per l'unione ipostatica della Seconda Persona divina.

Sei santo, o mio Dio,

e sei la sorgente e l'origine di ogni santità: Tu solus Sanctus.

E' un piacere inesplicabile dei tuoi eletti gridare a te: "Santo, santo, santo, Tu solo Santo!"

E' da te che discende la santità dei santi; essi non sono santi che per queste emanazioni divine, di modo che niente è santo al di fuori di te

O Dio santo, niente sussiste in te che non sia santità, e niente può avere unione con te che non sia santo della tua santità, o Dio Santo! [...] O santità, quanto sei divina e incomprensibile! Ma anche quanto sei inaccessibile! La santità non sussiste che nella santità! [...]

[...] O santità che operi [nell'anima umana], o santità terrificante, o santità che Gesù in croce adora quando esclama: Tu autem in sancto habitas [Ps 21,4]. Egli la adora nei suoi effetti rigorosi [che gravano] su di lui e non c'è stato che lui che abbia potuto sostenere le pure operazioni della santità, che comportano estremi e inconcepibili [stati di] abbandono"².

Le “emanazioni divine”: la Madre vuol dire che l'anima, il cuore di Cristo fa passare nei cristiani ciò che è la loro salvezza. L'immagine delle “emanazioni” vuol tenere insieme i due dati irriducibili della confessione della salvezza cristiana: c'è una distanza infinita tra l'uomo e Dio, che il peccato rende opposizione infinita, e che la redenzione supera ad un prezzo carissimo, che si ripercuote addirittura sul Figlio di Dio nel momento in cui, per il suo mistero personale, salva il mondo. D'altra parte però il dogma della fede ripete che Dio non è solo lontano da noi, ma è vicino a noi, perché Colui che ci salva – rimanendo Dio – si è fatto vicinissimo a noi e si è fatto uomo e ha assunto tutto il nostro peccato. Nel mistero della salvezza la relazione tra l'uomo e Dio è possibile in forza della grazia, che viene ricevuta dall'uomo e che la ritrova dentro di sé in virtù delle “emanazioni” che gli provengono dall'intimo del Salvatore. Il mistero della grazia che salva è il mistero dell'incontro di due profondità di coscienza, seppur diversissime: quella dell'uomo peccatore e quella del Figlio Salvatore.

Sulla base di questa lettura della fede vissuta la Madre legge l'esperienza di desolazione, di scoraggiamento, tristezza che i cristiani pur impegnati, pur desiderosi di seguire il Signore registrano sul loro cammino. C'è una lettera alla Contessa di Châteaueux – che dalla critica interna risulta scritta in una festa di tutti i Santi – in cui la Madre ritorna a questa esperienza del Signore e lavorando sui dati del mistero di Cristo e nostro in Lui sopra ricordati risolve il problema spirituale della Contessa, che si lamentava di non conoscere più il Signore, di non provare più alcun

² Si può leggere in C: MECTILDE DE BAR, *Conférences et Chapitres*, dattiloscritto Bénédictines di Bayeux 1986, n 177 [d'ora in poi: CC]. La datazione proposta da Véronique Andral per questo scritto è il 1 novembre 1661.

fervore nella sua fede. La Madre in risposta le fornisce una chiave di lettura del suo vissuto: non è tanto il sentimento di desolazione e tristezza che deve attirare la sua attenzione quanto l'essere e il manifestarsi di Dio, che è un Dio santo; e a noi è chiesto di amarlo per se stesso:

"L'obbligo nostro è proprio quello di onorare e celebrare la santità con i serafini [... spiriti puri, liberi e interamente consumati in Dio], che celebrano la sua santità e cantano: Sanctus, sanctus, sanctus; è quello di amarlo [Dio] non soltanto come buono e misericordioso verso di noi, ma anche come santo e per lui stesso"³.

Abbiamo dunque nell'insegnamento della Madre questa spinta teocentrica verso l'orizzonte della trascendenza: essa vuole salvaguardare la realtà di Dio in se stessa perché si eviti di confondere Dio con le immagini che possiamo avere di Lui.

Ma, contemporaneamente, in questa stessa lettera troviamo un'altra spiegazione circa il vissuto di desolazione. Dà una spiegazione che affonda piuttosto sul versante della ricchezza, della pienezza della vita divina che si autocomunica per dono gratuito di Dio; ricchezza effusa, da cui scaturisce obiettivamente il fatto che l'uomo possa attingere qualcosa del mistero di Dio, della Trinità, ove si dà anche – ma non solo, e l'uomo lo sa esperienzialmente - la conoscenza dell'abbandono di Cristo in croce. La Madre sottolinea che è la pienezza della vita divina che, pur avvertita come desolazione, trova un modo per comunicarsi agli uomini, annotando che solo essa spiega l'esistenza dei santi: infatti Dio abita nell'uomo. Se, altra volta, aveva trovato una soluzione circa il darsi della santità nel mondo appellandosi alle emanazioni di grazia che intercorrono tra l'anima di Cristo e l'anima dei credenti, ora si appella a un dato biblico, e quindi a una spiegazione per noi immediatamente più comprensibile: cita il Prologo del Vangelo di Giovanni, là dove si dice che il Verbo si fece carne e abitò tra noi. Esorta conseguentemente ad accettare che nell'esperienza cristiana, nell'impegno cristiano di fare spazio allo Spirito, si possano sperimentare situazioni di scoraggiamento e tristezza perché Dio abita – in quanto Dio - in noi: abita nel "centro dell'anima", ovvero, al vertice, alla sommità dello spirito.

Comunque con questa immagine del "centro" dell'anima o del "fondo" dello spirito, immagini che derivano da mistici precedenti (cf Giovanni della Croce ma anche i Reno-fiamminghi), o del suo contrario (la "punta" dell'anima: Francesco di Sales), la Madre vuole dire che c'è questa pienezza di vita divina che ci coinvolge ma che sfugge alla percezione dei nostri sensi esterni. Com'è possibile allora arrivare ad affermare che, comunque, l'esperienza cristiana è qualcosa che ci fa esclamare: Quanto è buono il Signore? Come possiamo noi fare esperienza nella nostra vita del versetto del salmo, *Gustate e vedete quanto è buono il Signore?*

La soluzione è quella della fede, intesa non soltanto come un assenso a delle verità rivelate che sono senz'altro vere (mi si annuncia che la santità è possibile, mi si annuncia che Dio abita dentro di me, e io credo che sia così). Questo è un aspetto della fede, ma la fede è anche, sulla base di ciò che ci è proposto a credere, un rapporto totalizzante uomo – Dio, è tutta l'esistenza umana che si costituisce indirizzando e orientando la concretezza della propria quotidianità secondo le verità che mi sono annunciate e che credo. Dio che abita in ciascuno di noi: se noi prendiamo sul serio questo dato di fede (poi spiegherà che cosa vuol dire prendere sul serio che Dio abita in noi), ecco che troveremo ciò per cui ci è dato di varcare la porta d'ingresso per fare questa esperienza di conoscenza del Signore, di fare spazio al suo Spirito, e quindi di costruire quella santità che ci è data in dono, che viene dall'Alto, ma che con il nostro assenso diventa esperienza sulla terra in attesa di diventare compimento in cielo.

Il tono con cui la Madre ribadisce più volte questi inviti alla santità cristiana è ora un tono che ha una certa gravità e profondità determinate dall'ampiezza di orizzonti dogmatici ed esperienziali sopra evocati, ora tono molto più feriale: gli orizzonti ultimi, radicati nel mistero di Dio, occorrono per fondare la fede e la speranza, ma occorre anche la sapienza spicciola che dia per scontato che ci sia motivo per vivere nella fede e nella speranza le circostanze quotidiane. M. Mectilde è anche

³Cf sopra nota 1

capace, allora, di fare una battutina sul cammino di santità di ciascuno, per ribadire la sua convinzione profonda: il cammino della santità è una cosa seria, si costruisce badando alla volontà di Dio ma è pur vero che è a misura nostra. Ognuno di noi è corredato di mezzi idonei per camminare, e come ogni cammino materiale, se interrotto per venir meno della motivazione, può essere ripreso perché c'è qualcuno che ci attende, così nella strada della santità c'è sempre una misericordia che ci precede per aiutarci a rimetterci sulla direzione da cui abbiamo deviato.

Vale la pena di citare a questo proposito un'altra lettera indirizzata a Margherita d'Orléans; lettera soffusa di simpatica ironia:

“Credo che se avessi l'onore di incontrarvi non vi riconoscerei più, tanto avete fatto progressi nella via della grazia, e non vi troverei più tra le creature, ma in Dio, in cui vi siete ritirata per conversare interiormente come in un cielo in cui le tre Persone dell'augusta Trinità abitano senza uscirne, e lì fate il vostro Paradiso.[...] Se voi siete lì, mi rallegro infinitamente, più della fortuna di vedervi colmata delle ricchezze della terra, che non sono in tutte le loro grandezze, tutto sommato, che una fumata e un'afflizione di spirito [cf Eccles. [Qo]2,17]” (LI 56, “Per la festa di s. Dionigi”).

Era evidentemente uno di quei giorni in cui la Duchessa era intristita e quasi un po' rattrappita nelle sue sofferenze e, come sappiamo dal resto dell'epistolario, tendeva sfuggire la presenza di M. Mectilde. Per invitarla invece a riprendere in mano la situazione della sua vita, la Madre usa queste frasi che, da una parte, ribadiscono il punto su cui la Duchessa deve appoggiarsi per riprendere forza, per credere che una vita cristiana pienamente santa le sia possibile: l'inabitazione di Dio in lei; dall'altra parte, la Madre amabilmente la prende in giro: “Senz'altro sei più avanti di me, io ti ho perso di vista”.

La lettera si apriva con il tema della chiamata alla santità, applicata alla singola persona, presentata come realtà certa secondo il decreto di Dio e accolta con intenzioni buone di risposta nella persona interpellata:

“Rendo grazie a Dio, perché la vostra salute è migliorata, e lo prego senza posa che ve l'aumenti fino al punto in cui ve la desidero, perché possiate usarla a gloria di Dio e per la vostra santificazione. Credo che a queste cose pensiate sempre, perché non passi nessun momento della vostra vita in cui voi non aspiriate alla santità, in cui la grazia di Gesù Cristo vi chiama e vi ha destinata” (ib.).

Passando attraverso le affermazioni viste sopra, di lieve autoironia sul nostro effettivo uscire dalle logiche della terra – ma ribadendo nello stesso tempo che occorre proprio uscire dai criteri di questo mondo che passa ed asservisce – la lettera si conclude su un principio direttivo e operativo, per la vita pratica, che è caro alla Madre: «Servire Dio è regnare»⁴; da esso dipende, sembrerebbe, l'esperienza cui invita il versetto del salmo 33, citato ancora un'altra volta: *Gustate e vedete quanto è buono il Signore*. Più precisamente, il legame tra il “servire Dio” e il “gustarlo” è affidato alla potenza di Dio che può prendere possesso dell'uomo in virtù dello Spirito di Gesù, il quale inabita l'uomo e lo riveste della carità teologale che fa i martiri. Così, questa lettera, oltre a ribadire questo dato di fede - prezioso, una perla evangelica - dell'inabitazione di Dio in noi, invitandoci a prenderlo sul serio, ci consegna anche un'altra verità di fede, tagliente però come una spada a due tagli:

“È gioia e piacere dei santi soffrire e morire per Dio”.

Il contesto è la richiesta dell'intercessione di s. Dionigi, Patrono di Parigi⁵ - la lettera è scritta nel giorno della sua festa, quindi un certo giorno 9 di ottobre:

⁴ Cf ad es. la lett. n. 5 del “Breviario della Contessa”: CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Lettere di un'amicizia spirituale*, in particolare alle pp. 83-84.

⁵ Cf “Dionigi (l'Areopagita)” in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. 4, coll. 634 ss. Morì primo vescovo di Atene, ma una leggenda tardiva lo dice primo vescovo di Parigi martirizzato nel 270. Dal punto di vista storico, sono state fatte delle

“Prego il grande santo Dionigi di darvi parte del suo spirito di orazione e dell’amore perfetto che ha consumato il suo cuore, e l’ha reso capace del rigorosissimo sacrificio del martirio. È gioia e piacere dei santi soffrire e morire per Dio, e vedere se stessi come una vittima unita al sacrificio di Gesù Cristo” (ib.).

Se rileggiamo la lettera nella sua interezza, da una parte ci riesce abbastanza invitante quel tema dell’inabitazione, per cui possiamo credere anche alla nostra santità, perché siamo tempio di Dio; se portiamo Dio in noi, possiamo facilmente desiderare di ringraziarlo e adorarlo. Ma l’altra affermazione, qui annotata con semplicità, a noi suona immediatamente immotivata ed ardua: perché ci occorre proprio un *“amore perfetto che consumato il cuore e lo renda capace del dolorosissimo sacrificio di martirio”*, e come è possibile affermare che: *“È gioia e piacere dei santi soffrire e morire per Dio”*? Sappiamo che il martirio è una grazia eccelsa, ma una grazia, appunto, che si può vivere soltanto quando è data, non è una grazia ordinaria; Gesù nel Vangelo non dice ai discepoli che devono farsi martirizzare. Può capitare, ed è profetizzato a Pietro (cf Gv 21, 18-19), ma nel discorso missionario del Vangelo c’è anche l’invito, quando ti perseguitano da una parte, di fuggire dall’altra (cf Mt 10, 23). La dottrina della fede infatti insegna che “tutti i cristiani sono chiamati ad essere testimoni di Gesù” – questo è il senso etimologico del termine *martys* – “ma non tutti i testimoni sono martiri [...] fedeli fino al sacrificio della vita”⁶.

La soluzione della difficoltà sta nella precisazione della Madre circa quale sofferenza e morte auspichi: quella del cristiano che legge la sua vita in senso sacrificale, si sa *“vittima unita al sacrificio di Gesù Cristo”*. Per M. Mectilde questa è la definizione del battezzato come tale⁷ e quindi è doveroso che il cristiano guardi a sé in quest’ottica, che è un’ottica di incorporazione a Cristo. L’esperienza del *“servire Dio che è regnare”* (vd. sopra) diventa *“gustare quanto è buono il Signore”*, pur facendo i conti con la sofferenza, anche estrema, se tutta la vita è conformata al mistero di Cristo in virtù della celebrazione eucaristica. Questa possibilità, che diventa realtà per il credente che lo voglia, fa sì che il cristiano viva in un orizzonte di valore altrimenti impensabile ed irraggiungibile.

La Madre non vuole esortare a sentirsi dei martiri, a ricercare la sofferenza perché la croce è caratteristica dello stato del cristiano⁸; rimarca invece – con un linguaggio sacrificale e martiriale – che la nostra santità cristiana, dal giorno del Battesimo, è basata sul mistero della Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo, che ci inabita per grazia, facendoci comunicare al Figlio di Dio, Gesù di Nazaret, morto e risorto. Siamo innestati non solo nel Verbo celeste, ma nella vita di Gesù, Verbo di Dio. La santità dipende da questo fondamento che è in noi e che attualizziamo nella celebrazione liturgica e, fuori di essa, in una vita che fa memoria di quello che viviamo nella celebrazione liturgica.

Come poi praticamente si manifesterà una vita cristiana santa, che nella sua quotidianità manifesti lo stesso mistero del martirio di Cristo a salvezza del mondo, questo non sta a noi deciderlo, nessuno lo può sapere *a priori*, è un segreto del piano di Dio. Però senz’altro il cristiano santo vive questo perché la sua preoccupazione è quella di avere un cuore che assomigli a quello di Cristo e

sovrapposizioni sulle notizie biografiche relative ai santi che portano questo nome (cf anche la nota 2 in CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Non date tregua a Dio*, Milano 1978, 48).

⁶ EDITORIALE, *Il senso cristiano del martirio*, «Civiltà Cattolica» 2000 III, 107-119: 109.

⁷ “...tutti i cristiani sono divenuti, per il Battesimo, vittime di Dio, per il rapporto e l’unione al Cristo, e come le membra sono unite al capo dal quale sono animate, così poiché il divin Salvatore è la vittima del divin Padre suo, anche i cristiani, essendogli uniti come sue membra, non possono dispensarsi dall’entrare in questo stato di vittima”: M. MECTILDE, *Scritto sul voto di conversione dei costumi e di vittima* [dal ms. P 123: scritto “tratto dall’originale”], che si può leggere in VERONIQUE ANDRAL, *Appendici/Vittime pasquali con Cristo*: CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Non date tregua a Dio*, 234.

⁸ Cf M. BERNARDETTE FONTAINE, *La “victime” dans la Bible et dans la pensée de Mère Mectilde*, «Sous la Crosse de Notre Dame» 41 (2000), n. 153, 6- 20, in particolare 13; 18-20. L’articolo era iniziato sul numero precedente della rivista: *ib.*, 40 (1999), n. 152, 5-16.

servirà/regnerà come lui. Il cuore di un tale cristiano prenderà le dimensioni di Cristo non in virtù di particolarissimi sforzi ascetici, ma perché egli vivrà con il cuore spalancato e con fede viva la celebrazione eucaristica, in cui si mette in comunicazione con il mistero di Cristo, che non è soltanto un mistero di Gesù che nasce, che predica, che muore e risorge, ma è anche il mistero di Gesù, il Santo di Dio: e quel cristiano sarà santo.

Il titolo della conferenza odierna volutamente non è : “La santità secondo M. Mectilde”, ma: “Celebrare la santità di Cristo nei santi, secondo M. Mectilde”, perché mi sembra centrale – nella dottrina e nell’esperienza cristiana di M. Mectilde questo mettere al centro la celebrazione nella genesi della santità, anche contemplata nelle sue forme più eccelse, quella del martirio in senso proprio – l’effusione del sangue per la fede – o quella della vita ascetica e monastica che la tradizione vi ha assimilato.

*

Alcuni testi possono aprirci gli orizzonti su queste prospettive e farci capire come con la lezione di M. Mectilde sulla santità sia veramente possibile confrontarsi in maniera serena, desiderando di metterla in pratica, anche se essa resta certo non semplicistica ma esigente come il Vangelo. Essi infatti ribadiscono come la santità cui siamo chiamati, che può essere nostra, è tutta fondata su questo mistero di Dio comunicato a noi in Cristo.

Innanzitutto leggiamo due biglietti⁹ nell’occasione della festa di santa Margherita, quindi scritti dalla Madre per l’onomastico della duchessa Margherita.

“Il giardino delle Figlie del Santissimo Sacramento non produce fiori degni di essere offerti oggi alla Vostra Altezza reale. Ne avrei un gran dispiacere, Madame, se non trovassi nell’aiuola eucaristica un’alternativa meravigliosa: è il fiore del campo, il giglio delle valli [Ct 2, 1], Gesù, il Verbo eterno, che è diventato egli stesso il bouquet delle anime pure. È questo fiore divino, Madame, che vi presento, e che tutta la Comunità ha ricevuto per Vostra Altezza reale questa mattina, supplicandolo di operare nel vostro intimo tutte le virtù che devono rendere la vostra anima una preziosa margherita agli occhi del vostro sposo celeste, nella costante generosità nelle sofferenze, ad imitazione della vostra santa patrona” (LI 72).

In tutto l’Occidente il culto di Santa Margherita è stato, per secoli, molto diffuso¹⁰; ella appartiene ai quattordici santi ausiliatori, i santi invocati al livello di tutto il popolo di Dio per ottenere grazie nella vita corrente. La storia dice che Margherita / Marina (è attestato anche questo nome) era una popolana di Antiochia di Pisidia (il primo racconto su di lei nasce in Oriente), orfana di madre: viene affidata a una nutrice, e a quindici anni con altre compagne è dedita a pascolare i greggi. La nutrice era cristiana e la ragazza ormai, anche se era figlia di pagani, era diventata ben salda nelle verità di fede del cristianesimo. Un giorno, mentre è al pascolo, viene intravista dal governatore della provincia, Olibrio, il quale, colpito della bellezza della ragazza, la fece portare dinanzi a sé e la volle a tutti i costi come sposa. A questo punto Margherita – Marina si rifiuta e iniziano per lei i tormenti che poi la porteranno al martirio per decapitazione. Dopo essere stata torturata, viene buttata una prima volta in prigione. Caratteristiche della sua vicenda, oltre le torture fisiche, sono le tentazioni spaventose che la assalgono mentre è imprigionata. Esse si concretizzano nella figura di un mostro che, secondo una certa versione della sua *passio* (=biografia di un martire), addirittura la

⁹ Mi è nota anche una breve conferenza alle monache per la festa di Santa Margherita, ma sembrerebbe l’adattamento di un altro biglietto scritto alla Duchessa per un giorno onomastico. Eccone il testo, tradotto da noi:

“Rendiamo qualche omaggio alla purità e all’ardore dell’amore divino di santa Margherita, amore che è stato capace di toglierle la vita più ancora della spada con cui è stata decapitata. Preghiamo questa vittoriosa Santa che i due rari favori di cui è stata mirabilmente gratificata – la purità di cuore e il divino amore – siano fortemente stabiliti in noi: la prima rende capaci di accogliere il secondo, così come Dio il quale, come dice san Giovanni [1Gv 4, 8], è essenzialmente amore, bruci e consumi il nostro cuore con le sue più pure e ardenti fiamme e i suoi effetti siano così penetranti e trasformanti da far sì che Gesù e noi siamo una sola cosa. Questo dev’essere il nostro desiderio e la forza di un sì prezioso e divino amore” ((2644) CC n. 138, “Su santa Margherita”)).

¹⁰ Cf “Marina (Margherita)” in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. 8, coll. 1150 ss.

inghiotte, per cui Margherita, come un altro Giona, si ritrova nel ventre di questo mostruoso Leviatan. Ma Margherita aveva con sé una croce, e quindi in virtù della croce riesce a squarciare il ventre del mostro e uscir fuori, e ritrovarsi ancora in prigione ove il suo calvario continua. Invece un'altra versione narra che il mostro scappa non appena ella eleva la croce e invoca il nome di Cristo. In ogni caso la Croce è legata alla figura di Margherita, non solo come segno del martirio che subirà, ma come strumento di salvezza.

Per Margherita ci sono poi altre torture, e finalmente la condanna a decapitazione.

Le reliquie di Santa Margherita verso l'anno 1000 vengono trasportate in Occidente, precisamente in Italia, in una località sulla riva del Lago di Bolsena, nel Lazio, e poi, per una traslazione ulteriore del 1145, nella Cattedrale di Montefiascone (Viterbo). Ancora oggi lì si conserva la testa di Margherita. Il 20 luglio, giorno della sua festa, da tempo immemorabile, a Montefiascone si fa la processione con la testa di Santa Margherita in un prezioso reliquario.

A questa figura della santa, dunque, fu sempre legato il simbolo della croce, come segno di vittoria e di liberazione, anche perché l'immagine di lei che squarcia il ventre del mostro si legò, nella tradizione popolare, all'uso - da parte delle donne che aspettavano un figlio - di invocarla come protettrice per il parto.

D'altra parte *margarita* in latino vuol dire "perla" e questo fa sì che nell'iconografia occidentale la pastorella venga raffigurata con la croce in mano, ma con delle perle sul capo. Per questa iconografia, molte regine d'Europa ricevettero il nome di Margherita, un nome che diventò anche un programma di vita secondo i valori della fede e della morale cristiana, nella fedeltà alla religione cattolica, in umiltà e servizio: la margherita è perla preziosa, ma di dimensioni minute. Il fatto che la Duchessa d'Orléans si chiamasse Margherita rivestiva agli occhi delle monache e ai suoi stessi occhi una serie di significati che oggi abbiamo perduto, ma che nel Settecento erano ben vivi.

M. Mectilde, scrivendo questo biglietto augurale alla sua amica e figlia spirituale, le parla della persona di Gesù; le augura di incarnare le virtù evocate dal nome che porta; ma il nucleo portante del biglietto è il riferimento a un'unione, un rapporto vivo tra lei e Gesù Cristo o, meglio, prima ancora, tra Gesù Cristo e la Duchessa. Come può essere che Gesù Cristo sia l'ornamento e, di più, il profumo che avvolge di sé la persona? La Madre risponde con la risposta obiettiva della dottrina della fede: accade in forza dell'esercizio attivo della fede, con la partecipazione ai sacramenti, in particolare l'Eucaristia. Poiché siamo nel Seicento, l'appello all'Eucaristia è l'appello non tanto, e non solo, alla celebrazione della Messa nella sua interezza: la celebrazione della Messa è sullo sfondo, con la ricezione della comunione fuori della Messa, ma accompagnata e seguita dall'adorazione eucaristica, pratica di "devozione" molto in auge, strumento per abituarsi a fare della vita tutta un'adorazione che continua perché si ha presente la grandezza di Dio e il nulla dell'uomo.

Il biglietto continua:

"Ricevete dunque, Madame, questo bouquet del paradiso: quelli della terra sono troppo miseri per un'anima che non può rallegrarsi che delle bellezze di questo Giglio adorabile, che amate così teneramente e chi vi attira con la sua forza divina, Lui che contempera così soavemente sui nostri altari. Lo prego ardentemente di attirarvi con la sua forza divina sulla scia dei suoi sacri, preziosi profumi [cf Ct 1, 3] ; che la vostra anima ne sia talmente inebriata cosicché tutto ciò che è sulla terra le sia di disgusto e che, non essendo più animata che della vita di Gesù, sia un giorno consumata delle pure fiamme del suo santo amore. E' il desiderio che nutrono sempre per voi quelle che hanno l'onore di essere, con molto profondo rispetto, tutte [vostre], senza riserva ..." (ib.).

Se la prospettiva è questa: una santità che ha per fondamento Dio in noi, e la maniera che escogita il Signore per attirarci a lui è ciò che abbiamo detto: il suo mistero della Pasqua, ripresentato a noi nell'Eucaristia, tutte le volte in cui la Madre usa e cita e fa appello alla Croce, noi dobbiamo intendere lì non tanto una sottolineatura doloristica, o un appello alla testimonianza con effusione

del sangue, ma una riproposizione della forza salvifica del Signore crocifisso che, sempre e comunque, è presente all'inizio della nostra storia di salvezza e che ci accompagna nella vita con la sua potenza salvifica.

In un altro biglietto, sempre a Margherita, la Madre allude ancora alla Croce scrivendo:

“La croce, Madame, fu la vittoria della vostra patrona, ecco perché mi prendo la libertà di mandarvi una piccola immagine, che sottolinea come i pensieri e le preoccupazioni di lei siano nella croce di Cristo” (LI 71 s.).

Però la Madre non conclude qui il suo discorsetto, lasciando la corrispondente in un possibile equivoco sul valore della croce in quanto soffrire, ma prosegue:

“Vi unisco un'altra miniatura, che rappresenta l'effigie della santissima Vergine, dalla quale aspettate aiuto e protezione per la direzione prospera della vostra vita. Pregheremo questa augusta Madre dell'amore di ricolmarvi delle grazie e delle benedizioni di cui il suo cuore verginale è pieno e di effondere sul vostro tante scintille del puro amore quante ne occorrono per farvi un incendio divino. Ecco il più prezioso bouquet che desidero presentarvi per onorare il giorno della vostra festa” (ib.).

Quindi il segreto della santità cristiana è l'accoglienza della Croce non come strumento di supplizio, ma come fonte di salvezza, come quella realtà da cui scaturisce il fuoco del “puro amore”. Ultimamente, sullo sfondo, anche se nel testo in questione l'allusione non è esplicita, abbiamo l'immagine giovannea di Gesù Cristo che morendo effonde lo Spirito. La croce è salvifica perché la salvezza può venire soltanto da Colui che è crocifisso su di essa; la croce diventa elemento attivo nella nostra santificazione in virtù dello Spirito che procede dalla “croce” di Cristo, la quale – prima di essere il legno del supplizio del Golgota – è la logica della Sua intera vita, sulle cui “vie” siamo chiamati a camminare. In esse siamo introdotti per la mediazione della Madre, Maria santissima, invocata non a caso qui “Madre dell'amore”, l'amore assoluto, quello che dà la vita. Mi sembra che l'insegnamento rifulga luminoso nell'ultimo testo sui santi contenuto nell'epistolario, che ora leggo.

Mi ha colpita molto scoprire in questo epistolario, in cui ritorna di continuo il ritornello sulla chiamata alla santità e il *gustare e vedere quanto è buono il Signore*, che i testi a commento delle feste dei santi sono pochissimi: salvo errore, si riducono a quel testo su San Dionigi e i due testi su Santa Margherita, che ho citati, più il testo che ho annunciato e che ha per titolo: *Per la festa di Sant'Elisabetta* (o, secondo un altro manoscritto: *Per la Visitazione di Maria*). Da questo scritto mi faccio ora guidare per compiere l'ultimo tratto del percorso dottrinale insito nei testi di M. Mectilde sulla santità, da cui risulta – mi sembrerebbe – come la sostanza dell'insegnamento della Madre è che la santità da realizzare – perché è possibile, perché ci è richiesta, perché ci è donata – è quella che si compie per l'uomo radicato nei misteri del cuore di Cristo (misteri che hanno al centro quello della Sua croce, ma come realtà salvifica, come vita) e nei misteri di Maria unita a Cristo.

Recita questo testo: *“Ho pregato di tutto cuore la santa Vergine di visitarvi per il compimento della vostra santificazione e consumazione in maniera così efficace come accade con sant'Elisabetta.*

Non so se avete ricevuto le benedizioni che vi ho augurato. Oh! Quanto è bello ricevere in tal modo la Madre e il Bambino! Abbiamo davvero motivo di dire con stupore: «Unde hoc mihi» [Lc 1, 43].

Dopo una tale visita non bisogna più preoccuparsi di nulla dal momento che abbiamo in Gesù e Maria tutto ciò che si può desiderare. Sarebbe ben avaro un cuore cui non bastasse Gesù e la sua Madre benedetta. Felice l'anima che non se ne separa mai; che conserva la loro presenza, che li sa rinchiudere nel suo intimo per ricordarsene in ogni momento e, con il dolce stare con loro, sa infervorarsi con le più ardenti fiamme del suo amore” (“Per la festa di s. Elisabetta”, LI 49).

È lo stesso tema, modulato in maniera storico-salvifica, già enunciato all'inizio: il fondamento della nostra santità sta nel fatto che noi siamo tempio di Dio, tempio di Dio Trinità. Che cosa comporta per la vita di fede che noi siamo tempio di Dio Trinità? Non soltanto una contemplazione della

Trinità per quello che la Trinità è in se stessa, ma anche per quello che la Trinità ha fatto per noi, un mistero di inabitazione o di incorporazione o, meglio, di inabitazione perché di incorporazione (= Dio, nello Spirito, abita in noi perché noi siamo inseriti in Cristo da cui procede lo Spirito). Abbiamo letto più sopra una lettera in cui scrive: *“Nel vostro intimo c’è Dio che abita”* (cf lettera alla Contessa di Châteauevieux nella festa di Tutti i Santi; “Per la festa di s. Dionigi”, LI 56), ora qui, nella lettera per santa Elisabetta, troviamo: *“Nel vostro intimo”* dovete *“conservare la presenza di Gesù e di Maria e il dolce stare con loro”*, perché è lì che *“ci si infervora con le fiamme del suo santo amore”*. Ritorna il simbolo del fuoco dello Spirito (cf le due lettere per la festa di santa Margherita, LI 71s. e LI 72). La lettera prosegue:

“E’ in virtù di questo fuoco divino che s. Elisabetta ha profetizzato e in virtù della stessa visita, nella santa comunione noi dobbiamo essere cambiate e trasformate in Gesù. Impariamo, impariamo bene, Madame, a fare ricorso a questo bell’amore che ha tanta potenza che si permette a colui che ama di fare ciò che vuole. E’ sant’Agostino che ce lo assicura. Se il mio augurio si compisse, sicuramente noi bruceremmo di quest’amore e diremmo con s. Paolo: « Non viviamo più noi ma è Gesù che vive in noi » [Gal 2, 20]. O che felicità se accadesse così! Saremmo al di sopra del Destino e del tempo, al di sopra del creato e di tutto ciò che può capitare. Saremmo in Dio, con Gesù e in Gesù. Vivremo della sua vita e saremmo animate dal suo Spirito. Che avremmo più da temere e da desiderare in questo mondo? Tutto ci sarebbe indifferente...” (ib.)

E’ in virtù del fuoco divino dello Spirito che sant’Elisabetta ha profetizzato, ma più ancora è interessante per noi che sia in virtù della vista di Gesù e di Maria – nello Spirito e nel sacramento – che si compia la santità cristiana: *“...ed è in virtù della stessa visita nella santa comunione che noi dobbiamo essere cambiati e trasformati in Gesù”*.

L’inabitazione di Dio dentro di noi è l’inabitazione del mistero trinitario che ha un’apertura sulla nostra storia, che è una storia di salvezza, perché attraversata dai misteri di Cristo, i quali hanno una permanenza nel tempo e oltre il tempo, per cui tutto quello che noi celebriamo con la Chiesa nel ritmo liturgico non è soltanto un nostro ricordare, ma è una presenza salvifica. Nella celebrazione quello che si è compiuto tra Maria e Elisabetta, perché Maria portava Gesù in seno, si compie ogni volta in noi, perché a noi è dato di comunicare a Cristo nel mistero eucaristico.

Quindi l’orizzonte di santità, che M. Mectilde ci mette innanzi, è quello di una santità che è fondata sul mistero di Dio rivelato, rivelazione contemplata ruotare attorno alla crocifissione di Cristo, ma assegnando valore salvifico a tutta la storia di Gesù, a tutto il resto dei misteri della vita di Cristo; economia salvifica storica, che ha per soggetto Gesù e ha come frutto la “trasformazione” nostra “in Gesù”. E’ una prospettiva, quindi, piena di speranza, perché diventa una prospettiva di lettura di tutta la nostra vita in maniera spirituale. La nostra esistenza concreta è dilatata, il suo significato, che a volte ci sfugge, esplode invece in virtù del mistero di Dio, che portiamo in noi perché, per azione dello Spirito Santo, noi siamo “trasformati in Gesù”. M. Mectilde lo crede fino in fondo, e quindi insistentemente ritorna su questo tema, la nostra “trasformazione in Gesù”¹¹. Questa è la santità, ed essa inizia fin da questa vita, anche se si rivelerà nella luce solo con la “consumazione in lui”, che è realtà escatologica.

Ci potrebbe essere un rischio in questo discorso, che non c’era nel Seicento, ma che potrebb’esserci oggi, o in altre epoche della Chiesa, in cui si sottolinei molto la trasformazione del credente ad opera dello Spirito. E’ un problema attestata addirittura nella Prima lettera ai Corinti. Quando si tocca il discorso dello Spirito Santo, e della trasformazione che egli opera nell’uomo, c’è sempre il

¹¹ Cf i testi della Madre raccolti nel capitolo “Diventare dei Gesù Cristo” del volume di JOSEPH DAOUST, *Il messaggio eucaristico di Madre Mectilde del SS. Sacramento*, [tr. it.] Ronco di Ghiffa 1983, 131-139. Soprattutto si veda l’ampia, profonda e documentata analisi del tema nell’articolo di sr. M.- BÉATRIX di Caen, *L’Eucharistie et la Règle de Saint Benot. Essai sur la pensée de Catherine de Bar, M. Mectilde du St Sacrement 1614-1698*, «Sous la crosse de Notre Dame» 40 (1999) n°151, 22-39; 41 (2000) n°152, 17- 28 + 41(2000) n°153, 25-33, in particolare le pagine del n°152.

rischio di diventare entusiasti, spirituali, ma talmente spirituali, da essere sganciati dal mistero di Cristo: tutti siamo nello Spirito di Cristo, siamo tutti trasformati in Cristo, quindi tutto ci è permesso (cf 1Cor 6,12).

La Madre dà il criterio di garanzia, affinché la nostra trasformazione sia davvero in Cristo in forza della potenza di Dio, e lo esprime con due codici linguistici: “l’amore puro” e “l’annientamento”. Il discorso è evangelicamente semplice. La trasformazione che avviene in noi, se è trasformazione in Cristo è opera che può fare solo lo Spirito, ma lo Spirito è amore: Amore increato che ridonda nell’uomo che agisce dall’amore-agàpe. Perché non ci siano equivoci su quale tipo di amore la fede confessi, ella allora unisce al termine amore l’aggettivo “puro”.

La “purezza” di cui M. Mectilde parla - quale disposizione e frutto, contemporaneamente, dell’amore di Dio - è un’ espressione del “distacco” caro ai mistici reno-fiamminghi¹². Ultimamente l’amore “puro” o “distaccato” è un amore che vive di speranza teologale. Il mio amore è “puro” quando io riesco ad amare senza guadagnare nulla. Il mio amore è “puro”, quando io amo perché spero in Colui che mi ha amato per primo, Cristo Gesù Signore, in Colui che porterà ogni cosa al suo compimento, al di là di quello che immediatamente io oggi vedo e ricavo dalla logica e dai gesti di amore in cui impegno la vita.

Questo è un primo codice, secondo cui la Madre insegna a perseguire l’esperienza cristiana, che ha per meta la “trasformazione” nostra “in Gesù”. “Sii tranquilla, tutto va bene, la santità è la tua vocazione”, praticamente dice alla Duchessa, “sei «legata» al mistero di Cristo, vivi la trasformazione in lui nella celebrazione e fuori di essa nella fede pratica; per quanto sta in te nel rispondere alla tua vocazione, fa’ la verifica se lasci agire in te lo Spirito di Cristo controllando la qualità del tuo amore”.

Il secondo codice linguistico, che M. Mectilde fa intervenire nei suoi discorsi per evitare equivoci sulla trasformazione spirituale, risvolto della santità, è quello dell’ “annientamento”. Questo concetto “annientamento”, è usato dalla Madre come equivalente di quello della “trasformazione in Gesù”. Si può dire che un cristiano è santo perché “trasformato in Gesù” in forza dello Spirito, oppure si può dire, ed è la stessa cosa per lei, che il cristiano è santo perché è “annientato in Gesù”. La cosa è identica. C’è un testo scritto per la festa di Pasqua, che leggerò tra poco , che è un testo splendido proprio perché collega la santità alla risurrezione. In tantissimi testi c’è quell’idea della Croce salvifica, su cui già prima ci siamo attardati. Ma c’è anche qualche testo in cui M. Mectilde riesce a esaltare - oltre l’orientamento del suo secolo – il mistero di Cristo, la fonte della salvezza, guardando alla risurrezione. E’ un guadagno della fede della Chiesa che si autocomprende e si approfondisce, e della teologia più recente, il segnalare la portata salvifica della risurrezione (da sempre si afferma, invece, che Cristo ci ha salvato morendo in croce). Eppure nell’epistolario tra M. Mectilde e Margherita d’Orléans troviamo in una lettera della Madre che esprime il desiderio che la Duchessa venga a cenare in monastero:

“... l’onore di vedervi cenare nella piccola casa del Santissimo Sacramento ... io più delle altre vi attendo desiderando di sapere se siete entrata in questo mistero di vita che noi adoriamo, e che è pieno di tante grazie che non posso impedirmi di auguravene la pienezza.” (“Sulla risurrezione”, LI 34). E prosegue:

“La più alta santità che Dio domanda da Voi” - il tema sempre caro alla Madre è quello della santità da realizzare - *“non è altro che l’effetto del mistero della risurrezione, che ci fa vivere della vita nuova di Gesù Cristo. Oh, quanto è divina questa vita! Piacesse a Dio che ne fossimo animate! Il nostro cuore, il nostro spirito agirebbero in maniera davvero diversa: Gesù sarebbe il*

¹² CF VERONIQUE ANDRAL, *La dimora di Dio nell’anima. Madre Mectilde e i mistici reno-fiamminghi*, «Ora et Labora» LV (2000) 67 - 73.

principio e noi non potremmo vedere nulla, né desiderare nulla al di fuori di lui; ma per ricevere questo favore occorre essere fedeli all'azione dello Spirito Santo...” (ib.).

Santità, dunque, uguale a: trasformazione, in virtù della “vita nuova di Gesù risorto in noi”. Lo scritto continua:

“...bisogna dimorare nascosti in Gesù Cristo, come ce lo dice egli stesso con le sue sacre parole: «Colui che dimora in me e io in lui porterà molto frutto» [Gv 15, 5]. Ecco delle parole di vita. Dimoriamo allora in Gesù affinché possiamo dire con verità: «Non quae super terram»” [Col 3, 3]¹³. Certamente bisogna pensare in tutti i modi ad essere completamente a Dio attraverso Gesù Cristo” (ib.).

“Dimorare nascosti in Gesù Cristo”: per la Madre voleva dire che la persona si nasconde in Lui. Se io mi nascondo in un altro, vuol dire che quello che sono io non è più visibile, perché si vede solo quell'altro. Quando M. Mectilde dice che occorre “annientarci” vuol dire: nasconditi in Cristo, non perché non vali niente, ma perché ti sei talmente legato a lui, che i tuoi tratti non ci sono più. Quello che si deve vedere non dev'essere la tua maniera di essere e reagire, ma la Sua maniera. Secondo l'esempio di Cristo che si spogliò della “forma Dei” per assumere la natura umana nella forma di peccato, addirittura (cf Fil 2, 6 -11).

Questo concetto di “annientamento”, non solo altamente positivo, ma addirittura divinizzante¹⁴, è dunque, lo stesso concetto della “trasformazione in Gesù”, con il vantaggio di non permettere agli “entusiasti” di giustificare se stessi in se stessi e per se stessi. Davvero io posso vivere con fiducia il mio itinerario di santità, così come me lo presenta Dio e me lo riserva la storia, con la mia libertà e responsabilità legata alla fede e ai sacramenti, nella fiducia che lo Spirito di Cristo mi trasforma; ma nello stesso tempo devo voler assumere i tratti di Gesù Cristo, perché tutto di me dev'essere “nascosto in lui”. Allora la mia maniera di pensare, desiderare, agire sarà quella di Gesù Cristo. Ci sarebbero qui altre pagine della Madre da citare in cui esorta servire come Gesù Cristo, amare come Gesù Cristo, essere pazienti come Gesù Cristo, eccetera.

In un'altra festa di Pasqua M. Mectilde ribadirà questo concetto della vita nuova di Gesù Cristo, che separa dalla creatura antica (cf Rm 6, 6. 12) - per vivere in Lui, e ne trae le conseguenze pratiche, quelle che si usano per criterio, per valutare che la “trasformazione in Gesù” sia obiettiva. La lettera contiene delle affermazioni autobiografiche – che ora cito – le quali ci fanno capire come la Madre si rivolga innanzitutto a se stessa e viva dentro di sé tutta la fatica, oltre lo slancio, dell'avventura della santità che predica:

“...Mio Dio, quando avverrà che Gesù regnerà in noi in pienezza, che troverà in noi il suo riposo, e trionferà su tutto il nostro essere? Non ci sono né beni, né consolazioni, al di fuori di questa disposizione: ESSERE SOTTOMESSI A GESÙ CRISTO È REGNARE GLORIOSAMENTE [cf Rm 6, 22]. Noi siamo le sue conquiste, ci ha riscattati con un prezzo infinito, è giusto che ci possieda totalmente. Non bisogna più rifiutargli niente, tutto è suo. Ma possiamo anche noi dire che tutto è nostro [cf 1Cor 3, 21 s]¹⁵, e che in lui niente ci può mancare. VIVA GESÙ GLORIOSO E TRIONFANTE NEL NOSTRO CUORE: AMEN!” (“Sulla festa di Pasqua”, LI 33).

Altrove, in una lettera scritta per un giubileo:

“Vorrei portarvi nel cuore di Gesù...” – per la Madre, il cuore di Gesù è la volontà di Dio, il piano di Dio, di cui non si deve aver paura, perché comunque è un piano di amore – *“per questo vi*

¹³ “Quae sursum sum, sapite, non quae super terram” (Vulg)

¹⁴ Cf BLANDINE MICHNIEWICZ, *Siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio (Ef 3, 19). Commento al testo n° 1108 di m. Mectilde de Bar, «Ora et labora»* 51 (1996) 205-213

¹⁵ “...nessuno ponga la sua gloria negli uomini, perché tutto è vostro: Paolo, Cefa, Apollo, il mondo, la vita, la morte, il presente, il futuro; tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio” (1Cor 3, 21-23)

supplico di esaminarvi nella sua luce davanti a Dio, senza addormentare il vostro spirito,... se corrispondete con pienezza alla grazia e ai tocchi dello Spirito Santo. Tutto quello che desidero è che voi usciate da voi stessa per entrare in Gesù Cristo, poiché bisogna che le parole dell'Apostolo portino effetto in voi: «Voi siete morti e la vostra vita è nascosta in Gesù Cristo» [cf Col 3, 3]» (“Disposizione per trarre profitto dal giubileo” [dicembre 1668], LI 92-93).

Tentando una conclusione. M. Mectilde colloca la figura dei santi entro il mistero di Cristo: il santo per M. Mectilde è importante perché diventa un richiamo vivente a rifare ciascuno di noi, a nostra volta, il percorso di immersione o nascondimento in Cristo. Il santo per lei è modello, ma non nel senso di modello esteriore, per cui bisogna copiare certe sue azioni e conseguire così la santità. Il santo mi serve soltanto per individuare nella sua esperienza come ha fatto a legarsi a Gesù Cristo, a ricevere la partecipazione alle sue grazie, a farsi formare dal suo Spirito. Il santo mi richiama a questa possibilità sempre aperta anche per me. Non mi richiama alla santità con i dettagli della sua vita. Egli è invece la dimostrazione storica di come sia possibile a me, cristiano, fare di Gesù Cristo qualcuno che dà la forma al mio essere.

In nessuno dei più di tremila scritti che ci sono conservati di M. Mectilde si trovano mai panegirici sui santi. Quando per es. deve parlare alle monache dei santi la cui biografia, per esempio la leggenda di Sant'Orsola e le undicimila vergini (c'è una conferenza che ne tratta¹⁶), si presterebbe agli sviluppi più “strani”, ella non si lascia deviare dalla sua idea-madre: in quel caso, prende spunto dalla vicenda per fare un discorso sul sacrificio; nient'altro. Sempre la Madre, quando è invitata dal giorno liturgico a parlare alle monache di un certo santo, parla di quel santo riportando la sua vicenda e la sua grandezza al mistero di Cristo, perché per lei un santo non ha altra funzione nella Chiesa, come diciamo noi oggi, al di fuori del mostrare l'efficacia del mistero pasquale. Ogni santo è un'espressione del mistero pasquale, e la nostra celebrazione dei santi è appunto la celebrazione della gloria di Dio nella storia degli uomini, diventati santi, e quindi un'iniezione di speranza per noi.

¹⁶ Cf (2614), CC n. 171, “Per il giorno di Sant'Orsola, sul sacrificio”.