

PREGHIERA LITURGICA E RICERCA DI DIO NELLA REGOLA DI SAN BENEDETTO

23 OTTOBRE 2000

M.M. GELTRUDE ARIOLI, OSB ap

Nel capitolo 58 della *Regola* Benedetto indica dei criteri per verificare l'autenticità della ricerca di Dio da parte dell'aspirante monaco. Questi deve essere attentamente seguito da un anziano esperto per capire "se veramente cerca Dio" e tre sono i segni della ricerca di Dio: "se è sollecito all'opera di Dio, all'obbedienza, alle umiliazioni" (RB 58, 7-8).

Anzitutto che cosa significa "cercare Dio"? Da tutto il contesto della *Regola* si arguisce che il monaco è colui che vive sotto lo sguardo di Dio ("essere sempre consapevoli che Dio ci vede in ogni luogo" [RB 4, 49]) e percepisce la sua continua presenza (RB 7, 10-30), mantenendosi costantemente in silenzioso ascolto della sua parola in atteggiamento di filiale docilità ("ascolta, figlio gli insegnamenti del maestro, apri l'orecchio del tuo cuore", [Prol. 1-2]) e di totale espropriazione di sé: ("Rinnegare se stessi per seguire Cristo" [RB 4,10]; "non anteporre nulla all'amore di Cristo" [RB 4, 21]; "non è più lecito disporre neppure del proprio corpo e della propria volontà" [RB 33, 4]; "deve sapere [il novizio che fa la professione] che da quel giorno non sarà più padrone neppure del proprio corpo" [RB 58, 25]).

Questo "cercare Dio" è presentato però come una risposta alla ricerca che Dio stesso fa del monaco, chiamandolo con una scelta di gratuito amore ("si è degnato di considerarci nel numero dei suoi figli" [Prol. 5]; "il Signore, cercando il suo operaio nella moltitudine del popolo..." [Prol. 14]; "nella sua bontà il Signore ci mostra il cammino della vita" [Prol. 20]; "il Signore...si attende che noi ogni giorno corrispondiamo coi fatti ai suoi santi ammonimenti" [Prol. 35]; "abbiamo chiesto al Signore chi abiterà nella sua tenda e abbiamo udito il suo invito ad abitarvi" [Prol. 39]). Afferma al riguardo A. Böckmann:

*"Desidero che sia ben chiaro: è Dio che mi cerca per primo. Benedetto dice: **"Dall'alto dei cieli il Signore si china sugli uomini per vedere se c'è uno che cerchi Dio"** (RB 7, 27; Sal 13). Troviamo al principio il desiderio di Dio – Dio cerca l'uomo: la nostra ricerca di Dio è una risposta. Nel Prologo, Benedetto rappresenta Cristo che cerca il suo operaio tra la moltitudine della folla, attirandolo con una domanda. Potrei supporre che chieda se qualcuno abbia sufficiente capacità e sia disposto a lavorare con impegno nella sua vigna. Perciò sono sorpresa di fronte alla domanda che Cristo rivolge: **C'è qualcuno che desidera la vita e brama lunghi giorni per gustare il bene?"** (Prol. 15). Questo è veramente illuminante. Dio non cerca le mie capacità, neppure il mio servizio. No, ciò che cerca è la mia persona, desiderando che abbia la vita, cosa che corrisponde al desiderio del mio cuore. E questo non significa soltanto esistere, ma avere una vita piena, intensa. Quindi Benedetto conclude logicamente questo passo: **"Che cosa vi può essere di più dolce per noi, fratelli carissimi, di questa voce del Signore che ci chiama? Ecco, il Signore, nella sua grande bontà, ci mostra il cammino della vita"** (Prol. 19-20). Si comincia con una buona notizia!"¹*

¹ A. BÖCKMANN, *La ricerca di Dio – la via benedettina*, in *Ora et labora*, LVI, n° 3, (2000).

La preoccupazione di verificare la sincerità effettiva della ricerca di Dio porta San Benedetto, come del resto il Maestro e tanti altri Padri del monachesimo antico, a una certa severità²:

*“A chi giunge per la prima volta alla vita monastica non si conceda facilmente di entrare, ma, come dice l’Apostolo, **“Mettete alla prova le aspirazioni, per saggiare se provengono veramente da Dio”**. Se dunque chi si presenta **“persevera nel bussare”** e per quattro o cinque giorni si mostra paziente nel sopportare le umiliazioni inflittele e le difficoltà opposte al suo ingresso e persiste nella sua richiesta, gli si conceda di entrare, e lo si tenga per qualche giorno nei locali riservati agli ospiti. In seguito passi in quelli dove i novizi meditano, mangiano e dormono. Sia loro preposto un anziano capace di guadagnare le anime, che vigili e li esamini con grande attenzione. Si osservi soprattutto se è veramente alla ricerca di Dio, se è pronto all’ufficio divino, all’obbedienza e ai servizi più umili. Gli si prospettino tutte le cose dure e aspre attraverso le quali si va a Dio.”* (RB 58, 1-8)

Se ai tempi di Benedetto potevano insinuarsi nella domanda di entrare in monastero motivazioni false (ricerca di promozione sociale, tentativi di affrancamento da situazioni servili, o di sfuggire alla giustizia...) non dobbiamo pensare che oggi sia meno facile trovarsi di fronte a situazioni psicologiche confuse che possono rendere inautentica la domanda di iniziare la vita monastica. Giustamente San Benedetto ritiene essenziale una verifica circa la sincerità effettiva della ricerca di Dio. Può facilmente accadere, all’insaputa dello stesso interessato, che ci si orienti al monastero per un impulso soggettivo, per una ricerca di sé mascherata sotto altre forme: può essere un’esigenza di raffinatezza culturale, una specie di estetismo religioso che crede di trovare rispondenza nello stile della vita monastica; in questo caso si assolutizza la forma e non si coglie la sostanza concreta di una vita che è fortemente inserita nella realtà, nella totalità dell’umano, di cui nessun aspetto è perduto, ma piuttosto orientato e valorizzato, ciò che richiede equilibrio, coraggio, senso maturo di responsabilità e realismo disincantato. Accade poi, specialmente oggi, in una situazione di crisi dei rapporti in famiglia, di cercare nella comunità monastica e nel suo volto rassicurante di stabilità un rifugio, quasi un surrogato della famiglia: inganno pericoloso che porta a proiezioni inconsce delle proprie esperienze non felici nella famiglia sui rapporti con l’abate e i confratelli: ciò è fonte di delusioni, di drammi che fanno emergere l’inconsistenza delle motivazioni vocazionali. Forme di fragilità psichica o esperienze affettive devastanti, vissute senza una consapevolezza di fini e valori, portano poi a desideri malsani di solitudine, di silenzio, che mascherano la paura delle responsabilità della vita e l’incapacità di comunicare in modo autentico. La consapevolezza di non saper gestire la propria libertà può essere confusa con l’apprezzamento dell’obbedienza e del rinnegamento di sé: nulla più falso di tutto ciò.

Alla base di una chiamata alla vita monastica possono esserci solo motivazioni di scelta positiva, non di fuga, di paura, di rifiuto. La rinuncia stessa è amore preferenziale, scelta appassionata di Cristo, scoperta della perla preziosa del regno che implica la consapevolezza dei valori e della bellezza di tutte le cose umane: nulla ispira paura o disprezzo, ma se il cuore è preso dall’esperienza dell’amore di Dio, l’attrazione verso di lui porta a preferirlo ad ogni altro bene e a integrare tutto l’umano nella scelta di lui.

Ecco perché anche oggi e forse più che mai il “...se veramente cerca Dio...” di Benedetto conserva tutta la sua attualità. Seguendo la traccia della *Regola* vediamo allora in che senso la “sollecitudine” all’*opus Dei*, accanto all’attrattiva per l’obbedienza e le umiliazioni, possa essere un criterio chiaro di discernimento dell’autenticità della vocazione.

² RM 87, 2: “l’abate risponda (a chi chiede di entrare) che potrebbe forse non essere in grado di osservare le prescrizioni della Regola”. *La Regola del Maestro* a cura di BOZZI e GRILLI, Paideia, Brescia, 1995, vol. I, p. 165. Secondo CASSIANO (*Inst.* 4, 3, 1; 4,30, 3; 4, 32) presso i cenobiti orientali il postulante era ammesso solo dopo aver passato alla porta del monastero dieci o più giorni:

Il termine “*opus Dei*” usato da San Benedetto merita un attento esame. Afferma A. de Vogüé: “*al di là della bella assonanza opus Dei, oboedientiam, obprobria, queste tre “O” sembrano scelte per ragioni ben precise; dove si riconosce il pensiero fermo e costante dell’autore della Regola*”³. Circa i precedenti letterari, il Maestro indica solo l’obbedienza come requisito essenziale del postulante⁴; il precedente letterario più vicino è senz’altro Basilio nella traduzione latino di Rufino. La questione 6 del *Parvum Asceticum* consiglia di verificare la disponibilità ad accettare umiliazioni e a cambiar vita, sottoponendo l’aspirante a lavori manuali considerati vili e umilianti dai secolari. La questione 7 precisa poi che per coloro che richiedono di dedicarsi al servizio di Dio bisogna investigare “*se è vero e ardente il loro desiderio per il divino ufficio*”.⁵

Forse San Benedetto nel citato capitolo 58 ha in mente questo passo di Basilio. A. de Vogüé osserva: “*nella RB come nella RM “opus Dei” non significa mai altro che l’ufficio*”. Nella frase che abbiamo sopra citato di Basilio “*bisogna investigare (circa i postulanti) se è vero e ardente il loro desiderio per il divino ufficio*”, espressione che forse ha ispirato San Benedetto, il de Vogüé dice che “*opus Dei*” designa manifestamente l’insieme della vita religiosa. . .tuttavia non c’è dubbio che Benedetto pensi qui (cap. 58,7) all’ufficio. Se si ricorda di Basilio, niente gli impedisce di dare un significato diverso a “*opus Dei*”⁶.

L’amore sollecito alla preghiera liturgica comunitaria è dunque indicato da San Benedetto come un criterio di discernimento dell’autenticità della vocazione monastica. Perché? Potrebbe sembrare riduttivo! Osserva Enzo Bianchi: “*Credo sia assolutamente depauperante restringere l’opus Dei alla preghiera liturgica: d’altra parte l’esperienza insegna che non è sufficiente la costante puntualità di una sorella agli uffici per fare di lei una buona monaca!*”⁷ Questa opinione del Priore di Bose è senz’altro condivisibile, ma non contraddice l’affermazione autorevole del de Vogüé, che ritiene l’espressione “*opus Dei*” equivalente a preghiera liturgica. Infatti San Benedetto indica, come atteggiamenti di vera ricerca di Dio, non solo la “*sollecitudine*” per l’*opus Dei*, ma anche quella per l’obbedienza e le occasioni di crescita nell’umiltà. Rimane significativo comunque, come ancora osserva il de Vogüé, che l’*opus Dei* nella RB si trovi al primo posto e non appaia solo alla fine come nella Regola di Basilio: “*lo zelo per l’ufficio è dunque per San Benedetto il primo segno di vocazione*”⁸. Il fatto che l’espressione “*opus Dei*” per San Benedetto come per il Maestro indichi la preghiera liturgica non sminuisce la portata del criterio di verifica se si tiene presente che l’ufficio divino nella RB include, presuppone e stimola la preghiera personale. Anzi se esaminiamo il significato dell’espressione “*opera di Dio*” nel NT ne cogliamo una dimensione di grande profondità: l’opera di Dio è la vita generata dalla fede, dono di Dio: “*Questa è l’opera di Dio: credere in colui che egli ha mandato*” (GV 6, 28). Gesù si manifesta come colui che “*compie le opere del Padre*” per edificare la fede. Dice ai Giudei: “*anche se non volete credere a me, credete almeno alle opere, perché sappiate e conosciate che il Padre è in me e io nel Padre*” (Gv 10, 37).

L’espressione “*opus Dei*” nella letteratura ascetica antica designa varie opere di servizio di Dio che hanno come comune denominatore la fede che le ispira: negli Apoftegmi dei Padri (traduzione latina di Pelagio e Giovanni, metà del sec. VI) “*opus Dei*” significa la sinassi liturgica, nella lettera

³ A. DE VOGÜÉ, *La Comunità. Ordinamento e spiritualità*, Praglia, 1991, pp. 192-193.

⁴ RM 90,3: “per scoprire se è obbediente, gli si preannuncino situazioni contrarianti e amare alla sua volontà”. Op.cit., vol. I, p. 171.

⁵ BASILIO, *Parvum Asceticum*, quest. 6 e 7, tr. lat. di RUFINO, in *Regole monastiche antiche*, a cura di G. TURBESSI, ed. Studium, 1990, pp. 167-168.

⁶ A. DE VOGÜÉ, *La Règle de Saint-Benoît*, SC VI, 1971, p. 1321, nota 248.

⁷ E. BIANCHI, *Quaerere Deum oggi nella vita monastica* in *Ora et labora*, LIX, n°2, (1999), p.66.

⁸ A. DE VOGÜÉ, *La Comunità. Ordinamento e spiritualità*, art.cit., p. 196.

108, 7 di Girolamo l'elemosina ai monaci, in Cassiano il digiuno (*Inst.* 4,4 – *Conl.* 21, 22, 4), in Basilio l'obbedienza (*Regole diffuse* 29), o la distribuzione dei beni (*Rd* 34, 3)...

È naturale, se San Benedetto enumera, oltre alla passione per l'*opus Dei*, anche l'obbedienza e l'umiltà come criteri per vagliare la vocazione, che egli indichi, nell'espressione "*opus Dei*" non genericamente lo zelo per la vita religiosa, ma, specificamente, la preghiera di lode come risposta al dono che viene dall'alto, vero "*servizio*" (*RB* 18, 24) e "*servizio di lode*" (*RB* 16, 2), "*doveri propri del loro servizio*" (*RB* 50, 4), espressione dell'appartenenza e della dedizione al Signore. L'amore all'*opus Dei* è un segno, non esaustivo, ma significativo, di ricerca di Dio; infatti la preghiera comunitaria di lode è il momento più alto di quell'"*attenzione abituale a Dio che anima tutti i momenti della giornata e della vita comunitaria*"⁹

Dice San Benedetto: "*Noi crediamo che Dio sia presente ovunque e che in ogni luogo gli occhi del Signore scrutano i buoni e i malvagi e di questo dobbiamo essere assolutamente certi soprattutto quando partecipiamo all'ufficio divino*" (*RB* 19, 1.2).

Nell'espressione "*opus Dei*" è quindi sottolineata non solo la presenza della comunità in preghiera davanti a Dio, ma la presenza di Dio, che suscita adorazione, reverenza e lode, presenza dinamica, che opera (*opus*) nel cuore del monaco: Nel Prologo (v.29.30) Benedetto dice che la vera umiltà è quella dei monaci che, anziché gloriarsi dei propri presunti meriti "*magnificano il Signore che opera in loro*". Ecco: la vita monastica è accogliere in sé l'opera di Dio e operare con lui. Il monaco è chiamato "*operaio di Dio*" (*Prol.*14), il monastero "*officina*" (*RB* 4, 78), in cui bisogna continuamente usare "*gli strumenti delle buone opere*" (*RB* 4), cioè seguire le indicazioni della Scrittura per realizzare il disegno di Dio:

La preghiera delle Ore non si può dunque separare nettamente dagli altri momenti della vita monastica, quasi opponendo il sacro al profano: "*È tutta la vita del monaco che è essenzialmente ricerca di Dio, sforzo di preghiera. In questa ricerca e in questo sforzo le Ore dell'ufficio segnano dei tempi forti nei quali ci si può riprendere...e ravvivano lo slancio della preghiera continua*".¹⁰

La preghiera di lode e di ringraziamento, la celebrazione comunitaria del mistero della salvezza, il primato assoluto della Parola di Dio orientano tutta la giornata alla ricerca del Signore e al dialogo con lui, liberano dalle fughe verso il soggettivismo egocentrico e intimistico. Anzi proclamare, annunciare, celebrare la salvezza nella preghiera liturgica è esprimere profeticamente la realtà stessa che si compie nel singolo e nella comunità: nulla rimane a livello puramente verbale. "*La preghiera monastica corale è azione profetica in quanto ascolto, assimilazione e annuncio della Parola di Dio. Nella salmodia corale infatti il monaco e tutta la comunità monastica professano realmente un ascolto attento, fervido, devoto, quasi estatico, della Parola...proclamano ininterrottamente e fiduciosamente al mondo la sua forza di giudizio, di ammaestramento...in una linea nettamente profetica, assunta in modo eminente da Cristo stesso*".¹¹

Questa oggettività della preghiera liturgica, se immunizza dal rischio di chiusura malsana in ambiti intimistici e apre agli orizzonti universali della salvezza del mondo, nulla toglie al carattere poetico dei testi; anzi proprio perché assimila la mentalità biblica e patristica, la liturgia delle Ore è ricca di simboli, di armonie evocative, di espressioni che conferiscono coloriti diversi anche a testi sempre uguali, come le antifone premesse ai salmi¹². Peraltro nella preghiera monastica comunitaria

⁹ S. BOVO, *Salmodia corale e preghiera nella Regola e nel II libro di Dialoghi in Benedictina* 28, (1981), p. 445.

¹⁰ A. DE VOGÜÉ, *La Regola di San Benedetto: commento dottrinale e spirituale*, EMP, 1984, pp. 196-197. (*La Règle de Saint-Benoît* Vol. VII, SC 1977).

¹¹ S. BOVO, *Salmodia corale...*, art.cit., p.447.

¹² J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Sansoni, 1965, p.315.

*“l’accento non è messo sull’elemento esteriore e estetico, bensì sull’applicazione dello spirito ai salmi e sulle purezza della preghiera silenziosa...Il monaco non è un membro della Chiesa assegnato specialmente alla lode pubblica. È semplicemente un discepolo di Cristo che cerca di tradurre in atto, da solo o con altri il **“Pregate incessantemente”**. La preghiera delle Ore non è dunque un’occupazione particolare, unica nel suo genere e senza misura con le altre, ma piuttosto l’attualizzazione momentanea di un sforzo costante. L’ufficio fa corpo con la vita”¹³. Questa affermazione può trovare conferma se si confrontano i capitoli 19 e 20 della Regola con il primo gradino dell’umiltà (RB 7, 10-18: *Il primo gradino dell’umiltà consiste nell’aver costantemente presente il timore di Dio...nel ricordarsi in ogni momento dei precetti divini*”, vigilando sui pensieri e le azioni *“le quali vengono incessantemente riferite dagli angeli”* a Dio. Nel capitolo 19 Benedetto dice:*

*Noi crediamo che Dio sia presente ovunque e che **“in ogni luogo gli occhi del Signore scrutano i buoni e i malvagi”**, e di questo dobbiamo essere assolutamente certi soprattutto quando partecipiamo all’ufficio divino. Ricordiamoci sempre, perciò, di quanto dice il profeta: **“Servite il Signore con timore”**, e **“Cantate inni con arte”**, e ancora **“A te voglio cantare davanti agli angeli”**. 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)

E nel capitolo 20 esorta alla reverenza, all’umiltà, alla preghiera pura con lacrime di compunzione.

Ciò conferma il rapporto organico dell’*opus Dei* con tutti i momenti della vita monastica, di cui anzi la preghiera liturgica rappresenta l’apice. La famosa espressione di Benedetto *“non anteporre nulla all’opus Dei”* (RB 43, 3) non ci sembra il segno di una scissione tra ufficio e lavoro (come dice il de Vogüé: *“Non si può affermare più chiaramente che preghiera e lavoro hanno cessato di stare insieme. Ormai le due ‘opere’ esistono fianco a fianco. Bisogna lasciare l’una per correre all’altra”*)¹⁴.

È vero che nel cenobio benedettino la celebrazione liturgica non comporta più l’antico uso del lavoro manuale durante la salmodia (come presso gli eremiti e anche i cenobi pacomiani¹⁵; Benedetto prescrive che *“l’oratorio sia quello che significa il suo nome e nient’altro vi si faccia o vi si riponga”* (RB 52, 1). Questo primato della preghiera e della liturgia comunitaria che meritano un’attenzione esclusiva di tutta la persona, spirito e corpo, a Dio, con una disponibilità a mettere in secondo piano qualunque altra preoccupazione, vuole solo sottolineare il significato autentico di qualunque momento o occupazione del monaco, che è la ricerca di Dio e la sua lode. Del resto, non si può vivere in stato di preghiera qualunque cosa si faccia, se non si è fedeli a dedicare in modo esclusivo determinati tempi alla preghiera. Il fatto che tutte le Ore liturgiche inizino con l’invocazione: *“O Dio, vieni a salvarmi; Signore, vieni presto in mio aiuto”* è un evidente elemento di raccordo tra liturgia e vita, un modo di educare alla preghiera incessante. Osserva A. Böckmann:

*“Mi piace veramente molto che Benedetto comprenda così da vicino le realtà terrene. Quando propone una formula che può essere pregata in ogni momento, non è qualcosa del tipo: ‘O Dio, tu sei la mia unica gioia’, e neppure ‘Tu sei l’unico vero desiderio del mio cuore’, in modo tale da esprimere direttamente la ricerca di Dio. Probabilmente avremmo scelto qualcuno dei tanti bei testi della Scrittura. Benedetto si ispira a un’espressione che ha trovato in Cassiano: **“O Dio, vieni***

¹³ A. DE VOGÜÉ, *La Regola di San Benedetto: commento...*, op.cit., pp.203-204.

¹⁴ *Ibid.*, p. 201.

¹⁵ PACOMIO, *Prec. 5. 7. 12*. In *Pacomio e i suoi discepoli*, (a cura di L. CREMASCHI), Qiqajon, Bose, 1988, pp. 67-68.

a salvarmi; Signore, vieni presto in mio aiuto” (cf. *Coll.* 10, 10-11); Cassiodoro, contemporaneo di Benedetto, ci dice che i monaci italiani nel VI secolo non iniziavano assolutamente nulla prima di aver recitato questo versetto. Benedetto inserisce questa espressione esplicitamente all’inizio delle Ore liturgiche della giornata, e prima che abbiano inizio i servizi settimanali... Possiamo pensare che fosse una preghiera che accompagnava in ogni momento. Perché nel modo benedettino di cercare Dio si ritrova questa richiesta di aiuto e non una formula di lode a Dio? Benedetto sembra dire: talvolta potremmo anche non sentirci di lodare Dio, e un bel versetto, profondamente spirituale, potrebbe farci sentire ipocriti; ma possiamo sempre pregare: O Dio, aiutami. In tutte le mie decisioni, azioni e situazioni ho sempre bisogno dell’aiuto di Dio. Quale è concretamente questo aiuto? Benedetto lo descrive come la consolazione e il soccorso di Dio. Questo si addice alle situazioni in cui ci sentiamo oppressi da carichi gravosi a cui non riusciamo a far fronte, e questa preghiera di invocazione ci fa rivolgere gli occhi a Dio, che è sempre pronto a soccorrerci.”¹⁶

L’*opus Dei* così come è concepita da Benedetto abbraccia tutta la vita di preghiera. La distinzione moderna tra preghiera pubblica e privata, preghiera comunitaria e personale, è assolutamente estranea alla concezione di Benedetto. La *lectio divina* è un’esigenza naturale e necessaria per chi vuole celebrare con adeguata comprensione la preghiera liturgica: “il tempo che rimane dopo le vigilie (= ufficio divino notturno) venga impegnata dai fratelli che ne hanno bisogno nello studio del salterio e della sacra Scrittura” (RB 8, 3):. Inoltre, a differenza di quanto avviene spesso o quasi sempre oggi, la preghiera liturgica nella prassi antica non si esauriva nella recitazione, ma prevedeva spazi di silenzio e di orazione. Nella RM (14, 1) si dice: “Quando si celebra nell’oratorio un’Ora dell’ufficio divino e precisamente quando, finito il salmo, tutti si prostrano per l’orazione...”. Questo passo fa capire che anche nella RM si è conservato l’uso di alternare la salmodia con il silenzio e l’orazione. È del tutto naturale che pure Benedetto segua questa prassi anche se, nella sua consueta sinteticità e essenzialità di stile, non ne parla in modo esplicito. Indizi eloquenti sono, sia l’espressione “*prostrarsi in preghiera*”, che compare nel capitolo 4 (v.56), sia il capitolo 20 ove si raccomanda la brevità e purezza dell’orazione della comunità: “la preghiera comunitaria sia assolutamente breve e al segno dato dal superiore tutti si alzino insieme” (RB 20, 5). È evidente qui il riferimento all’uso, descritto anche da Cassiano, di prostrarsi in preghiera silenziosa dopo la recita di ogni salmo e di alzarsi al segno del superiore.

Anche se Benedetto prevede la recita del *Gloria* a conclusione dei salmi antifonati e dell’ultimo responsorio (RB 9, 2.6.7; 11, 5; 17, 2) è evidente che egli non ritiene di esaurire la preghiera personale suscitata dal salmo in questa dossologia trinitaria: il tenore del capitolo 20 parla chiaramente di spazi di silenzio per una risonanza interiore della salmodia. Si afferma a volte che: “*salmeggiare per sé non è pregare*”¹⁷, ma il salmo, se è parola di Dio all’uomo, va ascoltato e suscita una preghiera come risposta. Nell’antica tradizione i salmi erano recitati “*in directum*” da un solista e chi ascoltava rispondeva con il silenzio e l’orazione. La prassi della recita a cori alterni toglie all’uditorio una posizione quasi passiva di ascolto e questo forse ha contribuito a mettere in secondo piano il silenzio e l’orazione. Ciò spiegherebbe perché oggi non si recitano più le collette salmiche. Va tenuto presente che di per sé i salmi sono parola di Dio all’uomo, ma anche dell’uomo a Dio e, se recitati “*concordando la mente con la voce*” (RB 19, 7) sono già preghiera. Ma è più che giusto sottolineare anche oggi, pur essendo decaduto l’uso dell’orazione salmica, la necessità di uno spazio di silenzio per interiorizzare il salmo (così si usa anche nella nostra comunità). L’ideale è che il salmo diventi, come dice Cassiano, espressione della nostra vita: “*il senso delle parole non ci viene più chiarito attraverso spiegazioni, ma attraverso l’esperienza dei*

¹⁶ A. BÖCKMANN, *art.cit.*, p.4.

¹⁷ A. DE VOGÜÉ, *La Regola di San Benedetto: commento...*, op.cit., p.208.

fatti. Tutti presi dagli stessi sentimenti nei quali il salmo è stato cantato e composto, noi ne diventiamo in qualche modo gli autori”¹⁸.

Il legame profondo tra *opus Dei* e vita nella *RB* risulta anche da un confronto con la *RM*. In quest’ultima si tratta dell’ufficio divino come di una delle occupazioni della giornata, a metà della trattazione sull’ordinamento del monastero.

Al contrario Benedetto colloca l’ampia sezione sull’*opus Dei* (capitoli 8-20) subito dopo la parte spirituale della *Regola*, dopo aver cioè trattato del silenzio, dell’obbedienza e dell’umiltà: questo è perfettamente in consonanza con la sottolineatura dell’essenzialità dell’amore per l’*opus Dei* come criterio di discernimento della vocazione: la sua collocazione al primo posto accanto all’obbedienza e all’umiltà è così del tutto coerente:

È singolare l’ampiezza della trattazione riservata da Benedetto all’*opus Dei*: nessun altro argomento lo impegna tanto; i dettagli, la descrizione dei contenuti delle singole Ore, le indicazioni rituali fornite sono una riprova del carattere essenziale che egli attribuisce alla preghiera liturgica nella vita monastica: E Benedetto parla solo della liturgia delle Ore; alla Messa e alla comunione dedica solo qualche cenno fugace anche se assai significativo (quando parla del rito di entrata del lettore la domenica mattina in *RB* 38, 2; dell’ordine della comunità, *RB* 38, 10 e 63, del monaco-sacerdote (*RB* 62, 6), dell’oblazione dei fanciulli (*RB* 59, 2.8). È del resto confermato dalla tradizione monastica antica che la celebrazione eucaristica avesse luogo solo la domenica e che la comunione quotidiana si svolgesse fuori della Messa¹⁹.

Della liturgia delle Ore Benedetto descrive con grande cura la struttura, la distribuzione dei salmi e a volte, non sempre, la modalità di esecuzione. Benedetto parla anche delle varie parti dell’ufficio e inserisce l’uso degli inni, prendendo spunto dalla liturgia ambrosiana, così come accoglie dalla tradizione orientale l’inno *Te decet laus*. L’inno che era stato introdotto da Sant’Ambrogio non era di uso comune nella liturgia romana, forse per il timore che le regole metriche finissero per prevalere sulla preoccupazione del contenuto dottrinale. È inoltre descritta con precisione la successione dei vari elementi: salmi, inno, salmi antifonati, versetto, benedizione dell’abate, letture bibliche e patristiche seguite da responsori, l’ultimo dei quali concluso col *Gloria* e “*appena il cantore lo intona, tutti si alzano subito dai loro sedili in segno di onore e di rispetto per la Santissima Trinità*” (*RB* 9, 7). Nelle parti conclusive ha un ruolo importante anche la prece litanica *Kyrie eleison* che integra la preghiera di lode con l’intercessione e la richiesta di perdono. È degno di sottolineatura l’articolarsi ordinato dei momenti di ascolto della lettura santa e del responsorio: quasi un paradigma della vita monastica stessa, che è essenzialmente ascolto di Dio e risposta di docile obbedienza.

All’uso dell’*Alleluia* Benedetto dedica non solo cenni rapidi (nei capitoli 9, 11, 12), ma un intero capitolo (15): è naturale che il monaco, l’uomo che ha scommesso la sua vita sulla fede nella Pasqua, senta come particolarmente significativo il canto dell’*Alleluia*.

La struttura della liturgia è studiata e descritta con cura, ma non ha nulla di rigido: è lecito modificarla purché i centocinquanta salmi vengano recitati nel corso della settimana: sarebbe segno di negligenza e di scarso fervore ridurre ulteriormente il numero dei salmi (*RB* 18, 22-25).

L’elasticità nel consentire cambiamenti anche in campo liturgico è uno dei segni della *discretio* benedettina e attesta anche la connessione tra celebrazione liturgica e vita quotidiana. La solennità della recita della Ore non significa ieraticità disincarnata dalla vita: si prevede la necessità di

¹⁸ CASSIANO, *Conferenza* 10, 11, a cura di O. LARI, ed. Paoline, 1965 Vol. I, p. 439.

¹⁹ A. DE VOGÜÉ, *I primi monaci e l’eucaristia* in *Ora et labora*, LVI, n° 3, (2000).

abbreviare un po' le letture e i responsori *“se dovesse capitare – ma non accada! – di alzarsi in ritardo”* (RB 11, 12). Alla fine delle lodi e del vespro si recita il Padre nostro *“in modo che tutti lo ascoltino e ciò a causa delle contese che abitualmente sorgono nella comunità, così che i presenti, consapevoli dell'impegno che questa preghiera richiede quando si dice **“rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori”** si emendino da quel genere di colpe”* (RB 13, 12.13). Si prevede pure una riparazione doverosa da parte di chi arriva in ritardo all'ufficio divino (RB 43); infatti la direttiva data è questa: *“non appena udito il segnale si lasci tutto ciò che si ha tra le mani e si corra in fretta, ma insieme con gravità per non dare occasione di atteggiamenti scurrili. Nulla sia anteposto all'ufficio divino”* (RB 43, 1.2). Persino l'ordine della Comunità, determinato dalla data dell'ingresso si riflette nell'ordine per le intonazioni della salmodia, come per il segno della pace e la comunione. (RB 63, 1.4) La dignità dell'*opus Dei* esige che siano riparati eventuali errori (RB 45) e il segnale dell'ufficio divino sia dato dall'abate stesso o da un suo incaricato (RB 47). Solo coloro che sono in grado di leggere e di cantare in modo da edificare chi ascolta, possono svolgere questo ministero (RB 38, 12). Anche il capitolo 50 è molto importante per capire il rapporto tra liturgia e vita quotidiana: *“I fratelli che lavorano lontano dall'oratorio o sono in viaggio e non possono trovarsi all'oratorio all'ora stabilita...recitino l'ufficio divino nel luogo in cui stanno lavorando, mettendosi in ginocchio per reverenza a Dio. Allo stesso modo, coloro che sono stati mandati in viaggio non lascino passare le Ore prescritte, ma le recitino come possono e non trascurino di compiere il dovere del loro servizio”*. (RB 50).

Questo capitolo è interessante: sottolinea l'interconnessione tra tutti gli impegni della vita monastica e attesta che la celebrazione comunitaria della liturgia non esclude affatto, anzi esige la preghiera personale. Anche commentatori tradizionali della *Regola* come P: Delatte²⁰ e il beato C. Marmion²¹, pur vedendo nella celebrazione comunitaria della liturgia un compito essenziale che la Chiesa affida ai monaci, riconoscono nell'*opus Dei* uno strumento privilegiato di santificazione personale e di unione con Dio.

L'unità inscindibile tra liturgia e vita monastica si comprende poi anche considerando gli aspetti “rituali” dei vari momenti dell'esistenza del monaco. San Benedetto descrive preghiere e gesti di rito che danno un volto contemplativo ai vari servizi che i fratelli rendono alla comunità: chi entra e esce dal turno settimanale di aiuto in cucina è accompagnato da una breve liturgia comunitaria (RB 35), così come chi inizia il servizio di lettore in refettorio (RB 38) o chi è mandato in viaggio e chi torna è sorretto da una preghiera comunitaria (RB 67). Chi, dopo la scomunica riceve il perdono è riammesso con un rito liturgico di riconciliazione (RB 44).

Particolarmente ricche di significato sono la liturgia di accoglienza degli ospiti (RB 53) e quella dell'itinerario monastico del novizio (RB 58) o dell'oblazione di un fanciullo (RB 59).

Accogliere l'ospite con gesti significativi come la lavanda dei piedi, la preghiera fatta insieme, il bacio di pace, la condivisione della mensa dell'abate...sono espressioni non di ritualismo estetizzante, ma di consapevolezza che *“nell'ospite si adora Cristo”* (RB 53, 7).

Profondo, poi, il senso del gesto di avvolgere nella tovaglia dell'altare le mani del fanciullo offerto dai genitori al monastero, analogo a quello della collocazione della cedola di professione sull'altare da parte del novizio: meravigliosa espressione del senso eminentemente eucaristico della vita del monaco. Ogni particolare poi del rituale di accoglienza del novizio, dall'attesa in foresteria, alla lettura più volte ripetuta della *Regola*, fino alla formulazione solenne delle promesse nell'oratorio in presenza della comunità, di Dio e dei santi, il triplice canto del *Suscipe*, la prostrazione ai piedi dei fratelli e il rito di spogliazione delle vesti secolari, per rivestire l'abito monastico esprimono

²⁰ P. DELATTE *Commentario sulla Regola di San Benedetto*, SESA, Bergamo, 1949, pp.149-150.

²¹ C. MARMION, *Cristo, ideale del monaco*, Praglia, 1922, pp.330-331.

un'evidente analogia tra l'itinerario del novizio che entra nella comunità e quello del catecumeno che entra nella Chiesa col battesimo.

Il livello più profondo di questa fusione tra vita e liturgia nella *RB* si percepisce nella definizione stessa del monastero come "*scuola del servizio divino*" (Prol. 45), cioè "*leitourghia*"²².

Se la vita monastica è immersione nel mistero di Cristo attraverso l'ascolto, il dialogo, la tensione escatologica, ("*attesa della santa Pasqua*" : *RB* 49, 7), veramente si può affermare che la "*conversatio*" monastica è liturgica nel senso più alto e vero di culto spirituale e di esperienza sacramentale di Dio con una dimensione oggettiva che rettifica la tendenza a dare eccessiva importanza alle risonanze psicologiche soggettive²³

*"Il monastero è la liturgia dell'ordinarietà e rappresenta la pedagogia per la liturgia della sacramentalità che è l'opus Dei. È l'evento sacramentale che anima, fa vivere, qualifica tutta la vita monastica"*²⁴.

La preghiera liturgica è quindi veramente espressione globale della ricerca di Dio e dell'esperienza del mistero pasquale di Cristo nella vita personale e comunitaria del monaco in una sinergia incessante di preghiera e vita.

²² I. SCICOLONE *La liturgia nella Regola di San Benedetto* in *Benedictina* (28), 1981, p.600.

²³ A. NOCENT, *Il monaco "homo liturgicus"?* in *Benedictina* (28), 1981, pp. 608-611.

²⁴ A. DONGHI, *San Benedetto, segno luminoso per il liturgo contemporaneo*, in *Benedictina* (46), n° 2, (1999).

TEMPO E LITURGIA NELLA REGOLA DI SAN BENEDETTO

30 OTTOBRE 2000

M.M. GELTRUDE ARIOLI, OSB ap

La dimensione temporale dell'esistenza è senz'altro un tema ricco di fascino e di mistero che ha ispirato il pensiero dei filosofi e l'intuizione dei poeti, tema che peraltro acquista tutta la sua pienezza di senso solo alla luce della Parola di Dio. La visione del tempo cosmico come ripetitività ciclica che caratterizza il naturalismo greco trova la sua espressione più tragica e angosciante nello stoicismo che estende alla vita dell'uomo il ricorso implacabile e ossessivo di eventi identici. Anche la definizione platonica del tempo come "immagine mobile dell'eterno" (*Timeo*), pur nell'anelito all'orizzonte del divino, rimane nell'ambito della ciclicità che non conosce il soffio della novità liberante.

La razionalità umana, se non attinge alla fede, non riesce a percepire la dimensione del tempo se non come un orizzonte storico di finitudine che fa dell'uomo, come dice Heidegger, un essere-per-la-morte.

Anche il Primo Testamento sottolinea almeno in alcuni passi la tragica chiusura della vana ripetitività dello scorrere del tempo:

"Ciò che è stato sarà e ciò che si è fatto si rifarà; non c'è niente di nuovo sotto il sole. C'è forse qualcosa di cui si possa dire: 'Guarda, questa è una novità?' Proprio questa è già stata nei secoli che ci hanno preceduto. Non resta più ricordo degli antichi, ma neppure di coloro che saranno si conserverà memoria presso coloro che verranno in seguito". (Qo 1, 9-11)

Solo alla luce del Verbo che era al principio e che venne ad abitare in mezzo a noi (Gv 1,1.14) è possibile liberarsi dall'ossessiva ripetitività ciclica del tempo e scioglierne l'enigma. Dice Agostino: *"Che cos'è il tempo? Se nessuno mi interroga lo so, se volessi spiegarlo a chi mi interroga non lo so"..."Tu (Dio) sei l'iniziatore di ogni tempo...Il tuo oggi è l'eternità...Tu sei prima di tutti i tempi, eterno creatore di tutti i tempi...È in te, spirito mio che misuro il tempo"*¹.

Se il tempo è creato dall'Eterno e all'Eterno tende, anche sulla sua dimensione cosmica si effonde una luce di senso; se il fluire del tempo è misurato dallo spirito umano, è sottratto alla necessità implacabile della ripetitività e accoglie il soffio creativo della libertà. Soprattutto l'incarnazione del Verbo e l'effusione dello Spirito del Risorto nella storia dell'uomo aprono l'orizzonte del tempo alla novità. La liturgia, che introduce l'uomo nel mistero di Dio in Cristo apre il tempo all'orizzonte dell'eterno: nel memoriale attualizza l'evento passato, nella tensione escatologica rende presente la realtà futura; così ristruttura il tempo umano, lo redime dal non senso e dal determinismo, orientandolo all'eternità.

Nella celebrazione liturgica, specialmente nel canto gregoriano delle antifone, spesso incontriamo la parola "*hodie*", "oggi": "Oggi Cristo è nato", "Oggi Cristo si è manifestato", "Oggi Maria è assunta in cielo"...gli eventi della salvezza si compiono attualmente, per noi: la celebrazione non è un ricordo di un evento passato, ma realizzazione di un mistero che per noi, oggi, si compie.

¹ AGOSTINO, *Le Confessioni*, libro XI, Città nuova, 1965, pp. 381 e 399.

Un'antifona della solennità dell'Epifania è particolarmente significativa per far capire la trasvalutazione del tempo che si opera nella liturgia. Eccone il testo:

“Oggi la Chiesa, lavata dalla colpa nel fiume Giordano, si unisce a Cristo suo sposo; accorrono i magi con doni alla nozze regali e l'acqua cambiata in vino rallegra la mensa, alleluia!”

L'antifona unisce in sintesi ardita tre manifestazioni della divinità del Verbo incarnato: il battesimo di Gesù: l'adorazione dei magi e le nozze di Cana, dove Gesù trasforma l'acqua in vino. Tutte queste epifanie del Signore sono celebrate e contemplate nell'”oggi”, senza alcuna preoccupazione di successione cronologica. Eventi realmente accaduti in un segmento del passato hanno immesso nello scorrere del tempo umano la potenza di una manifestazione del Dio eterno e infinito, del suo amore salvatore, che dura per sempre, che opera anche qui e ora. La rivelazione del Verbo fatto carne come Dio e Salvatore risplende nel Bimbo adorato dai magi, come nella teofania del battesimo e nel primo miracolo (“segno”) che Gesù compie alle nozze di Cana, suggestiva allusione alle nozze di Cristo e dalla Chiesa e al convito eucaristico...

Nell'”oggi” della liturgia i piani cronologici si intrecciano in un gioco di allusioni e di simboli evocativi e comunicano la pienezza del mistero - qui e ora - a chi è desto nella fede e nel desiderio. Di fronte all'evento salvifico ogni uomo è infatti invitato ad aprirsi, a dare il suo libero consenso. Perché io possa dire: “Oggi Cristo è risorto” devo spalancare la mia vita alla vita nuova che scaturisce dalla sua Pasqua e risorgere con lui. Perché il Natale non si riduca a un mito sentimentale che ricorda un fatto passato, Cristo deve nascere oggi in me. È così che il tempo apre il suo circuito ciclico alla linearità dell'eterno e del divino.

Nella *RB* la liturgia delle Ore non è frazionata nel tempo in alternanza ad altre attività; costituisce piuttosto un modo di realizzare il monito evangelico *“Pregate incessantemente”*. San Benedetto nel capitolo 19 afferma: *“Noi crediamo che Dio sia presente ovunque e in ogni luogo gli occhi del Signore scrutano i buoni e i malvagi e di questo dobbiamo essere assolutamente certi quando partecipiamo all'ufficio divino”*.

Questo significa che la celebrazione liturgica delle Ore è un momento in cui la continua attenzione al Dio presente, la vigilanza sotto il suo sguardo e lo spirito di adorazione e di lode sono ravvivati e intensificati, ma devono abbracciare ogni momento e tempo della vita monastica. Il primo e il dodicesimo gradino dell'umiltà confermano questa interpretazione:

“Il primo gradino dell'umiltà consiste nell'aver costantemente presente il timore di Dio, nel non dimenticarsi in alcun modo e nel ricordarsi in ogni momento di tutti i precetti divini...; l'uomo abbia per certo che dal cielo Dio lo osserva in continuazione, ogni istante e non vi è luogo in cui lo sguardo divino non veda le sue azioni, le quali vengono riferite dagli angeli”. (*RB* 7, 10.11.13)

“Il dodicesimo gradino dell'umiltà si sale quando il monaco non solo custodisce l'umiltà nel suo cuore, ma la manifesta a chi l'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...tenga sempre il capo chino...e consapevole del suo essere peccatore si senta come chi sta per comparire davanti al terribile giudizio di Dio”. (*RB* 7, 62.64)

Il *“nihil operi Dei praeponatur”* (*RB* 43, 3) non significa separazione tra l'*opus Dei* e l'*opus manuum*, ma piuttosto orientamento costante del cuore e dello spirito alla lode, anche durante il lavoro, per cui, con immediato slancio e con intimo desiderio ci si porta subito alla celebrazione della liturgia, dando espressione esplicita a quel continuo ricordo di Dio e culto della sua presenza che è il senso ultimo della vita del monaco. I passi sopra citati del capitolo 7 della *Regola* hanno singolari consonanze con espressioni di altri autori monastici: si pensi ad esempio alla questione 2

del *Parvum Asceticum* di Basilio: “*Benché non possiamo conoscere la grandezza e la natura di Dio...lo dobbiamo venerare e amare con l'affetto dovuto al proprio padre e essere attaccati senza posa al pensiero di lui come fanno i bambini verso le loro madri*”. (PA 2, 36)

“*Con assiduo ricordo e riflessione di Dio ognuno di noi imprima la sua forma e la sua immagine nella propria anima; ...dirigiamo le nostre azioni con l'occhio del cuore fisso in lui*”. (PA 2, 86-91)²

La liturgia monastica delle Ore che sostiene e ravviva il ricordo e l'attenzione di Dio è una realizzazione del monito evangelico “*Pregate incessantemente*”.³

Si sa quanto varie siano le interpretazioni di questo ammonimento di Gesù. Origene lo interpreta come una forma di preghiera implicita che consiste nel vivere bene:

“*Prega incessantemente chi unisce l'orazione alle opere de bene e le buone azioni all'orazione. Il precetto “pregate incessantemente” può essere ritenuto possibile solo in questo modo e cioè affermando che tutta la vita del fedele è una grande e continua preghiera, di cui quella detta comunemente orazione non costituisce che una parte*”.⁴

Agostino invece pensa a uno stato abituale di preghiera, a un atteggiamento interiore di costante desiderio di Dio, ravvivato dall'orazione propriamente detta:

“*Noi dunque preghiamo sempre con desiderio continuo sgorgato dalla fede, speranza e carità. Ma a intervalli fissi di ore e in date circostanze preghiamo Dio anche con parole, affinché mediante quei segni delle cose stimoliamo noi stessi e ci rendiamo conto di quanto abbiamo progredito in questo desiderio e ci sproniamo più vivamente ad accrescerlo in noi. Più degno sarà l'effetto che sarà preceduto da un affetto più fervoroso. Perciò anche quel che dice l'Apostolo: “**Pregate senza interruzione**”, che altro significa se non: Desiderate senza stancarvi, di ricevere da Colui, che solso ve la può dare, la vita beata, che non è se non la vita eterna? Se dunque sempre la desideriamo da Dio nostro Signore, non cesseremo nemmeno di pregare. Ecco perché in determinate ore noi distogliamo il nostro pensiero dalle preoccupazioni e dagli affari, che ci fanno intiepidire in qualche modo il desiderio, e lo rivolgiamo alla preghiera eccitandoci con le parole dell'orazione a concentrarci in ciò che desideriamo per evitare che il desiderio, cominciato a intiepidirsi, si raffreddi del tutto e si spenga completamente qualora non venisse ridestato con più fervore.*”⁵

Senza dubbio questa è l'interpretazione più affine allo spirito di Benedetto e al senso della liturgia delle Ore: essa intensifica e attualizza quella memoria di Dio che abbraccia tutti i momenti della vita monasteriale.

“*La preghiera corale, lungi dall'essere una alienazione dalla vita reale, è concretamente un'assunzione di tutti i momenti della vita monastica, portati a essere ormai dei momenti 'salvati' perché trasferiti nel mistero di Cristo*”.⁶

Il tempo è quindi totalmente abbracciato dalla liturgia e Benedetto lo struttura in rapporto al mistero cristiano. L'anno, la settimana, il giorno sono considerati non solo secondo i ritmi naturali del tempo cosmico (si veda ad esempio la struttura della lode notturna estiva in cui “*per la brevità delle*

² BASILIO, *Parvum Asceticum*, in *Regole monastiche antiche*, a cura di G. TURBESSI, Studium, 1990, pp. 153-154, 158.

³ A. DE VOGÜÉ, *La Regola di San Benedetto, commentario dottrinale e spirituale*, EMP, 1984, p. 231.

⁴ ORIGENE, *Sulla preghiera*, 12-13, PG 11, 451-452.

⁵ AGOSTINO, *Lettera 130 (a Proba)*, 9, Città nuova, 1971, p.93.

⁶ S. BOVO, *Salmodia corale e preghiera nella Regola e nel II libro dei Dialoghi* in *Benedictina* (28), 1981, p.445.

notti si recita una sola lezione breve” (RB 10, 2), ma soprattutto secondo il punto di vista liturgico in rapporto ai misteri del Signore.

L’anno è suddiviso in due parti: periodo invernale dal 1° novembre alla Pasqua, periodo estivo da Pasqua al 1° novembre (RB 8, 1-4). Il riferimento alla Pasqua, vertice dell’anno liturgico, è il motivo ricorrente che caratterizza tutta la scansione dell’anno nella RB, anche per quanto riguarda la disciplina del digiuno e dei pasti (RB 41), l’orario del lavoro e della *lectio divina* (RB 48), e specialmente le direttive spirituali per la Quaresima (RB 49). A differenza della RM, che fa riferimento anche ad altre feste, come il Natale e l’Epifania, la RB non le nomina, non perché San Benedetto non le conosca, ma piuttosto perché il mistero pasquale rappresenta nella sua concezione il punto di riferimento essenziale⁷.

È la morte e la resurrezione del Signore che conferisce al tempo il suo senso ultimo e lo apre all’orizzonte dell’eterno. Al riguardo è molto interessante il capitolo 15, che riguarda l’uso dell’*Alleluia*. Per i responsori San Benedetto ne limita l’uso al Tempo pasquale, mentre la RM (45, 12) lo estende alle domeniche e ad altre festività, conformemente all’uso romano. Di queste prescrizioni si possono dare varie interpretazioni. Rimane il fatto che nel terzo notturno delle vigilie domenicali, Benedetto prescrive sempre l’*Alleluia* come antifona ai cantici dei profeti (RB 11, 6). Quindi il principio dell’assimilazione della domenica alla Pasqua vale anche per lui; la restrizione nell’uso dell’*Alleluia* nei responsori al solo Tempo pasquale è forse un’attenzione a sottolineare la centralità del mistero della morte e resurrezione del Signore.

Una lettura sinottica della RM e della RB ci dà la chiara impressione che nella prima la preoccupazione della pratiche ascetiche e del digiuno sia il criterio che domina la distribuzione dei tempi, mentre nella RB sulle preoccupazioni ascetiche predominano le motivazioni liturgiche⁸.

Come l’anno ha il suo punto di riferimento nella Pasqua, la settimana lo trova nella domenica, la “Pasqua ebdomadaria”. È ben diversa la concezione che ha San Benedetto del rapporto tra la domenica e i giorni feriali da quella della nostra civiltà attuale che non parla mai di feste, ma di tempo libero, di *week-end*, di vacanza... tutte determinazioni negative, che pongono in primo piano il lavoro, anziché la persona nella sua dimensione spirituale⁹.

Il *cursus* settimanale delle Ore incomincia dalla domenica. La struttura delle Ore dei vari giorni è descritta a partire dalla domenica (RB 18). Il capitolo 11 è dedicato interamente alla descrizione delle vigilie della domenica (ufficio recitato nella notte: d’inverno all’ora ottava, forse verso le due del mattino, d’estate verso le tre e trenta, almeno approssimativamente), i capitoli 8, 9, 10 precisano le varianti della struttura dell’ufficio legate alle diverse stagioni. Colpisce la naturalezza con cui si fondono tocchi di attenzione al tempo cosmico e alla sua valenza simbolica (“*le lodi devono essere dette allo spuntare della luce*” – RB 8, 4) con la profondità di sguardo che si immerge nei grandi misteri celebrati: il silenzio adorante davanti al Verbo di Dio quando l’abate canta il vangelo, (RB 11, 9), l’alzarsi e chinarsi con rispetto al *Gloria*, “*per onore alla SS. Trinità*” (RB 9,7). Anche la celebrazione della lodi nei giorni feriali (RB 13) è modellata sul riferimento alla domenica (RB 12). Il capitolo 14 descrive l’ufficio notturno nelle feste dei santi: “*si celebra nel modo stabilito per quello della domenica*”. Ciò è significativo: la santità è concepita come riflesso della luce che emana dal Cristo risorto.

Il tempo giornaliero è scandito facendo riferimento a due versetti del salmo 118: “*septies in die laudem dixi tibi*” (v. 16), e “*media nocte surgebam ad confitendum tibi*” (v. 62), (RB 16). San

⁷ A. DE VOGÜÉ, *La Règle de Saint-Benoît*, SC – t.V, 1971, p.508.

⁸ I. SCICOLONE, *La liturgia nella Regola di San Benedetto* in *Benedictina* (28), 1981, p. 593.

⁹ F. ALACEVICH, S. ZAMAGNI, A. GRILLO, *Tempo di lavoro e senso della festa*, San Paolo, 1999, pp. 87-88.

Benedetto trae da questo ammonimento del profeta la struttura oraria della liturgia del giorno: lodi del mattino, Prima, Terza, Sesta, Nona, Vespro, Compieta (“sette volte al giorno io ti lodo”) e in più la levata notturna: “nel cuore della notte mi alzo a renderti lode”. Qui la *RB* diverge dalla *RM* che nel capitolo 34, ispirandosi alle *Istituzioni* di Cassiano, incorpora notturno e lodi mattutine in una sola Ora. Benedetto realizza invece lo schema di sette Ore diurne più una notturna. “*Lo schema sette più uno non nega il valore simbolico del sette, ma lo completa nell’otto. Perché, se il sette è la perfezione del tempo, l’otto è il completamento escatologico*”¹⁰. Il settimo giorno è infatti per gli ebrei quello del riposo di Dio (*Gen* 2, 2-3), giorno santo e benedetto. Per il cristiano il giorno ottavo è quello della resurrezione di Cristo, il “Giorno del Signore”, giorno per eccellenza della festa, simbolo e preannunzio del giorno senza tramonto dell’eternità.

La veglia della notte è singolarmente significativa come attesa della parusia, mentre è evidente nella collocazione della lodi al primo albeggiare una simbolica allusione al sole che sorge, all’oriente, al Cristo risorto; il vocabolo che Benedetto usa per indicare il vespro “*vespertina synaxis*” (*RB* 17, 7) è pure degno di nota: celebrare le lodi della sera mentre le tenebre avanzano significa ricordare la morte di Gesù. Queste due Ore (lodi e vespro) sono quindi privilegiate, sia per la ricchezza dei valori simbolici, anzi sacramentali, sia per gli elementi che li costituiscono: i cantici evangelici, *Benedictus* e *Magnificat* e il Padre nostro, introdotto per vivere il perdono reciproco come frutto del perdono di Dio. Anche questo è un tema “pasquale”: Gesù risorto dice ai suoi: “*Pace a voi; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi...*” (*Gv* 20, 19.23)

Quando Benedetto aggiunge un terzo notturno alle viglie domenicali, forse costruisce un ufficio della resurrezione secondo la tradizione trasmessa da Egeria. Ulteriore attenzione alla centralità della Pasqua è l’aver assegnato ai vespri i salmi dell’*Hallel*, cioè quelli della cena pasquale. Questa consapevolezza che il tempo del cristiano è il tempo della Pasqua caratterizza del resto non solo la sezione liturgica, ma tutta la *Regola*, dal Prologo, in cui si esorta il monaco a comunicare alla passione di Cristo per dividerne la gloria nel suo regno (*RB* prol. 50), ai gradi di obbedienza che immedesimano con il Cristo obbediente fino alla morte di croce (*RB* 7; 2°, 3°, 4° gradini di umiltà) fino al capitolo 49, sull’osservanza della Quaresima, in cui l’entusiasmo nel vivere l’asceti è suscitato e sorretto dall’attesa intensa e gioiosa della santa Pasqua (*RB* 49, 7). Il tempo della lode assume tutta la vita e la trasforma, orientandola verso il Cristo pasquale vittorioso sul peccato e sulla morte. “*Non temere: Io sono il Primo e l’Ultimo e il Vivente. Io ero morto, ma ora vivo per sempre e ho potere sopra la morte e sopra gli inferi*” (*Ap* 1, 18).

La preghiera liturgica delle Ore ci immerge non solo nella contemplazione, ma più ancora nel compimento attualizzato del mistero: ha una funzione analoga a quella dei sacramenti, che nell’arco della vita umana ne trasvalutano i momenti: dal battesimo alla confermazione, dall’eucaristia all’unzione degli infermi. Così le Ore liturgiche, se recitate in intima comunione col Padre e col Figlio nello Spirito Santo alla presenza degli angeli (*RB* 19) e nella vera comunione fraterna sono davvero un modo per santificare il tempo che scorre, trasformandolo in *kairòs* di salvezza.

Una comunità che prega in tempi determinati, educa la persona a “*imporre una decelerazione del tempo per ridare spazi all’essenzialità e alla gratuità*”¹¹. La saggezza dell’*“ora et labora”* monastico è grande elemento equilibratore che può assicurare spazi di silenzio per la vera comunicazione, reagendo alla comune tendenza a lasciarsi invadere dai mezzi di comunicazione di massa. La comunicazione più profonda ed essenziale deve venire dall’alto: solo nell’ascolto di Dio si vive l’ascolto dei fratelli. Solo col cuore volto all’eterno si impara ad apprezzare il senso del tempo.

¹⁰ I. SCICOLONE, *art.cit.*, p.593.

¹¹ E. BARGELLINI, *Liturgia delle Ore, elemento unificante dell’esperienza spirituale*, in *Vita monastica – Anno LIV* (2000), n° 214, p. 21.

SALMODIA E PREGHIERA NELLA REGOLA DI SAN BENEDETTO

13 NOVEMBRE 2000

Dott.ssa MARIELLA CARPINELLO

Parliamo di un argomento estremamente importante, centrale, per quanto riguarda la dottrina benedettina, e per quanto riguarda la *Regola*, per la preghiera e la salmodia. L'ufficio divino, come si sa, ha un posto centrale nella *Regola*. Studiandolo, si riesce a entrare a largo raggio all'interno della *Regola* in tutti i suoi aspetti: direi che è un modo di entrare per la porta principale nella dottrina benedettina. Non perché le altre parti siano inferiori, ma perché nell'ufficio divino e nella preghiera così come San Benedetto la concepisce c'è in qualche modo l'essenza non solo dello spirito benedettino, ma di tutta la tradizione monastica.

La *Regola* di San Benedetto è un testo, un programma di vita monastica, che ha avuto una fortuna straordinaria non solo nella storia del monachesimo, nella storia della spiritualità e della religione, della Chiesa, ma semplicemente nella storia stessa, nella storia dell'uomo. Nella storia dell'uomo in relazione a Dio credo che nessun altro altrettanto breve testo religioso o spirituale abbia avuto più importanza nell'occidente. Dopo le Sacre Scritture, forse, niente è stato altrettanto importante per la spiritualità cristiana. Tutta questa grande gloria e funzione spirituale, sociale religiosa non discende tanto da un colpo di genio che San Benedetto può aver avuto nello scrivere qualcosa di nuovo o originale. Discende sicuramente dal fatto che è un testo ispirato da Dio. Ma non si tratta di qualcosa di assolutamente nuovo che in qualche modo possiamo ascrivere al solo merito di San Benedetto. Invece il suo grande pregio e autorevolezza, la sua natura di seme fertilissimo capace di fioriture inimmaginabili deriva dal fatto che è una felicissima sintesi di una cultura spirituale e un patrimonio di valori, di esperienze e di eredità monastiche che già hanno diversi secoli quando San Benedetto scrive. Egli scrive una regola che avrà una fortuna storica e spirituale grandiosa, ma lo fa a partire da tre secoli di esperienza monastica e quasi sei secoli di esperienza cristiana. È soltanto allora spiegabile, non nelle semplici circostanze del Lazio del VI secolo, quando il testo venne alla luce, l'importanza e il valore del testo.

Ogni passo della *Regola* benedettina ha una risonanza secolare che dobbiamo imparare a decifrare e a comprendere, riportandola e riconducendola alle sue fonti, alle fonti della letteratura monastica precedente, alle fonti evangeliche, alle fonti scritturali che stanno dietro. San Benedetto indica all'inizio dei suoi capitoli gli argomenti ivi trattati e i passi scritturali ai quali si ispira e dai quali discende la sua dottrina su ciascun tema, e quindi il passo scritturale sul quale noi tutti, religiosi e laici, dobbiamo ispirare la nostra condotta dal momento in cui ci allineiamo alla *Regola*, tenendo conto che discende dalla Parola di Dio. Per esempio, nel Capitolo 7, importantissimo, sull'umiltà, San Benedetto dice: *Chi si umilia sarà esaltato* (Lc 14, 11). E così quasi sempre, per il silenzio, per l'obbedienza, per tutto ciò che riguarda ogni aspetto della vita monastica, San Benedetto cita sempre la fonte.

Per quanto riguarda quella successione di capitoli che compongono la normativa che regola l'ufficio divino, Benedetto si rifà a due versetti di un salmo importante e lunghissimo, il 118, che dice *“Sette volte al giorno ti lodo”* (Sal 118, 164). L'altro versetto citato da San Benedetto è *“Nel mezzo della notte io mi alzo per renderti lode”* (Sal 118, 62). Questi due versetti vengono presi per inquadrare tutte quante le ore della preghiera nella giornata monastica, e poi anche la preghiera notturna. Il numero sette offerto da San Benedetto in questo contesto fa sì che le ore della preghiera così articolate siano sacre. Tale ci appaiono nel Capitolo 16, che brevemente illustra questo elemento.

Tuttavia, questo non esaurisce il senso dell'ufficio divino, perché i monaci preghino quelle ore particolari durante la giornata. C'è un significato ulteriore che San Benedetto non cita esplicitamente, ma che possiamo ricavare, basandoci sulla fonte più diretta di San Benedetto, la *Regola del Maestro*, una regola anonima, scritta circa una trentina di anni prima di quella di San Benedetto, sempre nell'Italia centrale, e che costituisce la fonte più vicina nel tempo. Ci sono poi infinite altre che risalgono nel tempo. Leggendo questi testi riusciamo anche a completare il significato di ciò che San Benedetto ci illustra, e in questo caso riusciamo a capire attraverso il Maestro e gli autori che lo hanno preceduto qual è il senso interiore dell'ufficio divino. E questo senso, che già era presente nella coscienza e nell'uso dei paleocristiani, era un invito di Cristo che è riportato dal vangelo di Luca specialmente, e poi da Paolo molte volte nelle sue lettere, e suona così: i discepoli chiedono a Cristo in che modo debbano pregare, e Cristo risponde: “*Pregate incessantemente*” (Lc 18, 1; 21, 36). Questo “pregate incessantemente” è il senso dell'ufficio divino in San Benedetto, ma anche nella tradizione monastica antica. Certo, non è un invito semplice, è molto enigmatico e anche difficile da vivere, per cui fin dai primi tempi del cristianesimo, quando si era costituito in forma di pensiero, nella patristica e anche al livello di esperienza delle prime comunità cristiane, gli autori antichi spirituali cristiani hanno cercato di dare a questo invito una soluzione: in che modo pregare incessantemente. Se ne occupano specialmente Tertulliano, Cipriano e Origene nei loro trattati sull'orazione. Tertulliano se ne occupa in maniera più direttamente espressa nel suo *De oratione*, nei Capitoli 24-26.

Ora, i cristiani fin dall'inizio, siano i monaci che i laici, hanno tenuto ben presente che questo invito di Cristo è difatti l'unico precetto che egli ha dato in materia di preghiera, al di là del Padre nostro, che ha insegnato espressamente, e che è una formula già stabilita. Ma sul come pregare, nel senso più vasto e esteso, questo è l'unica indicazione che Cristo ha dato. Quando è nato il movimento monastico, lo sforzo di pregare incessantemente è stato tradotto in una tradizione che ha fissato momenti determinati. Data l'umana debolezza, è impossibile praticamente tenere costantemente la nostra attenzione rivolta verso Dio, quindi sempre in un atteggiamento di preghiera, si sono fissate delle “Ore” quando questo nostro dovere viene richiamato all'ordine, in maniera più forte e obbligata, e la successione di queste “Ore” crea in qualche modo un senso di continuità, di una preghiera incessante. Naturalmente, rispetto all'ideale alto di pregare sempre, questi momenti sono come dei punti su una linea infinita, e non offrono una perfetta continuità, e vengono disprezzati da alcuni autori, come per esempio Clemente Alessandrino, perché dal suo punto di vista, l'uomo che veramente ama e vuole raggiungere la perfezione deve pregare sempre e ovunque, e non distogliere mai la propria attenzione da Dio.

Questo è ovviamente una questione di una grande altezza utopica non facilmente realizzabile, ma tuttavia non vuole dire che la preghiera incessante non sia sempre sentita con grandissima forza, come una grande sfida alla debolezza umana e quindi qualcosa che deve suscitare l'eroismo nel monaco. Quando si era conclusa la stagione dei martiri e delle cruente persecuzioni, è nato il movimento monastico, i cristiani più ferventi hanno interpretato questo passaggio di epoca come una grande possibilità della preghiera incessante. La nuova pace religiosa è stata inaugurata da Costantino e l'era dei deserti si è aperta, la stagione dell'anacoresi e del cenobitismo nei deserti, e finalmente la preghiera incessante poteva essere coltivata con più continuità e dedizione. Di questo parla specialmente un autore affascinante, Giovanni Cassiano, che, a mio avviso, dovrebbe godere di un apprezzamento maggiore di quello che fino ad oggi ha avuto; è uno dei maggiori autori spirituali nella storia monastica, soprattutto perché ha viaggiato lungamente e sperimentato la vita tra i monaci orientali ai primordi, tra il secolo IV e V, e nelle sue *Istituzioni* cenobitiche racconta di questi monaci ferventi, che si radunano al mattino e alla sera per pregare, ma trascorrono tutta la giornata senza uffici. Non perché non preghino, ma al contrario, perché pregano di continuo interiormente; hanno un fervore talmente alto, talmente perfetto da poter veramente dedicare tutto il

loro tempo a Dio, senza distrazione. E Giovanni Cassiano ci descrive questi eroici gloriosi padri, che gli rappresentano dei grandi modelli da seguire, o perlomeno da tener presente, anche in circostanze diverse, come ne scrive nelle *Istituzioni*, Capitolo III, paragrafo 2.

Naturalmente questa pratica di vita dei cenobiti ed eremiti egiziani, che pregano incessantemente senza Ore di ufficio, viene considerato un rigore eccessivo ed inimitabile da monaci delle generazioni successive e anche da monaci contemporanei in altre zone geografiche. In ogni caso anche questi altri monaci tengano presente che il “Pregate incessantemente” deve essere il movente ispiratore dell’ufficio, anche là dove si celebra mediante le Ore, e che le Ore non sono altro che una sorte di pilone di ponte che passa dalla debolezza umana al compimento dell’invito di Cristo alla preghiera continua.

Abbiamo capito che nella tradizione monastica questo modo di concepire l’invito di Cristo e di tradurlo in atto è tipicamente della cultura monastica, non è qualcosa che sia corrente tra i cristiani laici, fuori dell’area dei monaci. Invece nell’ultima Cena, quando Cristo ha offerto la propria carne e il proprio sangue e dice: “*Fate questo in memoria di me*” - cioè, continuerete a mangiare questo pane e bere questo vino nei secoli, e lo farete in memoria di me – questo suo invito viene in qualche modo assorbito e inglobato nella celebrazione eucaristica all’interno della Chiesa, e ha assunto un aspetto istituzionale per tutti i cristiani. La preghiera delle Ore rimane qualcosa che riguarda la cultura monastica e coloro che vogliono avvicinarsi a questa cultura, ma all’inizio non era mai gestita, almeno come i monaci l’hanno intesa, dalla Chiesa.

La preghiera monastica è quindi qualcosa di profondamente privato, particolare e carismatico; e per me è un punto importante, perché il mio interesse personale per la spiritualità monastica rappresenta la ricerca di un modo per vivere il rapporto personale con Dio, che sia mio rapporto personale, oppure quello di un'altra persona, il che corrisponde alla tradizione monastica. Il senso dell’ufficio divino è che è il suo spirito originale sostiene la spiritualità anche del singolo laico che vive nel mondo, perché dà la possibilità di un rapporto più personale con Dio, essendo semplicemente un modo per rispondere all’invito di Cristo. Da una parte abbiamo in chiesa la celebrazione di un culto pubblico, e dall’altra ci sono degli uomini e delle donne consacrati a Dio, i monaci e le monache, i quali attraverso un loro sistema comunitario, una educazione in funzione di Dio, per la quale giorno per giorno scoprono come rispondere all’invito di Cristo. Parliamo ancora del monachesimo primitivo, perché è ciò che sta dietro alla *Regola* di San Benedetto, tuttavia, la situazione durante i secoli successivi si è molto evoluta.

I monaci di San Benedetto, coloro che per primi osservano la *Regola*, sono soprattutto persone che cercano di pregare senza sosta attraverso l’ufficio divino, e questo nel mondo monastico non ha di per sé un’opposizione con le altre attività; i monaci pregano in determinate ore, ma in realtà il monaco non è diviso nel suo tempo tra un’attività e l’altra, tra l’ufficio divino e il lavoro, tra l’ufficio e il pasto, tra l’ufficio e lo studio, perché il mondo in cui egli vive è profondamente omogeneo. Durante l’ufficio celebra Dio attraverso i salmi e la propria preghiera, e i salmi e la Sacra Scrittura in generale sono l’oggetto del suo studio durante la *lectio divina*, sono anche la lettura che egli ascolta durante i pasti, e ciò che pensa e medita durante il lavoro. In realtà, quindi, queste ore di ufficio sono i momenti alti di un’attività legata alla Scrittura che dura per tutta la giornata, e che occupa tutto il suo tempo. Essa collega le attività della giornata senza interruzione e discontinuità. Tutto il tempo è preghiera, e tutto il tempo del monaco è dedicato a Dio attraverso la sua parola.

C’è anche un antico costume monastico dell’Egitto, patria più prestigiosa della grande cultura ascetica, un costume che non valeva più ai tempi di San Benedetto, di pregare e lavorare in modo più integrato di quanto la *Regola* di San Benedetto e le altre regole monastiche contemporanee e

successive prevedano: il monaco lavorava, in genere intrecciando canestri, un lavoro abbastanza semplice, e poteva pregare ininterrottamente, e quando andava in chiesa per le veglie notturne, poteva continuare a lavorare. Era un modo di fare forse tipicamente orientale, che poi in occidente, per motivi culturali e anche per i nostri limiti culturali, non era possibile praticare; ma nel mondo primitivo del deserto, relativamente semplice, aperto al massimo delle possibilità, i monaci durante le ore di preghiera notturna potevano pregare, recitare i salmi e intanto lavorare, in chiesa, oppure fuori all'aperto. C'era una specie di simbiosi a più livelli per questi uomini estremamente purificati spiritualmente in tutte le loro attività.

Tuttavia questa è un'età aurea che si spezza, e non è poi una visione delle cose condivisa da tutti. Per esempio Agostino negli stessi anni, quando è vescovo d'Ipiona all'alba del V secolo, ai suoi monaci proibisce assolutamente di lavorare, perché teme le contaminazioni mondane dentro la Chiesa, e vuole dare a tutto l'ufficio un aspetto molto più sacro e ieratico, influenzato da una visione più clericale e meno monastico e ascetico rispetto agli egiziani.

Se abbiamo parlato fino adesso del senso spirituale anteriore dell'ufficio, senso ancora forte nel Maestro e nel Benedetto, veniamo ora a parlare in particolare della salmodia. In che cosa consiste la salmodia? Anticamente l'ufficio era composto da salmi che venivano alternati ad orazioni. L'ufficio non era soltanto la recita vocale di salmi, ma dopo ogni salmo si fermava, si rispettava un attimo di silenzio e si pregava interiormente, ciascuno rispondendo dentro di sé alla parola di Dio. Non era una semplice recitazione ininterrotta dei salmi.

A cominciare da Cassiano si parla e si scrive esplicitamente di questo momento di silenzio dopo la recita di ciascun salmo; il Maestro, Cesario di Arles, un contemporaneo di San Benedetto, e anche un suo successore, il monaco irlandese Colombano, prescrivono ai loro monaci di rispettare questo momento di silenzio dopo ogni salmo. È una tradizione esistente, avvalorata, nel mondo monastico; San Benedetto, quando enumera i salmi da recitare nelle diverse occasioni, non ne parla, però è importante. Non possiamo scollegarlo dal discorso sulla preghiera incessante che abbiamo fatto: se l'ufficio delle Ore rispecchia l'invito di Cristo alla preghiera incessante, l'ufficio divino è articolato sulle due basi, sulla recita del salmo e anche sulla silenziosa risposta al salmo. E questo, perché abbiamo sottolineato che la preghiera monastica è qualcosa di personale, di carismatico, qualcosa che viene dall'io profondo, che non può essere semplicemente la gestione di una pratica, di un rito che viene ingiunto dall'esterno ma dev'essere un'espressione corale, composta, di qualcosa che scaturisce dall'interno, qualcosa di libero, di personale, che traccia il rapporto personale con Dio.

Intorno alla terza generazione della tradizione di regole monastiche, al periodo di San Benedetto e dei suoi contemporanei, questa orazione comincia a scomparire dai testi, un fatto sorprendente, data la sua importanza; tuttavia i motivi per questa scomparsa possono essere molti. Secondo l'interpretazione del p. de Vogüé, uno dei massimi studiosi viventi della *Regola* di San Benedetto e delle antiche regole monastiche, il breve Capitolo 20 della *RB* sulla riverenza nella preghiera riferisca piuttosto alla preghiera personale del monaco, che San Benedetto ricorda deve esistere, anche se non la inserisce esplicitamente all'interno del suo trattamento dell'ufficio. Dice San Benedetto:

“Quando ci rivolgiamo a persone autorevoli per ottenere qualcosa, osiamo farlo soltanto con atteggiamento umile e rispettoso. A maggior ragione non dobbiamo forse elevare con tutta umiltà e sincera devozione la nostra supplica a Dio, Signore dell'universo? E rendiamoci inoltre ben consapevoli che non saremo da lui esauditi per le nostre molte parole, ma per la purezza del nostro cuore e la compunzione fino alla lacrime. Breve e pura sia dunque la nostra preghiera, a meno che, sotto l'ispirazione della grazia divina, un particolare fervore ne sostenga la durata. La preghiera fatta comunitariamente però sia assolutamente breve, e, al segno di chi presiede, i fratelli si alzino tutti insieme”. (RB 20)

San Benedetto non perde di vista il fatto che l'ufficio non deve essere soltanto un momento di culto, di lettura, di omaggio al Signore, ma deve essere anche un contributo personale, uno sforzo più faticoso per salire verso Dio. Certo, la preghiera silenziosa, secondo la *Regola* del Maestro, durava un minuto, forse un minuto e mezzo, ed era molto importante, anche se Cassiano e Benedetto nel passo sopracitato dicano che deve essere breve, perché non deve aprire degli spazi alla dissipazione, alle distrazioni e divagazioni, ma deve essere assoluta attenzione a Dio. Quindi, mentre la salmodia richiede soltanto "un contegno estremamente rispettoso e uno spirito attento" e non solo di recitare i salmi con le labbra, ma di capirli e di recitarli con il cuore attento alle parole, l'orazione richiede uno sforzo ulteriore, una supplica personale, una richiesta di grazia, che quindi non è solo una lettura, una giusta interpretazione, ma una partecipazione. E all'interno di questo movimento si produce una carica spirituale che deriva dalla risposta alla grazia.

Ecco perché il contemporaneo di San Benedetto, San Cesario d'Arles, che scrive una regola per i monaci e un'altra per le monache, la prima nella storia del monachesimo scritta appositamente per le donne, paragona l'orazione personale, privata, che segue i salmi, all'aratura, al lavoro del contadino che ara. Fa addirittura un gioco delle parole "orare" e "arare", cioè, pregare e arare, un'aratura del cuore da parte della parola di Dio, che poi produce i suoi frutti:

"A che scopo salmeggiare con fede, se dopo aver lasciato di salmeggiare si trascura di supplicare Dio? Perciò ognuno, quando ha finito di salmeggiare, preghi e supplichi il Signore con tutta umiltà affinché quello che ha pronunciato con la sua bocca ottenga con l'aiuto di Dio di eseguirlo con le sue opere".

Si tratta di un vero e proprio dialogo, nel quale Dio ha l'iniziativa: il salmo è la parola di Dio, che deve per forza precedere quella dell'uomo, perché è stato Dio a creare l'uomo, è stato Dio ad amare per primo, ecco perché egli parla per primo. La parola di Dio è l'introduzione necessaria perché l'uomo gli risponda e subentri con la sua voce interiore.

Gli studiosi di liturgia molto spesso hanno constatato che nelle celebrazioni liturgiche si rivela un certo orrore del vuoto, per cui il silenzio, il "vuoto", crea una certa inquietudine; ecco perché si tende a creare una continuità nella celebrazione. Mentre il silenzio, essendo più fragile, può dare adito alla distrazione. Una altra ragione perché questa orazione è sparita può essere il fatto che i monaci hanno cominciato a concepire l'insieme del salterio come se fosse una preghiera, e questo, perché in realtà i salmi sono già di per sé un dialogo tra l'uomo e Dio, a prescindere dall'orazione personale che il monaco potrebbe aggiungere. Nei salmi a volte è Dio che parla all'uomo, a volte l'uomo che parla a Dio; la recita dei salmi è già un interscambio. Questo ha forse fatto sì che l'uomo si senta esonerato dall'intervenire con la sua orazione silenziosa. Un altro elemento che è subentrato: il *Gloria* alla fine dei salmi. Anticamente il *Gloria* si diceva solo con i salmi che erano preceduti dall'antifona; in seguito, invece, l'acclamazione del *Gloria* si è estesa a tutta quanta la salmodia, e si è sostituita all'orazione privata. Tuttavia, questo fenomeno rimane piuttosto inspiegabile per un autore come il de Vogüé, alla ricerca della purezza originaria di tutte le norme della *Regola*, e delle consuetudini monastiche.

L'autore della *Regola* del Maestro, che si trova davanti alla necessità di dover abbreviare l'ufficio, lo fa a scapito dell'orazione silenziosa, e quindi proprio a questo punto, alla fine del VI secolo, si assiste a questo processo, per cui l'orazione silenziosa del monaco è meno importante del salmo e del *Gloria*, per cui si ha il fenomeno della parola che prevale sul silenzio. Sappiamo che il silenzio è uno dei grandi strumenti ascetici dell'arte spirituale, e non soltanto nella *Regola* benedettina; ha un altissimo valore nell'educazione spirituale. Ma l'evoluzione storica dell'ufficio monastico ha seguito la tendenza di eliminare il silenzio, e questo fatto è avvertito dal de Vogüé come una perdita

grave, soprattutto perché in questo egli legge che il profitto spirituale per la propria preghiera che l'uomo potrebbe ricavare dal salmo e dalla sua recita viene meno. Ai tempi antichi, presso gli egiziani, la salmodia, com'era organizzata, era un messaggio all'uomo, una lezione di Dio all'uomo, perché l'uomo trovasse il coraggio e la forza di rispondere a Dio e di parlargli con il cuore, direttamente, personalmente; in seguito si trasforma in qualche modo in un semplice omaggio celebrativo dell'uomo verso Dio.

Può sembrare così un processo di grande impoverimento; tuttavia, la salmodia e l'ufficiatura può rappresentare un vero arricchimento implicito, non nascosto, che è ancora viva e parlante, e accessibile all'uomo attraverso la lettura delle fonti che possono ricostituirne la qualità spirituale originaria. È un fatto molto importante quindi di pensare che la salmodia e l'ufficio divino possono essere un modo per ricevere, non solo un modo per celebrare, per rendere omaggio e per cantare, per rendere lode a Dio, ma anche per ricevere il coraggio di parlargli. Tutto questo rappresenta una delle interpretazioni dell'ufficio divino e della salmodia in San Benedetto più contemporanee, attuali; naturalmente esistono delle altre interpretazioni, altrettanto valide. Consiglio comunque il libro *La Regola di San Benedetto: Commento dottrinale e spirituale* di Adalbert de Vogüé, ed: Messaggero Padova, 1984, il quale, oltre a comunicare attraverso un lungo capitolo la dottrina sul senso dell'ufficio divino, sulla base dei suoi studi, si cura di riportare anche alcuni opinioni diversi sullo stesso argomento.

Il canto gregoriano nella Liturgia delle Ore

20.11.2000

Prof. GIORGIO MERLI

*Mentre sono riuniti in chiesa,
io trovo che i cristiani non possano fare niente
di più utile e di più santo che cantare i Salmi
(Sant'Agostino)*

Lo studio musicale, così come quello liturgico, porta a distinguere nel repertorio gregoriano due entità nettamente differenziate: l'Ufficio e la Messa.

I canti della Messa appaiono nei primi manoscritti notati del X secolo: in tutta Europa essi hanno lo stesso testo, la stessa melodia e quasi le stesse sfumature ritmiche: costituiscono un repertorio unificato, di aspetto monolitico.

I canti dell'Ufficio sono notati nei manoscritti solamente a partire dall'anno mille. Ci trasmettono quindi un repertorio ben più arcaico ma decisamente meno omogeneo, testimone di stratificazioni successive dipendenti dalla evoluzione della musica liturgica. Le varianti testuali e musicali sono talvolta considerevoli.

La Regola di San Benedetto, redatta attorno al 530, è la testimonianza più precisa che l'antichità ci ha lasciato circa l'organizzazione della Liturgia delle Ore. Il suo autore si scosta parzialmente dall'uso preesistente: quello della Chiesa romana. Ci furono dunque molto presto due tipi di organizzazione differente della liturgia: il *cursus* romano o secolare e il *cursus* monastico. Il materiale è fondamentalmente lo stesso (lettura della Sacra Scrittura e canto dei Salmi) ma l'organizzazione è leggermente differente. Anche le forme musicali sono comuni ma la Regola di San Benedetto affida notevole importanza agli inni in versi che, come vedremo, la Chiesa di Roma accetterà solo a partire dal XII secolo.

Le forme musicali dell'Ufficio fanno riferimento alle grandi forme della salmodia: la salmodia diretta è all'origine del versetto e, prima della Riforma, di alcuni Salmi cantati durante le Ore medie di alcuni giorni a carattere mesto (Ps 145-Vespri Defunti; Ps 129-Lodi Defunti) (*psalmus directaneus o psalmus in directum*), quella responsoriale ha dato i natali al Responso breve, all'Antifona con il Salmo e al Responso prolisso.

La Liturgia delle Ore (Liturgia Horarum) è la preghiera liturgica distribuita nell'arco della giornata: all'aurora, l'Ora solenne delle Lodi (ad Laudes); nel tardo pomeriggio, l'Ora solenne dei Vespri (ad Vesperas); nell'arco della giornata ogni tre ore (ad Primam, Tertiam, Sextam e Nonam) e prima del riposo (ad Completorium [Compieta]). A questa preghiera del giorno va aggiunta quella della *Notte* e delle *Vigilie* (ad Matutinum) che affonda le sue radici nelle riunioni che le prime comunità cristiane tenevano in preparazione alla celebrazione eucaristica domenicale: l'idea di

pregare vegliando diede a quelle riunioni il nome di *vigilia* (si pensi alla Veglia di Pasqua definita “la madre di tutte le veglie”).

I due momenti più importanti di preghiera durante il giorno sono collocati al mattino e nel tardo pomeriggio. Tra le testimonianze più antiche e significative a noi pervenute circa l’esistenza di una liturgia del mattino e della sera, che più tardi assumeranno il nome di Lodi e Vesperi, possono essere citate:

- le Costituzioni Apostoliche, dove si dice che al Vescovo spetta il compito di esortare il popolo a ritrovarsi in chiesa il mattino e la sera per una preghiera comune;
- la testimonianza di S. Agostino che, rievocando la vita di sua madre Monica, nelle Confessioni scrive che essa “due volte al giorno visitava la chiesa, non per confabulare vanamente e chiacchierare come le altre vecchie, ma per udire le parole del Vescovo e far udire le proprie orazioni”.

Le Ore minori, istituite allo scopo di santificare i diversi momenti della giornata memori del mandato del Signore “Pregate senza interruzione “(1 Tess 5,17), derivano il loro nome dalla scansione della giornata in uso nella civiltà greco-romana. Sia la notte che il giorno erano suddivisi in dodici ore di lunghezza diversa a seconda delle stagioni (le ore diurne erano più lunghe in estate e più brevi in inverno). Le ore diurne a loro volta erano raggruppati in quattro tempi: *mane* (dalle sei alle nove), *tertia* (dalle nove alle dodici), *sexta* (dalle dodici alle quindici) e *nona* (dalle quindici alle diciotto).

Tre delle quattro Ore minori presero il nome da questa scansione temporale.

Con l’introduzione dell’Ora di *prima*, che l’usanza monastica celebra staccata dalle Lodi e di Compieta vengono quindi a contarsi, nell’arco della giornata, sette momenti di preghiera: Lodi, Prima, Terza, Sesta, Nona, Vespro e Compieta.

La primitiva preghiera notturna delle viglie confluì nel *Mattutino* che è caratterizzato da una maggiore ricchezza e lunghezza delle letture.

L’Ora di *Prima* ci viene testimoniata da Cassiano, verso la fine del IV secolo, durante il suo soggiorno a Betlemme. Riferisce che nei monasteri della Palestina tra il canto delle Lodi e quello dell’Ora Terza era stata presa la decisione di dedicare un altro momento alla preghiera allo scopo di tenere attivamente impegnati i monaci in quel lasso di tempo. L’Ora di Prima costituisce quindi originariamente una sorta di prolungamento delle Lodi e l’innovazione si tramanda ben presto in Occidente dove appare ben attestata a partire dal V secolo sia nell’Ufficio romano che in quello monastico.

Anche la Compieta appare attestata in Oriente fin dal secolo IV. In Occidente la prima testimonianza sicura è del V secolo e originariamente era costituita da quattro salmi propri e invariabili (4 / 30,1-6 / 90 / 133) e, nell’Ordo Romanus, veniva considerata una preghiera privata.

Il nucleo letterario più consistente della Liturgia delle Ore, specialmente nelle famiglie liturgiche occidentali, è costituito dal libro dei Salmi. Esso costituisce l’eredità più preziosa che i Cristiani ricevettero dagli Ebrei ma, in realtà, è proprio nel culto cristiano che esso acquistò un’importanza di gran lunga superiore a quanta ne avesse avuta precedentemente. Tra le numerose testimonianze che ci descrivono il

canto dei Salmi da parte dei primi cristiani, quella di San Giovanni Crisostomo (seconda metà del IV secolo) è particolarmente suggestiva:

*Quando i fedeli vegliano nella chiesa durante la notte,
Davide è primo, in centro ed ultimo.
Quando si cantano gli inni all'alba,
Davide è primo, in centro ed ultimo.
Nelle processioni funebri e nelle sepolture,
Davide è primo, in centro ed ultimo.
Nei santi monasteri, tra le fila delle armate celesti,
Davide è primo, in centro ed ultimo.
Nei monasteri delle vergini, imitatrici di Maria,
Davide è primo, in centro ed ultimo.*

Era tale l'entusiasmo per il canto dei Salmi che alcuni monaci orientali cantavano trenta Salmi e più in una sola notte. Quando, nel quarto e nel quinto secolo, la liturgia venne regolarizzata, i Salmi furono distribuiti fra tutte le Ore dell'Ufficio in numero variabile da un minimo di tre a un massimo di diciotto.

Da un punto di vista storico si possono evidenziare i seguenti passi fondamentali:

- Le prime comunità cristiane consacrano a Dio nella preghiera determinati momenti del giorno e della notte. Negli Atti (2,42) si legge :”Erano assidui nell’ascoltare l’insegnamento degli apostoli e nell’unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere”: testimonianze posteriori specificano che le riunioni di preghiera consistevano in letture, salmi, orazioni (Pater), benedizione e congedo: sono così poste le basi ideali del futuro Ufficio.
- La preghiera dell’Ufficio agli inizi del V secolo comincia ad organizzarsi anche in seno alle comunità monastiche secondo ordinamenti specifici definiti *Cursus*. Tra questi assume subito particolare importanza quello composto da S. Benedetto abate, certamente il più importante, che influì sullo stesso sviluppo del *Cursus Romano*. Il *cursus benedettino* prevedeva il canto di tutto il Salterio (150 Salmi) nel giro di una settimana nelle due Ufficiature, domenicale e feriale.
- Nei secoli VI e VII la liturgia dell’Ufficio si amplia e si sviluppa con l’inserimento dell’Ufficio dei Santi (Santorale) in quello feriale, così da farne un duplicato.
- Nel secolo IX, con la riforma romano-carolingia, che tanta importanza ebbe per il repertorio del *Proprium Missae*, anche l’Ufficio viene completamente rifuso a contatto con la liturgia gallicana, subendo svariate modifiche ed aggiunte: tale struttura rimarrà sostanzialmente immutata sino alla riforma di Pio X (1909).

- Nel secolo XII si assiste alla riduzione dell'Ufficiatura divenuta troppo pesante per l'inserimento di tanti Uffici supplementari e al passaggio da obbligo corale ad obbligo personale: i chierici che non possono partecipare all'Ufficiatura comune perché impegnati in altre attività rimangono obbligati alla recita privata. I libri corali vengono sostituiti dal *Breviarium*.

- Dopo le riforme di Pio V [dopo il Concilio di Trento (1545-1563)] e di Pio X (dopo il Concilio Vaticano I), nel 1970 Paolo VI, con la Costituzione apostolica *Laudis Canticum* del 1 novembre, promulga l'Ufficio rinnovato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II, sotto il nome di *Liturgia Horarum*. La novità sostanziale è che al nuovo Ufficio possono prendere parte “non solo i chierici, ma anche i religiosi, anzi gli stessi laici”. L'ordinamento è stato quindi così rinnovato: due Ore fondamentali (Lodi e Vespri) al mattino e alla sera; un'ora a metà giornata (Ora media); un'ora prima del riposo (Compieta); il Mattutino (*Hora lectionis*) può essere recitato come veglia oppure in un momento qualsiasi della giornata. Agli ordini monastici viene lasciata la facoltà di organizzare l'Ufficio secondo ordinamenti particolari.

L'analisi delle tavole di comparazione dei Cursus Romani e di quello Monastico (**pag. 1-2**) permette di verificare come i Salmi abbiano sempre costituito il nucleo centrale della Liturgia delle Ore. L'attuale ordinamento romano prevede la recita di 11 Salmi o sezioni di Salmo nel corso della giornata, il cursus prima della riforma prevedeva 24 Salmi. Essi si legano generalmente ad un'Antifona che viene cantata prima e dopo il Salmo. Un posto particolare, ed anche una forma musicale particolare, viene riservata al Salmo 94, *Venite exsultemus*, detto Salmo invitatorio poiché invita i fedeli a “venire e ad esultare nel Signore”. Viene cantato generalmente all'inizio dell'Ufficio delle Letture.

In un tempo molto antico furono aggiunti alcuni testi biblici conosciuti con il nome di Cantici (*cantica*): si distinguono i Cantici maggiori, tratti dal Vangelo di Luca [Magnificat (Lc 1,46-55) – Cantico di Simeone (*Nunc dimittis*) (Lc 2,29-32) – Cantico di Zaccaria (*Benedictus Dominus Deus Israel*) (Lc 1,68-79)], e Cantici minori tratti dal Vecchio Testamento, dalle Lettere Apostoliche o centonizzati dall'Apocalisse.

A ciascuno dei Cantici maggiori è assegnato un posto particolare nella Liturgia delle Ore (*Benedictus* alle Lodi, Magnificat ai Vespri, *Nunc dimittis* a Compieta) e anche le Antifone che li accompagnano assumono una particolare forma musicale più ornata rispetto alle Antifone semplici che accompagnano i Salmi.

Ai Salmi e ai Cantici furono aggiunte, forse già dal III secolo, letture tratte dalle Sacre Scritture: esse potevano essere lunghe (*lectio* o Lezioni, presenti nel Mattutino) o brevi (*capitulum*, presenti nelle altre ore della giornata): in entrambi i casi esse sono seguite da un Responso, “prolisso” nel primo caso e “breve” nel secondo. I Responsori si concludono con un Versetto, che è una brevissima frase di

risposta. Analogamente sono conclusi da un Versetto anche gli Inni che sono presenti all'apertura di ogni celebrazione.

I Salmi e i Cantici con le Antifone, le Letture con i Responsori e gli Inni costituiscono il nucleo fondamentale della Liturgia delle Ore. In aggiunta abbiamo le invocazioni, le orazioni, le preghiere e i versetti di introduzione della celebrazione (*Deus in adiutorium*) e di chiusura (*Benedicamus Domino*).

Al termine dello schema generale dell'Ufficio sono poste le Antifone della Beata Vergine Maria dette anche Antifone Mariane: quattro canti di origine relativamente recente (non prima dell'undicesimo secolo) (*Salve Regina, Regina caeli, Alma Redemptoris, Ave Regina caelorum*) Non possono essere considerate Antifone vere e proprie in quanto non correlate con nessun Salmo, ma piuttosto canti indipendenti, considerevolmente più estesi ed elaborati, che richiamano le Antifone Processionali di alcune feste importanti (Palme – Purificazione). Prima della riforma ognuna veniva cantata per un trimestre, oggi si sceglie liberamente di volta in volta.

LA SALMODIA (Es. 1)

Secondo lo schema teorico dell'"octoechos" elaborato dai teorici medievali nell'ottavo secolo ogni Antifona che prevedeva l'intercalazione con un Salmo veniva classificata in un modo da scegliere tra gli otto a disposizione in dipendenza della nota finale e della sua estensione. Erano quindi previsti otto schemi melodici, i toni salmodici, che servivano per il canto dei Salmi.

Gli studi più recenti hanno portato attualmente a diciassette i toni salmodici.

Ognuno di essi è caratterizzato da una corda di recita, da una cadenza mediana e da alcune cadenze finali tra le quali viene indicata la più adatta.

Altre indicazioni grafiche sia nella musica che nel testo agevolano il canto dei Salmi.

L'ANTIFONA (Es. 2.1, 2.2, 2.3, 2.4, 3)

L'Antifona è un breve brano cantato durante la Liturgia delle Ore prima e dopo un Salmo o un Cantico – e in origine anche tra i versetti come ritornello. Rappresenta quindi una aggiunta alla pratica del canto antifonico, a doppio coro, da cui deriva il nome. Per la loro semplicità e brevità costituiscono un gruppo stilistico del tutto particolare. Sono essenzialmente in stile sillabico e di modesta lunghezza ma, quasi a voler compensare il loro modesto stile compositivo, sono di gran lunga la forma musicale più presente nel repertorio: i codici medievali ne contengono diverse migliaia e ancora oggi sono più di 1300 quelle che vengono comunemente utilizzate. Pur rimanendo nello stile sillabico o al più semisillabico è interessante sottolineare come il procedimento compositivo divenga via via più elaborato passando dalle Antifone dell'Ufficio feriale (cioè la salmodia quotidiana), che sono brevi ritornelli costituiti da poche parole sovente tratte dall'inizio e dalla fine del Salmo, alle Antifone per le feste solenni, già più sviluppate, fino alle Antifone associate ai Cantici maggiori e al Salmo Invitatorio.

L'INNO (Es. 4.1, 4.2)

Nella descrizione dell'Ultima Cena, sia Matteo che Marco dicono "E dopo aver cantato l'inno uscirono verso il Monte degli Ulivi (Mt 26,30 – Mc 14,26). Molto probabilmente l'"inno" in questione altro non era che un Salmo: fino al IV secolo il termine *hymnus* ha questo significato, mentre l'inno vero e proprio, con un testo letterario di nuova composizione e in forma poetica, veniva spesso chiamato *carmen*. I primi componimenti innodici di cui si ha notizia risalgono al III secolo e sono opera di Bardesane e Armonio che scrissero un Salterio gnostico, consistente in parafrasi in versi dei Salmi che ebbe molto successo. Fu proprio questo successo che spinse Sant'Efrem a scrivere inni che interpretassero la dottrina ortodossa. Secondo Isidoro di Siviglia fu Ilario di Poitiers il primo compositore occidentale di inni ma fu grazie all'opera di Sant'Ambrogio che l'innodia occidentale abbandonò la fase primordiale per entrare in quella della maturità. La Chiesa continuò tuttavia a mantenere un atteggiamento ostile nei confronti di questa nuova forma musicale la cui produzione si faceva sempre più fiorente. Soltanto nel VI secolo gli inni cominciano ad essere utilizzati in modo stabile in alcuni monasteri francesi mentre la definitiva adozione degli inni avvenne ad opera di San Benedetto: fu proprio l'innario benedettino che, tra il decimo e l'undicesimo secolo, venne finalmente adottato dalla Chiesa di Roma per merito in gran parte dell'influenza a quel tempo esercitata dall'abbazia benedettina di Cluny.

Secondo la testimonianza di Sant'Agostino quattro inni possono essere ascritti con sicurezza a Sant'Ambrogio, tutti scritti in stanze di quattro versi con quattro piedi giambici per ciascun verso

**Veni redemptor gentium
Ostende partum virginis
Miretur omne seculum
talīs decet partus Deum**

Tutti gli accenti sono quantitativi e la maggior parte anche qualitativi con l'eccezione dell'iniziale "Veni" e dell'ultimo verso qualitativamente formato da quattro trochei a costituire un tetrametro trocaico e non giambico. Sullo stesso schema è costruito, ad esempio, l'inno "Conditor alme siderum" caratteristico del Tempo d'Avvento.

La riluttanza con cui la Chiesa Romana adottò gli inni si evidenzia con la loro totale assenza dai primi Antifonari (Hartker e Lucca). I primi inni ad avere un riconoscimento ufficiale furono quei pochi che venivano cantati durante la Messa (Pange lingua durante il Triduo). Di regola essi vengono raccolti in raccolte separate, i cosiddetti "innari" il cui esempio più antico è l'Innario di Moissac. Accade frequentemente che la stessa melodia venga usata per testi diversi a causa della struttura poetica fissa degli inni o che, viceversa, per uno stesso testo compaiano

melodie diverse (L'inno di Compieta "*Te lucis ante terminum*" compare in AM con diciassette melodie diverse).

La maggior parte degli inni ha stanze di quattro versi, con otto sillabe per ciascun verso: la melodia si compone generalmente di quattro frasi ben distinte per lo più differenti e non correlate tra loro che danno luogo alla forma **a-b-c-d**.

IL RESPONSORIO (Es. 5, 6)

La diversa importanza tra il Mattutino e le Ore minori dell'Ufficio si riflette in modo evidente nei corrispondenti Responsori che vengono sempre cantati dopo le letture (prolisse nel Mattutino e brevi nelle Ore minori).

Quelli del mattutino, Responsori prolissi, nella parte responsoriale hanno carattere melismatico e sono nell'Ufficio il parallelo del Graduale della Messa; quelli cantati dopo il Capitolo delle Ore minori e di Compieta, Responsori brevi, hanno carattere completamente sillabico.

La struttura dei Responsori brevi è la seguente: R-R-V-R'-D-R. La Dossologia si riduce alla sua prima metà : *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto*.

I Responsori brevi hanno melodie fisse sia per il *responsum* che per il versetto: sono previste tre melodie delle quali una usata per il Tempo ordinario, un'altra per l'Avvento e una terza per il Tempo Pasquale applicata anche alle feste solenni.

Ogni Responsorio è seguito da un "versetto" consistente in due brevi frasi cantate sulla stessa melodia. Tali versetti però, non sono parte integrante del Responsorio stesso visto che vengono cantati anche dopo gli Inni.

I Responsori prolissi fanno parte del Mattutino (oggi definito Ufficio delle Letture) e hanno funzione simile a quella del Graduale e dell'Alleluia (o Tratto) nella Messa, cioè di pausa meditativa dopo l'ascolto della lettura. Prima della riforma la liturgia romana del Mattutino prevedeva nove letture distribuite nei tre Notturni e quindi nove Responsori ma mentre per i giorni feriali era previsto un gruppo comune di canti, ogni Domenica e festività aveva i Responsori propri. Ancor più elevato il numero dei Responsori nel repertorio monastico benedettino che prevedeva addirittura quattro Responsori ogni notturno. Ne è conseguito l'accumularsi di un vastissimo repertorio di Responsori che ci viene testimoniato negli antichi Antifonari: Hartker (XI secolo) ne contiene più di seicento, Lucca (XII secolo) oltre settecento e Worcester, un Antifonale monastico del XIII secolo, quasi mille. Così, da un punto di vista quantitativo, il repertorio dei Responsori prolissi è inferiore solo a quello delle Antifone.

Ciascun Responsorio consta di due differenti sezioni: il *responsum* ed il versetto dopo il quale il *responsum* viene ripetuto completamente o, più frequentemente, a partire da un determinato punto.

Il codice Hartker 390-391

Tra i manoscritti della famiglia sangallese assume particolare importanza il codice Hartker 390-391, pubblicato nella Paléographie Musicale di Solesmes nel 1970 come primo volume della seconda serie che contiene il repertorio dell'Ufficio per quanto riguarda principalmente le Antifone, i Responsori e i Salmi Invitatori.

Di questo manoscritto si conosce, fatto del tutto straordinario per quell'epoca, l'autore: il monaco Hartker, vissuto a San Gallo, che ha compilato il codice tra il 980 ed il 1011, anno della sua morte.

Stante la relativa semplicità del repertorio notato nel manoscritto, almeno per quanto riguarda le Antifone, appare evidente che la preoccupazione del notatore dovesse essere quella di indicare, attraverso le molteplici sfumature della notazione sangallese, la chiave interpretativa dei brani.

Le riproduzioni di pag. 7-8 e 9 mostrano:

- l'atto di offerta da parte di Hartker (*Hatkerus reclusus*) della sua opera a San Gallo: offerta benedetta da Dio la cui mano benedicente appare in alto a sinistra nella cornice;
- la famosa raffigurazione di San Gregorio che detta allo scriba le melodie gregoriane suggeritegli dallo Spirito Santo posatosi sulla sua spalla in forma di colomba;
- un esempio di pagina del manoscritto (segnatamente l'inizio della Liturgia delle Ore del giorno di Natale).

La pag. 10 riporta i frammenti del manoscritto che si riferiscono alle Antifone riportate in notazione quadrata nelle pagine precedenti.

ICONA E LITURGIA

15 GENNAIO 2001

P. ADALBERTO PIOVANO osb

Dobbiamo riconoscerlo: c'è una certa inflazione di testi, di libri, di incontri, di conferenze sull'icona, e il rischio è essenzialmente quello di una lettura di questa espressione del cristianesimo dell'oriente che sarebbe praticamente "occidentale", se si dimenticasse anzitutto il contesto in cui l'icona è nata, in cui ha preso i suoi contenuti, il contesto ecclesiale; l'icona come espressione di una sensibilità, di un modo di vivere un'esperienza di Cristo, che è appunto la modalità orientale. E il rischio che noi occidentali abbiamo è quello di una certa voracità ecclesiale: tutto quello che fa parte delle altre tradizioni rischiamo di assimilarlo, però non lo digeriamo, perché ci manca una chiave interpretativa. Da una parte lo dobbiamo riconoscere, è positiva la riscoperta dell'icona come arte realmente sacra e quindi espressiva di tutto un modo di vivere e trasmettere il Vangelo come annuncio, e questa è una caratteristica dell'arte iconografica bizantina; dall'altra parte è anche necessario avere delle chiavi d'interpretazione. Quello che io desidererei dare è una chiave d'interpretazione fedele a quello che l'icona è nelle chiese di tradizione bizantina, nelle chiese ortodosse.

Per presentare lo spazio culturale e religioso in cui è maturata questa ricca espressione allo stesso tempo ecclesiale, liturgica, teologica e artistica, vorrei proporre un piccolo racconto leggendario, che nella sua apparente ingenuità riesce a indicare alcuni valori chiave che ci aiutano ad interpretare e cogliere le linee portanti dell'icona. È la storia dell'introduzione del cristianesimo nella Rus' di Kiev, che si trova nella cosiddetta *Cronaca dei tempi passati* o *Cronaca di Nestore*, all'anno 988, ed è un racconto mitologico, attraverso il quale viene sottolineata la particolare sensibilità con cui il popolo della Rus' di Kiev, con a capo il suo gran principe, Vladimiro, ha accolto il cristianesimo. Dovendo scegliere la fede a cui aderire lui e il suo popolo, Vladimiro passa in rassegna varie possibilità: la religione islamica, l'ebraismo, l'espressione latina e quella greca della fede cristiana. Ha dei colloqui con i loro rappresentanti, ma non resta soddisfatto. Ha ascoltato volentieri, dice la *Cronaca*, i filosofi greci - ma si trattava probabilmente dei monaci venuti da Bisanzio - anzi hanno parlato saggiamente, era meraviglioso ascoltarli. Ma per lui e per i suoi consiglieri non è sufficiente questo ascolto; gli anziani, i boiari, consigliano Vladimiro di mandare degli uomini, dice la *Cronaca*, a studiare il culto di ciascuno di loro, in qual modo ciascuno serve Dio. Gli inviati di Vladimiro osservano dapprima in quale modo pregano i musulmani nella moschea, assistono a una celebrazione presso i latini, e in fine raggiungono Costantinopoli, presentandosi all'Imperatore. Informato del motivo della loro visita, l'Imperatore li invita a partecipare a una liturgia celebrata dal Patriarca in Santa Sofia, perché attraverso di essa, possano vedere, dice il testo, "*la gloria del nostro Dio e la bellezza della Chiesa*".

Gli inviati ritornano da Vladimiro e raccontano le loro impressioni. Dicono che i gesti rituali dei musulmani comunicano tristezza, non vi è gioia in loro; nella chiesa dei tedeschi - i latini, per gli slavi, erano essenzialmente i tedeschi - vengono officiati molti riti, ma "*di bello non vedemmo nulla*". Solo l'esperienza liturgica di Costantinopoli ha prodotto una reale impressione ai loro occhi, e così dicono a Vladimiro: "*Non sapevamo se ci trovassimo in cielo, oppure in terra. Non vi è sulla terra uno spettacolo di tale bellezza, e non riusciamo a descriverla. Solo questo sappiamo: che là Dio con l'uomo coesiste, e che il loro rito è migliore di quello di tutti i paesi. Ancora non possiamo dimenticare tale bellezza*".

Questo racconto può sottolineare molto bene le dimensioni fondamentali dell'esperienza cristiana dell'oriente: la liturgia come espressione della realtà della Chiesa, e come spazio in cui l'annuncio della fede risuona con tutta la sua forza comunicativa. Vorrei ora far notare alcuni elementi caratteristici di questo racconto, che sono importanti per introdurci a capire il significato e il ruolo che l'icona riveste all'interno dell'esperienza del cristianesimo d'oriente. Anzitutto gli inviati di Vladimiro hanno come compito di *"studiare il culto di ognuno, in qual modo ognuno serve Dio"*. Dunque l'oggetto della ricerca non è la fede nella sua accezione verbale, ma nella sua espressione visiva; vedere come si prega, come momento celebrativo in cui emerge il contenuto profondo di ciò in cui ognuno crede. Non la predicazione, non la dottrina, non la catechesi svolgono un ruolo decisivo nella scelta del gran principe, ma la liturgia. Potremmo dire: non basta ascoltare; anzi hanno parlato bene, è stato meraviglioso ascoltare, ma non è stato sufficiente; bisognava vedere. Qui già c'è una dinamica tra questi due poli, in fondo, dell'esperienza cristiana e biblica, vedere e ascoltare, immagine e parola.

La parola "bellezza" gioca un ruolo fondamentale in questa scelta. È interessante notare che la dimensione della bellezza, approfondita anche teologicamente, filosoficamente nella tradizione russa, è di fatto all'origine della scelta cristiana: *"Ancora non possiamo dimenticare quella bellezza"* dicono gli inviati di ritorno al principe Vladimiro. Ma notiamo che non è un semplice godimento estetico, ma l'esperienza di un profondo rapporto con Dio: *"...là Dio con l'uomo coesiste"* (Ap 21, 3). Dunque la bellezza funge da argomento teologico, a favore della presenza dell'elemento trascendentale del mondo *"là Dio con l'uomo coesiste"*: *"...non sapevamo più se fossimo in cielo o sulla terra; non vi è sulla terra uno spettacolo di tale bellezza"*. Possiamo dire che Dio coesiste con l'uomo là dove c'è la bellezza, e la bellezza testimonia la presenza di Dio.

Ma la bellezza di cui parla il racconto è la bellezza della Chiesa, *"sulla quale si riflette la gloria del nostro Dio"*, così dice l'Imperatore di Costantinopoli al Patriarca, quando lo invita a celebrare, e l'esperienza di tale bellezza che avviene durante la liturgia, che di fatto è autentica, visibile, manifestazione del volto di Dio che illumina la Gerusalemme celeste. Mi pare che abbiamo qui in sintesi delineato gli orizzonti ideali in cui si collocano i tre aspetti fondamentali che ci permettono di leggere l'esperienza dell'icona: primo, il contenuto dell'icona, la parola di Dio che ne rivela il mistero e la bellezza del suo volto; secondo, il luogo di comprensione dell'icona, potremmo dire, lo spazio il tempo liturgico; e terzo, la modalità con cui l'icona comunica il suo contenuto, la bellezza, la modalità contemplativa ed estetica.

Ricordo subito un testo chiave per capire tutto questo, del Concilio di Costantinopoli IV, 869-870, uno dei concili che hanno difeso contro gli iconoclasti la legittimità del culto dell'icona, che dice: *"Ciò che il Vangelo ci dice con le parole, l'icona lo annuncia con i colori, e lo rende presente"*. Lo potremmo ancora completare questa citazione, dicendo che l'annuncio fatto dalla liturgia con segni e simboli, con parole e musica, viene annunciato dall'icona attraverso i colori, l'immagine e la luce, con la bellezza come veicolo dell'annuncio. E se la parola richiama l'ascolto, l'icona richiama la visione.

Prendiamo adesso questi tre pilastri, queste tre colonne, su cui si fonda la teologia dell'icona. Anzitutto, il contenuto: qui tocchiamo ciò che si potrebbe chiamare la prospettiva dogmatica dell'icona, la quale è strettamente legata a tutta quella riflessione sul dato della fede in cui trova il suo fondamento più profondo l'icona. Nel VII secolo – è un problema molto complesso, e ci giocano fattori politici nonché economici - alcuni hanno messo in dubbio la possibilità di una rappresentazione di Cristo, adducendo come fondamento la proibizione biblica del primo Testamento; l'unica rappresentazione possibile è quella della Croce. I teologi bizantini, in particolare Massimo il Confessore, Giovanni Damasceno, Teodoro Studita, i grandi teologi, hanno

intuito che in questa opposizione iconoclasta c'era in gioco la verità della fede; non si trattava della possibilità o meno di interpretazione più o meno teologica dell'immagine; in gioco c'era la possibilità o meno di comunicare o meno con Dio. Coloro che negavano la possibilità di una rappresentazione del volto di Cristo sminuivano la reale portata dell'Incarnazione, qualcosa di molto più importante.

Non era un "bizantinismo", come purtroppo l'occidente, con una certa insufficienza, ha sempre giudicato il problema; per l'occidente il problema della rappresentazione di una scena biblica, di Cristo, di scene evangeliche, era semplicemente un problema pedagogico - l'immagine serve per quelli che non sanno leggere, la *Biblia pauperum*. E quando sono giunti a Carlo Magno i risultati del Concilio, egli si è trovato impacciato, perché non riusciva a capire il problema. In occidente il problema si è posto, ma su un altro piano: quello della reale presenza di Cristo nell'Eucaristia. Le dispute sulla presenza di Cristo nell'Eucaristia, la presenza reale, non sono avvenute nell'oriente. In fondo, l'"icona" che ha fatto problema in occidente è l'Eucaristia, e alcuni negavano la reale presenza di Cristo. In oriente, invece, la rappresentatività di Cristo era negata in rapporto all'icona. Sono due mondi diversi; questo fa capire anche la difficoltà di un dialogo ecumenico: si è su piani diversi. Così vediamo che non c'era in gioco una semplice immagine, ma il volto umano di Dio. O Gesù si è realmente incarnato, e allora ha un volto umano che può essere rappresentato, oppure è un'apparenza; ritorniamo sulle grandi dispute dei concili di Nicea, di Efeso, di Macedonia.

Ecco perché i teologi bizantini hanno visto in questo radicale contesto dell'icona una messa in dubbio delle verità della fede cristiana, perché il contenuto dell'icona è Cristo, icona del Dio invisibile (Col 1, 15). Il volto di Dio che traspare nell'umanità del suo Figlio, e che dona la salvezza all'uomo. Giovanni Damasceno, uno dei grandi teologi con *La difesa delle sante icone*, un testo anche di una finezza teologica unica, dice: "*Nei tempi passati, Dio senza corpo e forma non poteva essere in nessun modo rappresentato, ma oggi poiché Dio è apparso nella carne e ha vissuto tra gli uomini, posso rappresentare quello che di Dio è visibile. Non venero la materia, ma venero il Creatore della materia, che assume la vita nella carne, e che attraverso la materia operò la mia salvezza*"¹. Ed è appunto nel mistero dell'Incarnazione della parola fatta carne che deve essere ricercato il fondamento dell'icona.

Un altro difensore, Teodoro Studita, monaco, dice: "*Cristo, in quanto nato dal Padre indescrivibile – si noti l'espressione: cioè, che non può essere scritto; chi fa le icone sa che l'icona non si dipinge, ma si scrive – non può avere l'immagine, infatti quale immagine potrebbe corrispondere alla divinità, la cui rappresentazione è assolutamente proibita dalla sacra scrittura, ma, dal momento che Cristo è nato da una madre descrittibile, egli ha naturalmente un'immagine che corrisponde a quella di sua madre. E se non potesse essere rappresentato dall'arte, ciò vorrebbe dire che è nato soltanto dal Padre e non si è incarnato*"².

Un testo dalla liturgia bizantina riassume efficacemente questo fondamento teologico dell'icona; è il testo che viene cantato per la festa dell'Ortodossia, festa istituita dopo la vittoria sugli iconoclasti, e dice: "*L'indescrivibile Parola del Padre è stata rappresentata quando ha preso carne da te, o Madre di Dio, e ha ristabilito l'antica immagine macchiata (dal peccato), unendola alla bellezza divina. Confessando la salvezza, noi l'esprimiamo in fatti e parole*"³. Potremmo dire, in icone e parole.

¹ IOHANNES DAMASCENUS, *Oratio de imaginibus* 1, PG 94, col.1245 A.

² TEODORO STUDITA, *Discorso antieretico contro gli iconomachi*, PG 99, col.417 C.

³ *Kontakion* della prima domenica di Quaresima o Festa dell'Ortodossia (in cui si celebra il trionfo sull'iconoclasmo e sulle varie eresie).

Qui derivano delle conseguenze importanti: quella fondamentale, il rapporto tra Parola di Dio e icona. Vorrei soffermarmi su questo rapporto per superare un certo equivoco che rischia di accentuare in modo conflittuale queste due modalità di annuncio, di comunicazione, parola e icona, parola e immagine. A volte si afferma che parola e immagine riflettono due diversi atteggiamenti nel rapportarsi al mistero di Cristo: l'ascolto, caratteristica della mentalità biblica, semitica, e la visione, la contemplazione, *theoria* in greco, caratteristica della sensibilità filosofica, greca, ellenistica. Di conseguenza l'icona avrebbe trovato un terreno espressivo più fecondo, più ricco nel mondo greco, a differenza della rarità dell'immagine nelle chiese di tradizione semitica: per esempio la tradizione siriana, quella copta, hanno poche immagini. È vero, ma non si dovrebbe dimenticare la complementarità tra queste due esperienze, l'ascolto e la visione, complementarità già presente nella sacra Scrittura. In fondo troviamo nella Scrittura due modi con cui Dio si rivela: con la parola, quella certamente dominante, una parola che crea, è efficace; ed è chiaro che il verbo che spetta all'uomo qui è "ascoltare". Ma c'è anche la visione: Ezechiele, Isaia, Geremia, Daniele; prima ancora, c'è Mosè; si tratta di una comunicazione visiva da parte di Dio, a cui sono legati concetti di gloria, di luce, e che certamente si trasmettono attraverso tutta una serie di simbologie, che esprimono il rapporto di Dio con l'uomo: tuoni, fulmini, fuoco, pensiamo alla grande visione di Ezechiele. Anche Geremia, che è il profeta della parola per eccellenza, inevitabilmente deve confrontarsi con un momento visivo. A questo modo di comunicazione di Dio corrisponde il verbo "vedere".

Nell'Antico Testamento le due modalità non sono separate; la parola di Dio è qualcosa che il profeta gusta. Quando egli dice la parola, è tutto il corpo che vibra nel rivelarla; è qualcosa che coinvolge tutta la persona. Certamente, solo in Cristo la sintesi è piena e perfetta, il quale, come ce lo ricorda Paolo, "*è l'immagine di Dio invisibile*" (Col 1, 15). La parola che diventa carne, comunicazione storica, visibile, della gloria del Padre, volto di Dio e volto dell'uomo. Ci sono due testi che ci fanno capire la dinamica del rapporto tra parola e immagine, ascoltare e vedere. Il testo di Gv 1, 18: "*Dio nessuno l'ha mai visto*" - ecco l'affermazione della indescrivibilità di Dio - "*il Figlio, l'unigenito che è nel seno del Padre, lui ce l'ha raccontato*". Ma un racconto è possibile se c'è una storia, e per fare una storia ci vogliono dei fatti; la storia fa parte del divenire, quindi è un'esperienza dell'uomo. Noi possiamo vedere Dio, ascoltando un racconto di Gesù, un racconto che è possibile, perché, Giovanni ce lo dice poco prima, "*la parola si è fatta carne, e noi vedemmo la sua gloria*".

Un altro testo, ancora più incisivo, è il racconto dell'icona per eccellenza, della Trasfigurazione: qui abbiamo i due momenti complementari; la Trasfigurazione è una visione, la luce che compare sul volto di Cristo, questa luce che rappresenta la gloria di Dio, che si riflette nel Figlio, una visione che, attraverso l'esperienza della nube progressivamente passa all'ascolto: "*Questo è il mio Figlio prediletto, ascoltatelo*" (Lc 9, 35). È una visione che prepara all'ascolto, però è importante non separare queste due dimensioni. Su questo sottofondo biblico, che certamente meriterebbe di essere approfondito, dev'essere riletto il rapporto Scrittura/icona, così come emerge dalla celebrazione liturgica.

La fecondità, la complementarità tra questi due poli che ci comunicano il messaggio evangelico è stata spesso sottolineata in tutta la riflessione anticonoclasta dei secoli VIII-IX, per esempio, il canone 3 del Concilio di Costantinopoli IV mette su un piano di uguaglianza, e a noi può sembrare strano, il libro e l'immagine, e dice: "*Stabiliamo che la sacra immagine del Signore nostro Gesù Cristo venga venerata con onore uguale (a quella) del libro dei santi Vangeli* - non dimentichiamo che la Scrittura è l'icona della Parola, non la Parola stessa - *Come infatti attraverso le parole contenute in esso tutti conseguiamo la salvezza, così attraverso l'opera iconica dei colori tutti, sia i sapienti che i semplici* - un accenno alla *Biblia pauperum* - *tarranno un frutto di utilità..;* *quella*

realtà che ci viene comunicata con una parola attraverso il discorso, la stessa viene annunciata e resa presente dalla scrittura in colori"⁴.

Una sola testimonianza, quindi, espressa in due modi differenti: la parola e l'immagine. Due modi che s'implicano, che si chiarificano a vicenda. E sono ugualmente necessari nell'esperienza rituale dei credenti. Parola e immagine sono proclamazioni dell'unico Vangelo rivelato a noi in Cristo, la Parola di Dio, fatta carne, e tutte e due hanno il compito di far ricordare e rendere presente ciò che viene annunciato. Così, per esempio, un avvenimento storico, salvifico, narrato, annunciato, celebrato, attualizzato dalla Scrittura nei testi liturgici, trova la sua sintesi visiva nell'icona della festa. È proclamazione, annuncio; non è qualcosa messa lì, tanto per adornare; è lo stesso annuncio, solo che non è fatto in parole, ma in colori. Diventa in qualche modo segno sacramentale del mistero celebrato in cui si riflettono parola, preghiera, e canto della Chiesa.

Un esempio molto significativo è l'icona della discesa negli inferi. Bisogna ammettere che nei vangeli, non è narrato la risurrezione; ci si racconta sulle apparizioni del Risorto, ma non c'è la narrazione della risurrezione. Questa icona che fa riferimento a un testo della *1 Lettera di Pietro* (1 Pt 3, 19), l'unico testo che parla della discesa negli inferi, è una rilettura teologica e quindi diventa un annuncio del mistero della risurrezione, ma quel mistero non è narrato nei vangeli; nell'icona è reinterpretato e comunicato nel suo contenuto più profondo. Ecco come quest'icona riesce a trasmetterlo: al centro, c'è Cristo, vestito con l'abito della gloria, il Cristo non crocifisso, non è più Cristo nella sua sola divina umanità, ma il Cristo in tutta la sua prorompente divinità, nella sua gloria – il colore della gloria e della divinità è l'oro – Cristo, la vita, che scende là dove regna la morte. E quest'icona è stata preannunciata dall'icona del battesimo, dove il Cristo, nella sua nudità, nella sua umiliazione, piomba nelle acque della morte per essere solidale con l'uomo peccatore; questa realtà viene completata dalla discesa agli inferi, in cui Gesù, vincitore della morte, strappa l'uomo da questa realtà del peccato. La struttura dell'icona della discesa agli inferi e quella del battesimo sono uguali.

I piedi di Cristo calpestano le porte degli inferi, disposte in forma di croce, e gli strumenti di morte sono sconvolti, il grande abisso si apre sotto i piedi di Gesù, ma non è più l'abisso della morte che fa paura all'uomo, ma è ormai l'abisso che ridà alla vita coloro che erano "*nelle tenebre e nell'ombra delle morte*" (Lc 1, 79). E c'è l'atteggiamento in genere nelle icone molto espressivo – in alcune poi, per esempio, in quella dell'abside della chiesa di San Salvatore in Chora di Costantinopoli è stupendo questo gesto di Gesù che strappa dagli inferi l'uomo - il primo uomo, Adamo, e la prima donna, Eva. Qui bisogna leggere i testi dei padri della Chiesa per capire tutto questo. Nell'icona è rappresentata molto bene Eva, quasi impaurita, e la liturgia bizantina sottolinea il dialogo tra Adamo, Eva e Cristo; è il dialogo della vita, in fondo.

Ai fianchi si vedono Davide, Salomone, Daniele, Giovanni Battista, perché egli è l'ultimo degli uomini della prima Alleanza, e, in qualche modo colui che apre quella Nuova, indicando l'Agnello di Dio. C'è poi Mosè, e altri profeti, coloro che hanno atteso nella fede e nella pazienza, e che ora vivono attraverso il Cristo, questa realtà di creazione nuova. Così viene comunicato il messaggio della risurrezione. C'è tutta la differenza tra questa icona e un'immagine della risurrezione, per esempio, quella stupenda di Mantegna; che cosa comunica? C'è un corpo glorioso di Cristo, è più un virtuosismo anatomico che una comunicazione del corpo glorioso di Cristo, che nessuno ha visto, e c'è il sepolcro; è un fatto storico, ma non è testimoniato nella Scrittura.

L'arte dell'icona, fedele alla parola, tace su questo, ma trasmette un contenuto, secondo la capacità di annuncio che applico. Per esempio, prendiamo l'icona del Natale, che è un'icona fedele alla narrazione biblica. È significativo il modo in cui i personaggi sono disposti e anche l'uso di alcuni

⁴ *Conc. Costantinopolitano IV*, can. 3, DENZINGER ed. HÜNERMANN, p. 10.

simboli: il Cristo, che non è in una mangiatoia ma in una piccola tomba, completamente fasciato, che ricorda il corpo fasciato di Cristo nel sepolcro, dentro una grotta, che ricorda la grotta dell'apparizione dell'angelo alle donne. Ho sottolineato questi tre esempi per dire come c'è una lettura di sintesi di ciò di cui parla la liturgia, in cui già si vede nel mistero del Natale il mistero della morte e risurrezione di Cristo. Siamo ben lontano dal nostro presepio, che può suscitare tanti buoni sentimenti, ma non riesce a comunicare tutto questo.

Un secondo aspetto che vorrei sottolineare è il valore sacramentale dell'icona, come apertura che l'icona ha a una presenza e a un incontro con uno sguardo, quello di Dio rivelato a noi nel volto di Cristo, e che ci comunica la sua presenza. Ricordo ancora quello che dice il Concilio di Costantinopoli IV, *“ciò che il Vangelo ci dice con le parole, l'icona ce l'annuncia con i suoi colori e lo rende presente”*. Per i credenti l'icona è un'occasione di incontro personale nella grazia dello Spirito con Colui che essa rappresenta, e i teologi ortodossi insistono su questa dimensione dell'icona come irradiazione della presenza, è una presenza sacramentale, e il concetto che gli ortodossi hanno del sacramento è un po' più vasto del nostro. Tutto ciò che comunica una grazia lo chiamano un “sacramento”; hanno i sette Sacramenti, come li intendiamo noi, ma chiamano anche, per esempio, la vita monastica un sacramento, come anche l'icona, in quanto comunica, rappresenta; cogliendo così in essa una delle differenze fondamentali tra l'arte religiosa orientale e quella occidentale, soprattutto a partire dal Rinascimento.

Cito solo un passaggio dalla Lettera enciclica di Dimitrios I, Patriarca di Costantinopoli, predecessore di quello attuale, per celebrare il centenario del Concilio di Nicea II, che dice: *“L'icona di Cristo testimonia una presenza, la sua stessa presenza, che permette di giungere ad una comunicazione di partecipazione, ad una comunione di preghiera e di risurrezione, ad una comunione spirituale, ad un incontro mistico con il Signore, dipinto nell'immagine. Certo, l'icona di Cristo non è Cristo stesso, come nell'eucaristia il pane è il corpo e il vino il sangue del Signore. Nell'icona abbiamo la presenza della sua ipostasi, che non cambia né modifica assolutamente la materia o i colori, o i pennelli, o i disegni esteriori o le forme che corrispondono ai disegni. Tuttavia l'icona riproduce in maniera ipostatica le sembianze e l'identità del Cristo rappresentato in esse; e questa è la caratteristica principale di ogni immagine di lui. Tutto il mistero dell'icona è contenuto nella rassomiglianza dinamica e misteriosa che rimanda all'originale, e, cioè all'essere divino e umano del Signore”*⁵.

Un ultimo aspetto che vorrei sottolineare di questo contenuto teologico è il rapporto pittore/icona, o, meglio, il problema della canonicità, ossia, l'obbedire a un canone, o a una regola, che consiste nella sua conformità alla parola trasmessa dalla Chiesa. Solo così l'icona può diventare un annuncio del Vangelo, e dà la capacità di trasmettere in questo respiro ecclesiale la verità degli eventi della salvezza. In questa linea, è importante notarlo, l'iconografo è assimilato all'autore delle Scritture. Anzitutto, la parola “iconografo”: vuole dire colui che scrive l'icona; e questo fa capire il legame tra icona e parola. L'iconografo è definito “agiografo”, cioè, colui che scrive cose sante, come gli autori delle Scritture. In greco ci sono due parole diverse per esprimere colui che dipinge: l'agiografo = l'iconografo, colui che scrive cose sante; e lo zoografo, il pittore, colui che scrive cose dal vivo, la natura, le persone. È così anche nello slavo. Questa attività tecnica è lo scrivere, non il dipingere. L'iconografo si fa portavoce e strumento di una mediazione tra il mondo di Dio e gli esseri umani e diventa in qualche modo un ministro della Chiesa, a servizio dell'annuncio e della vita dei fedeli, e dunque dalla Chiesa accetta con docilità interpretative, con la vita della Chiesa è chiamato di essere in comunione di fede, ortodossia, e anche di confermare la sua vita spirituale e morale, l'autoprassi, e vivere secondo la fede. Qui i concili ponevano una serie di precisazioni, una stile di vita quasi ascetica; gli iconografi erano essenzialmente monaci, e dovevano osservare un certo ritmo di vita. È un dato storico: quando la pittura di icone dai

⁵ DIMITRIOS I, *La teologia delle icone*, lettera enciclica del 10,12.1997, p.9.

monasteri è passata alle botteghe, c'è stata una decadenza; inevitabilmente, perché ci mancava tutto un contesto. Anche gli iconografi laici dovevano obbedire non solo a dei canoni precisi di rappresentazione, ma anche condurre una vita morale comprovata dall'autorità ecclesiastica.

Certamente il rapporto tra iconografo e icona può sembrare spersonalizzante, se il pittore è semplicemente chiamato a ripetere canoni già prescritti: allora dove sta l'artista? Non è per niente vero, perché credo che avvenga la stessa cosa che avviene quando ci si pone in ascolto della parola. Anche l'iconografo è chiamato ad assimilare il messaggio dell'icona, meditandolo e reinterpretandolo, nella fedeltà alla comunione ecclesiale. L'iconografo, in fondo, attraverso l'icona, traduce in colore quello che è stata la sua *lectio divina* personale. Prendiamo come esempio l'icona della Trinità di Andrej Rublev: egli non cambia niente dei canoni della Trinità, così come erano diffusi, i tre angeli seduti attorno alla tavola, ecc. Però se si fa un confronto tra la Trinità di Rublev con delle altre icone contemporanee, precedenti o posteriori, si nota subito l'artista, che ha saputo dare del suo, rimanendo fedele alla Chiesa. Credo che stia qui la difficoltà del dipingere un'icona: essere se stessi, tutti se stessi, nella fedeltà ad una parola.

Un secondo aspetto importante è lo spazio e il tempo dell'icona, che è la liturgia. L'icona è parte integrante dell'azione liturgica, anzi potremmo dire che diventa quasi l'epifania visibile del mistero celebrato. Ecco perché è impensabile immaginare nelle chiese di tradizione bizantina qualunque struttura liturgica senza la presenza dell'icona. E l'icona non solo diventa un momento liturgico, ma il suo significato resta incomprensibile se non si fa un riferimento continuo a testi, alla Scrittura, alla preghiera, a testi poetici, agli inni della festa celebrata. Potremmo dire che testi liturgici e iconografia sono due modi paralleli e collegati di espressione liturgica basilare. Ecco perché personalmente ho sempre molta perplessità quando sento o leggo interpretazioni di icone che non tengono conto della liturgia, ma nascono da pensieri più o meno filosofici che non hanno un fondamento nella liturgia. O si trova nell'interpretazione dell'icona un fondamento nella Scrittura o in un testo liturgico, o sono dei pii pensieri, che possono anche far piacere, dare emotivamente soddisfazione, però non possono fornire una chiave interpretativa dell'icona.

Pavel Evdokimov, il primo che ha fatto conoscere dal punto di vista teologico l'icona nell'occidente, nel suo libro *La teologia della bellezza*, dice: "*Nell'ufficio, i testi liturgici si compongono attorno all'avvenimento celebrato e lo commentano; il mistero liturgico lo rende 'presente', e ne trasmette il contenuto vivente all'icona della festa - che è sempre al centro della celebrazione - E innanzitutto l'icona fa vedere, nella liturgia stessa, una funzione iconografica, una rappresentazione scenica ed immaginosa di tutta l'economia della salvezza*"⁶. Ecco perché il tempo e lo spazio liturgico sono le due coordinate per poter leggere l'icona.

Accenno brevemente al tempo liturgico: inserita nel tempo sacro, l'icona accompagna il ritmo del mistero di Cristo celebrato durante l'anno liturgico. Ecco perché le icone festive, oppure le icone della Madre di Dio e dei santi, poste alla venerazione dei fedeli, collocate sull'iconostasi, svolgono la funzione di un vero e proprio annuncio liturgico. Certamente l'immagine sempre deve sottomettere il suo messaggio alla Scrittura, o a quello liturgico, ma, inevitabilmente, lo reinterpreta in modo del tutto particolare, come deve fare la liturgia stessa nei riguardi della Scrittura. Inoltre, e questo è molto significativo, come l'icona accompagna la vita del credente ortodosso, una presenza silenziosa ed orante, così essa prolunga la celebrazione liturgica, diventandone quasi la memoria quotidiana. Nella tradizione, soprattutto russa, ogni stanza della casa del credente ha la sua icona, e nella stanza principale, dove si svolge la vita della famiglia, c'è l'angolo delle icone della famiglia, il cosiddetto "angolo bello". Nella prassi, presso i credenti ortodossi, quando si entra in casa come ospite, la prima cosa che si fa, è di salutare le icone, non il padrone di casa! Quindi, è un'affermazione che questa casa è abitata da Dio, c'è la sua presenza viva. Non è una semplice

⁶ P. EVDOKIMOV, *La teologia della bellezza*, ed. Paoline, Roma, 1971, p. 208.

immagine che adorna la stanza. Lì la famiglia si raccoglie per pregare; quando un figlio parte di casa, la madre prende l'icona, e benedice il figlio – è il luogo della memoria della famiglia.

Generalmente le icone si trovano nelle chiese, in un legame profondo con la vita liturgica. Mi ricordo di una scena a cui ho assistito nella cattedrale di San Pietroburgo nel 1998, nel momento quando stava crollando il comunismo, una scena tipica della sensibilità ortodossa: si videro arrivare due ragazzi adolescenti, senza alcuna preparazione religiosa, entrarono con le mani in tasca, uno aveva la sigaretta in bocca, guardarono in giro questo mondo nuovo; e si avvicinò a loro, senza arrabbiarsi, una vecchietta, e questa *babiusc'ka*, come si chiamano le vecchiette, li prese, fece togliere le mani dalla tasca e spegnere la sigaretta, e incominciò a spiegare le icone, quello che ne sapeva lei, una vecchietta senza grande istruzione, ma che frequentava la chiesa e quindi era imbevuta di questo mondo di testi liturgici. Questi ragazzi avranno avuto la prima catechesi della loro vita, attraverso le icone.

Al battesimo il credente riceve un'icona del santo di cui porta il nome, la cosiddetta "icona di misura", viene fatta secondo la lunghezza del bambino, l'icona è dell'angelo custode o del santo di cui il bambino porta il nome. Mentre gli sposi vengono benedetti dai loro genitori con un segno di croce tracciato sul loro capo, mediante un'icona, che poi diventa il segno orante di un nuovo nucleo familiare, che si costituisce, le cosiddette "icone di famiglia" che si tramandano da famiglia in famiglia. È una cosa stupenda: la memoria della famiglia non nelle grandi imprese, non negli eventi mondani, ma nel segno dell'icona di Cristo e della Madre di Dio. Nel sacramento della penitenza, l'icona gioca un ruolo discreto; rivela una teologia assai equilibrata. Il confessore si mette da una parte, mentre il penitente guarda il libro dei vangeli, la croce e un'icona di Cristo posta sul leggio. La presenza del ministro viene quasi interpretata come assistenza mediatrice e la confessione è fatta piuttosto a Cristo, guardando in alto. In fine, sul volto del defunto, nel rito di sepoltura, è collocata un'icona di Cristo, quasi segno visibile dell'identità del fedele, mentre per i vescovi viene collocato il libro dei vangeli, di cui hanno annunciato la Parola. Ecco l'appartenenza a Cristo: l'essere stati nel battesimo incorporati a Cristo, e attraverso la vita sacramentale ne siamo diventati immagini, ecco perché sul capo o sul petto c'è l'icona di Cristo.

Questo ritmo dell'esistenza cristiana scandito dall'icona, sempre legata alla celebrazione liturgica, diventa quasi simbolo di tutto il processo spirituale di deificazione. Il fedele, con lo sguardo interiore attraverso l'icona, è rivolto continuamente all'immagine di Dio invisibile, cioè, Gesù. Egli viene invitato a scoprire in se stesso, e nelle tappe della sua vita la rassomiglianza divina, e deve diventare così "quello che è", e per cui è stato creato, icona di Dio, uomo "*ad immagine e somiglianza di Dio*" (Gen 1, 26).

E così anche lo spazio liturgico: l'icona dev'essere collocata nel tempo, per cui la sua struttura partecipa ad una presenza, la presenza di Dio stesso. Nelle chiese orientali è conservata l'eucaristia, ma è conservata per i malati. È tutto lo spazio sacro che è presenza di Dio. La teologia occidentale soprattutto nel Medioevo ha tentato di "cosificare" tutto, il momento preciso della consacrazione, per esempio, e la riserva eucaristica. È un altro modo di affrontare il rapporto con la presenza di Dio. L'oriente, invece, tende a trasfigurare tutto lo spazio. Tutta la chiesa è luogo di presenza. La chiesa è icona dello spazio sacro, immagine del mondo rinnovato, la Gerusalemme celeste; qui c'è tutta la rappresentazione simbolica della Chiesa. Scrive Evdokimov: "*Nella Chiesa e in ogni momento, anche al di fuori degli uffici, tutto è nell'attesa dei santi misteri, nell'attesa dell'eucaristia. La sensazione così vivida di vita incessante proviene da queste presenze (le immagini) tese verso la liturgia celeste*"⁷.

⁷ P. EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, ed. Dehoniane, Bologna, 1981, p. 326.

E certamente quello che riesce meglio a trasmettere questa sintesi tra icona e spazio è l'iconostasi, questa parete grande, sviluppatosi nella tradizione bizantino-slavo che divide il santuario, che rappresenta il cielo, dalla navata, che rappresenta la terra. Qui c'è anche il riflesso di un'altra modalità teologica: per l'ortodosso è normale la separazione tra santuario e navata, il luogo dei fedeli, in tutte le chiese orientali, e l'iconostasi obbedisce a questa teologia, chiamata "apofatica", in quanto rivela, nascondendo. È tipico della teologia orientale, almeno di alcuni grandi teologi, parlare di Dio dicendo quello che egli non è: Dio è più quello che non possiamo dire, di ciò che possiamo dire di lui. In fondo, l'iconostasi obbedisce a questa prospettiva, nascondendo quello che è il mistero celebrato, e conduce, educa e fa entrare nel mistero colui che la contempla. La lettura dell'iconostasi, soprattutto nella sua forma più sviluppata, tipica della tradizione russa, partendo dall'alto, è una progressiva iniziazione al mistero della salvezza, portando ad entrare in quel mistero velato e svelato, che è l'eucaristia.

L'ultima modalità con cui l'icona comunica il suo contenuto è la stessa della liturgia, cioè, una modalità contemplativa: la bellezza della Chiesa, la gloria di Dio. Seguendo un cammino simbolico, che diventa un'esperienza estetica, rivela i tratti della bellezza del volto di Dio, attraverso le forme e i colori, simboli di un mondo invisibile. Non dimentichiamo che l'icona nella sua forma originale, non decaduta, non è una rappresentazione realistica, ma sempre simbolica: la realtà, potremmo dire, guardata con gli occhi di Dio, che diventa segno di qualcosa che la trascende. E da qui dipendono alcuni elementi artistici e tecnici: nell'icona tempo, spazio, movimento non sono rappresentati secondo la percezione comune. Potremmo dire che della realtà è dato solo un cenno, per i suoi legami che l'icona ha con l'incarnazione, ma è la carne umana trasfigurata.

Sottolineo alcuni elementi: quello fondamentale è la luce – l'icona è luce; è anche colore, ma soprattutto luce. La luce è in fondo la percezione della realtà di Dio attraverso l'icona. Nelle icone non c'è mai una sorgente di luce, perché la luce è il soggetto dell'icona. Potremmo dire: è possibile illuminare il sole? Si può anche dire che la contemplazione della trasfigurazione insegna ad ogni iconografo a dipingere più con la luce che con i colori. Anche in termini tecnici, il fondo dell'icona si chiama "luce", e il metodo pittorico si chiama "chiarificazione progressiva"; per esempio, trattando un volto, l'iconografo lo ricopre innanzitutto di un colore scuro, che i greci chiamavano "proplasmòs", cioè, il colore originario. Qui potremmo dire che l'iconografo ripercorre la creazione: la terra informe, caos; poi si sovrappone una tinta più chiara ottenuta con l'aggiunta alla pasta precedente di una quantità di ocre gialla, cioè, di luce, e così via, progressivamente, fino a raggiungere in alcuni punti il colore bianco, la luce stessa. Credo che sia importante questo procedimento tecnico, ma è anche un processo spirituale, è un fare emergere quella luce che c'è dentro, che è l'immagine di Dio in noi. Non è una fonte esterna che illumina, e crea quei chiaroscuri, ma è una fonte interna che, a metafora spirituale, l'opera trasformatrice dello Spirito fa emergere pian piano. In qualunque posizione sia un personaggio non cambia questa illuminazione, perché è interiore, non è esteriore.

Dice Pavel Florenskij, grande teologo e matematico, morto nel 1936 in un campo di concentramento: "...l'icona si dipinge sulla luce e di qui... emerge tutta l'ontologia della pittura d'icone. La luce, come vuole la migliore tradizione dell'icona, si dipinge con l'oro, cioè si manifesta appunto come luce, pura luce, non come colore... ogni rappresentazione emerge in un mare di dorata beatitudine, lavata dai flutti della luce divina"⁸. E così di conseguenza anche i colori: i colori in rapporto con la luce vengono anche usati secondo il loro valore trascendente, secondo la loro capacità di esprimere l'essenza di Dio. Ognuno dei colori ha un suo simbolismo, legato alla rappresentazione dell'umanità e della divinità, delle tenebre e della luce. Così anche l'anatomia, l'architettura; non sono riproduzioni della realtà, come la percepiamo, ma immagini

⁸ P. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano, 1977, p.155.

dell'uomo spiritualizzato, realtà che indicano qualcosa, ma non lo rappresentano, come un cartello stradale.

Pensiamo, per esempio, ai personaggi di un'icona; l'icona non tiene conto del canone anatomico del corpo umano. Tende alla divinizzazione dell'uomo; anche il viso è deformato, ricostruito geometricamente come un tempio, in cui il setto nasale sostiene le sopracciglia, come un pilastro gli archi – si pensa alle chiese bizantine – e il cranio è rotondo come una vasta cupola. Le icone, dal punto di vista realistico non sono belle, ma volutamente; non è che questi pittori non sapessero dipingere con un senso di realismo, ma la prospettiva con cui essi dipingono è simbolica. La fronte spaziosa è simbolo dell'intelligenza, le orecchie piccole, la bocca minuscola indicano il non sentire, il non dire nulla, il silenzio, gli occhi invece grandi, aperti, dilatati nella contemplazione e dalla contemplazione.

L'icona viola anche le leggi dello spazio: non c'è volume, evita il rischio di materializzare; non c'è prospettiva, c'è in fondo la negazione della prospettiva umanistica, antropocentrica, della pittura rinascimentale, in cui al centro c'era l'uomo rappresentato. Questa prospettiva viene interiorizzata dal fedele, e infatti è la cosiddetta "prospettiva rovesciata"; tutto porta verso il fedele, che viene quasi trascinato all'interno dell'icona. Le linee prospettiche non s'incontrano in un punto di fuga posto dietro al dipinto, come, per esempio, nella *Sacra conversazione* di Piero della Francesca, un quadro tipico della prospettiva rinascimentale, di una perfezione geometrica e realistica insuperabile. S'incontrano le linee in un punto posto davanti; le linee di forza escono dall'interno dell'icona verso lo spettatore, la scena rappresentata manda raggi verso colui che si apre per riceverli – è il contrario della pittura del Rinascimento.

Tutto questo ci invita a un processo di conversione: ecco anche il valore dell'icona che possiamo recuperare per oggi. Non è solo un'immagine che può aiutarci a pregare; difatti facciamo fatica ad integrarla nella nostra liturgia. D'altra parte è anche buono che pian piano entrino le icone, nella prospettiva giusta, nelle nostre liturgie. Ma l'icona può educare il nostro sguardo ad una visione sapienziale del mondo che ci circonda, della storia, di noi stessi, donando un'armonia e una lucidità profetica. Sappiamo che alcuni ambiti dell'esperienza umana spirituale sono minacciati; sono travolti da un uso deviante e della parola e soprattutto dell'immagine. Viviamo in una società di mass-media; parola e immagine ci vengono rovesciate addosso, ma in fondo esse perdono il loro vero significato. Ecco che il messaggio liturgico simbolico dell'icona potrebbe diventare un reale cammino interiore per reagire a queste situazioni. Lo ricorda Giovanni Paolo II nella *Duodecimum saeculum*, la lettera apostolica per commemorare la vittoria sull'iconoclasmo, e dice: "*La riscoperta dell'icona cristiana aiuterà anche a far prendere coscienza dell'urgenza di reagire contro gli effetti spersonalizzanti, e talvolta degradanti, delle molteplici immagini che condizionano la nostra vita nella pubblicità e nei mass-media; essa infatti è un'immagine che porta su di noi lo sguardo di un Altro invisibile, e ci dà accesso alla realtà del mondo spirituale ed escatologico*"⁹.

Ma possiamo anche ricordare che lo stesso processo di pittura dell'icona è il processo di un cammino spirituale, come sanno bene tutti coloro che le dipingono, che dev'essere fatto nella pazienza, nell'umiltà, attendendo i tempi. Guai, se si sovrappongono colori finché non sia asciutta una base rispetto all'altra! Forse è un vero cammino spirituale in un mondo dove c'è tanta fretta, e l'idolo è il "tutto e subito". Un vero cammino nello spirito esige una lunga ascesi, e una vita nello spirito non si può improvvisare: non si può improvvisare la preghiera, non si può improvvisare nulla in ciò che riguarda la dimensione spirituale dell'uomo. Esige un lungo cammino, nella pazienza, lasciando che lo spirito faccia emergere la luce, cosicché l'iconografo pian piano dal fondo dell'icona, da questa terra informe, che siamo ciascuno di noi, fa emergere quella luce che c'è dentro. Il messaggio dell'icona è consolante, ci fa capire che questa luce è in noi, essendo

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Duodecimum saeculum*, 11.

immagine e somiglianza di Dio. C'è un testo di un autore spirituale del VI secolo, Diadoco di Fotica, che paragona tutto il cammino spirituale al cammino della pittura delle icone. Credo che anche questo sia un messaggio per noi e per il mondo d'oggi.

In risposta a una domanda sulla bellezza dell'icona – Quale bellezza?

Questa è la bellezza “altra” di Dio, sempre però con la mediazione della realtà umana, perché c'è la figura umana, ma che viene riletta con lo sguardo di Dio. In fondo l'uomo nell'icona è un santo che è presente, l'uomo come deve essere, un santo che già vive nella realtà di Dio, in questa trasfigurazione del mondo, l'uomo che ha fatto emergere l'icona di Dio che è in lui. Difatti nei processi di canonizzazione, e questo è significativo dell'angolatura in cui la Chiesa ortodossa vede la santità, uno dei segni della canonizzazione avvenuta è la possibilità di dipingere l'icona della persona canonizzata. Canonizzazione vuol dire inserire nel canone della Chiesa, canone che si trasmette anche attraverso il canone dell'icona, e quindi il santo diventa icona. Ci fa vedere il modo in cui l'oriente propone la santità: attraverso la bellezza: La santità come bellezza, come dimensione contemplativa.

La grande differenza tra occidente e oriente si dimostra qui nel modo in cui l'occidente ha sempre visto la santità nella sua dimensione etica – non per niente si parla di “virtù eroiche”, anche se questo non è negato nell'oriente. Però rappresentare la santità nella dimensione soltanto etica conduce inevitabilmente ad un concetto di perfezione acquisibile con il solo sforzo: chiaramente nessuno in occidente nega la necessità della grazia, tuttavia la percezione dei credenti è questa, quindi il santo è irraggiungibile. L'oriente invece ha riletto la santità come bellezza. Come l'artista che, attraverso un travaglio, una fatica, fa emergere dalla massa di pietra, con intuizione e genio, la forma che vuole realizzare, così anche il santo, colui che attraverso una dura ascesi si lascia scolpire dallo Spirito, fa emergere quell'immagine di Dio che è in lui. Questa metafora dà una prospettiva in cui è molto più forte l'azione dello Spirito, è un lasciarsi plasmare. L'ascesi non è tanto lo sforzo che io faccio, ma è lo scalpello dello Spirito in me. Cambia molto la situazione, e credo che sia molto più evangelico, perché Gesù dice: *“Voi siete la luce del mondo, non si mette la luce sotto il moggio, ma su un lampadario, perché si veda...così risplendano le vostre opere buone davanti agli uomini”* (Lc 11, 33) ma il greco dice *“opere belle”*. Il cardinale Martini l'ha sottolineato nella parabola del Buon Pastore, dicendo che la lettura esatta è “Pastore bello”. I greci avevano un concetto di bontà e bellezza insieme, come anche gli ebrei: quando nel racconto della creazione in *Genesi*, Dio aveva creato l'uomo, vide che era una cosa *“molto bella”* (Gen 1, 31); l'uomo è una cosa bella, non buona. La bellezza include in sé la bontà, e questo è il concetto di bellezza che bisogna recuperare. Dire che il santo diventa “icona” è diverso dal dire che diventa “modello di imitazione” – allora, non ci si accontenta di solo imitarlo un po', perché ognuno deve diventare un'icona. Guardando a questa figura, l'icona di Cristo, il santo è vissuto concretamente nella storia, cercando di realizzare questa icona che è in lui, secondo le modalità, le vie, la vocazione che il Signore gli ha dato.

IL MONACHESIMO RUSSO NEL SUO QUADRO STORICO

22 GENNAIO 2001

P. ADALBERTO PIOVANO osb

Kiev è il primo principato, da cui ha poi origine l'evoluzione politica del granducato di Mosca e poi dell'Impero russo. L'introduzione del cristianesimo è dovuta al principe variago, Vladimiro, soprattutto per l'influsso della sua nonna, Olga. I variaghi erano una popolazione pagana che proveniva dalla Norvegia. Nel 988 Vladimiro viene battezzato, probabilmente a Cherson, sul Mar Nero, e certamente i primi missionari, i primi evangelizzatori, erano monaci, provenienti dalla Grecia e dalla Bulgaria, eredi anche della tradizione cirillo-metodiana. Cirillo e Metodio sono gli evangelizzatori del mondo slavo, sia del mondo slavo della tradizione bizantina, sia di quello della tradizione latina, per esempio, la Moravia, la Boemia. La prima presenza di clero a Kiev fu essenzialmente di un clero monastico; a quell'epoca si tenevano i monaci in ambito spirituale e culturale in Bisanzio, a Costantinopoli.

Dalla *Cronaca di Nestore* si sa che c'erano alcuni monasteri fondati dai principi, monasteri legati alla corte del principe, però si sa anche della prima vera fondazione di un monastero nella Rus' di Kiev: nel 1051 inizia la vita solitaria un eremita, Antonio, in alcune grotte sulla riva del Dniepr, il fiume che attraversa la città di Kiev, dopo aver fatto, come vuole la tradizione, un'esperienza sul Monte Athos. Così all'inizio del monachesimo nella Rus' di Kiev ci si riallaccia con il baluardo della tradizione monastica bizantina, di Monte Athos. Questo eremita Antonio, come dice la *Cronaca*, dà inizio alla vita monastica mediante la propria santità di vita. La *Cronaca* sottolinea la differenza della fondazione di Antonio, rispetto ai monasteri fondati dai principi, dicendo: "Non con i soldi, non con la potenza dei principi, ma con i digiuni e con le lacrime ebbe inizio il monastero delle Grotte di Kiev".¹ Attorno a Antonio, una figura tipica dell'ascetismo ancora egiziano, molto rigido nelle sue prodezze ascetiche, si uniscono alcuni discepoli; soprattutto è da ricordare Teodosio. Abbiamo qui un passaggio graduale da una vita eremitica a una vita semi-anacoretica, nel contesto naturale delle Grotte, in queste grotte scavate, che esistono tuttora a Kiev. Ho avuto la fortuna di vedere la grotta di Antonio, scavata nel tufo, abbastanza abitabile, aerata. E qui s'inizia un primo nucleo di vita monastica, ancora piuttosto rozza, semi-eremitica. Soltanto con Teodosio si ha l'introduzione della vita cenobitica, secondo la tradizione studita.

Teodosio fa arrivare da Costantinopoli un *Typikon*, una forma di regola, che non corrisponde tanto al nostro concetto di regola; è piuttosto un consuetudinario, in cui confluiscono ordinamenti di carattere disciplinare, monastico, e liturgico; erano abbastanza diffusi nell'epoca dal VIII al XI secolo a Costantinopoli. Ogni monastero aveva un suo ordinamento, rifacendosi alla tradizione basiliana e studita. Teodosio organizza una vita strettamente cenobitica, e a partire dal 1062 il monastero viene trasferito dalle Grotte alla superficie e viene chiamato il monastero delle Grotte di Kiev, e diventa uno dei centri più importanti dell'antico monachesimo russo, sia a livello ecclesiale, perché da lì venivano scelti fino al XIII secolo i vescovi del principato di Kiev – sia a livello spirituale, perché qui si formeranno una schiera di santi monaci, le cui vite saranno poi raccolte a partire dal XIV secolo, fino al XVI, in una serie di piccoli racconti denominati il *Paterikon delle Grotte di Kiev*; è un documento interessantissimo del primo monachesimo russo. Sono delle piccole storie, come i detti dei padri del deserto, alcune di carattere leggendario, altre con documentazione storica precisa; alcune provengono dalle *Cronache*, altre sono state composte nel

¹ *Povest' vremennyh let. Anno 1051*, in *Pamjatniki Literaturny drevnej Rusi XI- nacalo XII v.*, Mosca 1978, pp. 172-173 (cfr. trad. it., *Racconto dei tempi passati*, a cura di I.P. SBRIZIOLO, Torino 1971, p. 91).

monastero, e ci presentano un monachesimo piuttosto variegato, in cui cercano di convivere – e questa è una caratteristica fin dagli inizi del monachesimo russo – due poli della vita monastica, la vita eremitica e la vita cenobitica. Si può dire che fino alla morte di Teodosio (1074), la figura carismatica di questo monaco ha saputo tenere unite queste due tensioni all'interno della vita monastica.

A partire della fine del XI secolo c'era un ritorno alla vita eremitica anche nella forma piuttosto decaduta dell'"idioritmia", una forma della vita monastica bizantina, e significa che ogni monaco aveva la sua struttura, una sua regola, pur vivendo insieme, condividevano solo la mensa e la liturgia. Per il resto, il lavoro, lo studio, ognuno gestiva liberamente il suo tempo e l'impiego di esso. Questo forma di vita è durata anche a Monte Athos fino al secolo XIX. Certamente è una forma di vita che può essere favorevole al ritmo spirituale di ciascuno se c'è un padre spirituale, altrimenti, come si può immaginare, essa dà adito ad abusi, e quindi anche alla decadenza della struttura monastica.

Questo monastero delle Grotte diventa un grande centro culturale: lì fu composta la prima grande cronaca russa, la *Cronaca dei tempi passati*, opera del monaco Nestore, il quale compose anche la *Vita* di Teodosio, una *Vita* interessantissima, anche perché Nestore aveva avuto certe fonti di prima mano, compresa la madre di Teodosio, che narra tutta l'infanzia e la vocazione monastica del suo figlio. Egli ha saputo tratteggiare bene questa grande figura, in cui già appaiono i tratti dello stesso monachesimo russo: un grande equilibrio, una capacità di trasmettere gli ideali della compassione, della misericordia, dell'umiltà, e un amore accentuato per il lavoro manuale e la povertà. Qui abbiamo quasi tutti i tratti del monachesimo russo, e difatti la vita di Teodosio diventerà di esempio per gli altri santi monaci, soprattutto nel Medioevo russo.

È interessante notare che gli esempi monastici della tradizione antica che l'autore Nestore teneva presenti, e che erano già presenti nella vita di Teodosio, non erano solo quelli del monachesimo egiziano, e tanto meno quelli del monachesimo siriano, abbastanza radicale, ma del monachesimo palestinese, molto equilibrato. Questo influirà molto su tutto il monachesimo russo; non si avrà mai degli eccessi nella tradizione monastica russa. È vero che nel *Paterikon* di Kiev ci sono delle forme ascetiche esagerate, ci sono, per esempio, dei reclusi, monaci che vivevano coperti nella terra fino alla cintola, oppure vivevano tutta la vita con delle catene, ma queste figure rappresentano modalità ascetiche esagerate, che Teodosio abborriva, come Benedetto, che rimproverò il monaco Martino per la sua ascesi esagerata, legato com'era alla roccia con la catena, dicendogli: "*Ti tenga la catena dell'amore di Cristo!*" Cioè, la vera stabilità, la vera ascesi, è una stabilità, un'ascesi interiore.

Il monastero delle Grotte di Kiev c'è tuttora, riaperto, con circa un centinaio di monaci, era il monastero più significativo, ma all'epoca c'erano anche delle altre fondazioni, erano quasi tutti monasteri cittadini, oppure fondati nei pressi delle città, non solo Kiev, ma anche Novgorod e Vladimir, le più antiche città russe. Una delle figure più interessanti di quest'epoca è una monaca, Evfrosinija, una delle poche sante monache canonizzate della chiesa russa, una principessa, che, dopo un viaggio a Gerusalemme, fondò un monastero vicino alla cattedrale di Santa Sofia a Polock, attualmente nella Bielorussia; di lei si conserva una *Vita*; ed era una donna paragonabile alla figura di Ildegarda di Bingen, letterata, cosa rarissima nella Russia del Medioevo, quando la donna era tenuta ai margini della vita sociale e culturale. È questo il motivo per cui sono state canonizzate poche donne sante, generalmente principesse, appartenenti ad un'élite politica e culturale di rilievo, trattandosi di canonizzazioni più a livello politico, che di casi di vite veramente sante.

Questo primo nucleo del monachesimo russo viene pressoché distrutto, si può dire, nel 1240 con l'invasione dei Mongoli, le orde dei tartari, che mettono a ferro e fuoco tutti i principati e le città della Rus' di Kiev, distruggendo chiese e monasteri. Kiev, la sede del gran principe e della

metropoli, che dipendeva da Costantinopoli, distrutta, perde la sua importanza politica ed ecclesiale. Gradualmente viene assorbita all'interno dell'ambito del principato di Polonia e di Lituania; in un secondo momento Kiev ritorna all'importanza primitiva, ma al livello culturale più che politico. Il centro politico ed ecclesiale si sposta prima a Vladimir e poi a Mosca. Al partire del XIV secolo, la città che prende importanza è Mosca, e lì si coagula, soprattutto attraverso i grandi principi Dimitrij Donskoij, e poi Ivan II e Ivan III, la rivincita contro il cosiddetto "giogo mongolo". In questo periodo, una nuova pagina del monachesimo russo, abbiamo una figura significativa: Sergio di Radonez, (1314-1392).

L'esperienza di Sergio di Radonez riassume le caratteristiche del monachesimo russo dei secoli XIV e XV: la riscoperta dell'ideale eremitico nelle zone deserte, le steppe, le foreste del nord della Russia, dove solitari o gruppi di eremiti davano origine a un gran numero di centri monastici. Anche di Sergio possediamo una stupenda *Vita*, scritta da un discepolo, Epifanio il Saggio, purtroppo non pubblicata ancora in italiano. In questa *Vita* è narrata la vocazione del giovane Bartolomeo, come si chiamava Sergio, prima della tonsura monastica, il desiderio di vivere in solitudine, l'allontanarsi dalla casa dei genitori per vivere nella foresta, quella che viene chiamato "il deserto", una delle fitte foreste al nord della Russia; in questo caso Sergio si ritira nella foresta di Radonez, a settanta chilometri da Mosca. E, vediamo, all'inizio della vocazione di questo santo, c'è ancora l'ideale eremitico, che sarà una tipologia presente in tutte le grandi figure monastiche, e l'inizio di una vita dura, soprattutto nell'inverno, al nord della Russia. La fama di questo santo si diffonde pian piano, e vediamo riunirsi attorno a lui alcuni discepoli, s'inizia una piccola comunità, viene costruita una chiesa in legno, poi le celle in legno, viene recintato il complesso monastico, e così s'inizia la vita cenobitica con la benedizione da parte del vescovo locale, in questo caso il metropolita Alessio di Mosca, Sant'Alessio, e l'introduzione della regola e delle consuetudini della tradizione monastica studita.

Sergio fonda nel 1340 con dodici monaci il piccolo monastero della Trinità. Nel 1342 viene costruita una chiesa in legno, più grande, e nel '44 Sergio viene consacrato prete e eletto superiore del monastero. Sergio fonda diversi altri monasteri, in particolare il monastero del Salvatore di Mosca, e lì diventerà monaco Andrej Rublev, dove, per il successore di Sergio, Nicone, dipinge la famosa icona della Trinità per la chiesa della lavra del monastero della Trinità fondata da Sergio.

Sergio è un po' l'emblema della santità monastica russa, una figura sotto certi aspetti simile a Teodosio, ma anche molto vicina ad alcune figure della spiritualità occidentale; potremmo dire che una delle figure più vicine sia San Francesco d'Assisi. Mite di carattere, quando vede che uno dei fratelli cerca di impossessarsi del ruolo del superiore, seminando zizzania tra i monaci, egli una notte abbandona il monastero, si ritira presso un altro monastero: non vuole opporsi ai fratelli. È caratteristico della tradizione russa: accettare la sofferenza, anche mettersi da parte, piuttosto che contendere con il proprio fratello; è qualcosa che si vede in altre grandi figure della santità russa.

Sergio è anche importante per il ruolo che in qualche modo, forse involontariamente, ha giocato a livello politico. Essendo una figura di grande rilievo spirituale, è lui che riesce a coagulare a livello profondo, spirituale, i principi russi, che erano sempre in lotta tra di loro, per opporsi insieme al riscatto dal "giogo mongolo", e difatti nel 1380 Sergio incontra il granduca Dimitrij Donskoij, prima di combattere contro l'esercito tartaro nella battaglia di Kulikovo, di cui l'esercito del granduca riporta la vittoria, che segna anche simbolicamente l'inizio della costituzione dello stato moscovita. Nel 1392 Sergio muore, lasciando dietro a sé una grande eredità spirituale e i suoi discepoli fondano innumerevoli monasteri, specialmente nel nord della Russia, nella cosiddetta "Tebaide russa", la zona che da Mosca s'estende verso il lago Bianco, e particolarmente nella regione di Vologda, una regione completamente coperta da foreste, vengono fondati diversi eremitaggi, in particolare quello di San Cirillo del lago Bianco; Cirillo era un discepolo di Sergio.

Egli fondò un grande monastero, che manterrà fino al XVI secolo una dura e rigida vita cenobitica. Altri monasteri vengono fondati, per esempio, nell'arcipelago, nelle isole Solovkij, giustamente conosciute dall'epoca comunista, quando sono diventate dei *lager*, tra i più terribili, dove sono morti non solo molti intellettuali, ma anche gran parte dell'episcopato cattolico e ortodosso. In quest'arcipelago i monaci Zosimo e Savvatij danno inizio a una vita monastica in un contesto geografico impervio, tanto che l'arcivescovo di Novgorod, da cui dipendeva questa zona, per un periodo lungo non dava la benedizione per la fondazione di questo monastero. Era quasi impensabile, una vita monastica in una zona così dura, tanto che d'inverno il mare ghiaccia. Eppure non solo hanno vissuto lì fino alla rivoluzione del 1917, ma dal 1990 hanno ripreso la vita monastica; ho avuto l'occasione di visitare questo monastero, che si chiama il monastero della Trasfigurazione, ed è stupendo nell'estate, perché è situato a cento chilometri dal polo artico, con un'esperienza di luce impressionante: la luce dura d'estate fino a mezzanotte, e il buio fino alle tre del mattino; quindi solo tre ore di buio, e d'inverno, il contrario. Ma ogni ora la luce cambia, e si può capire anche l'influsso che ha sull'anima dei monaci, come riesce a plasmare la spiritualità monastica di quest'arcipelago completamente solitario, composto di una quarantina di piccole isole, e il complesso monastico è una fortezza vera e propria.

Le fondazioni sono tantissime nei secoli XIV-XV, in modo che il monachesimo russo all'inizio del XVI secolo trova da una parte una grande prosperità; ma i grandi monasteri, man mano che si acquistano possedimenti, terreni e donazioni, si arricchiscono, e quindi s'inizia anche una decadenza. Abbiamo, allora, una profonda crisi nel monachesimo russo. Due grandi figure di monaci hanno tentato di reagire e opporsi a questa decadenza; sono delle figure eccezionali, in realtà piuttosto contraddittorie, che la storia mise l'uno contro l'altro, ma di per sé erano tutti e due desiderosi di una reale e profonda riforma del monachesimo: Giuseppe di Volokolàmsk, nato nel 1439 e morto nel 1515, e San Nil Sorskij (=di Sora), nato nel 1433 e morto nel 1508, contemporanei. Giuseppe di Volokolàmsk, proveniente da una famiglia nobile, i Sanin, viaggia per molti monasteri, diventa monaco nel monastero di Borovsk, fondato da San Pafnuzio, un discepolo di San Sergio, un monastero che aveva ancora un profondo radicamento nella tradizione. Tuttavia Giuseppe era insoddisfatto; inizia a girare, pellegrino, e vede da una parte la vitalità di alcuni monasteri, la decadenza di altri, e in qualche modo decide di prendere il fior fiore dell'esperienza spirituale, fonda un monastero e scrive una regola. È la prima vera regola monastica; egli parte dal presupposto che una vera riforma monastica è possibile solo se c'è un ritorno alla struttura di vita strettamente cenobitica, con un'osservanza radicale della regola. Tuttavia il tipo di quest'uomo, così rigido, anche intellettualmente dotato, ma di una cultura più antologica che approfondita, porterà ad una visione di un rapporto con la regola molto "farisaico". Una riforma, sì, reale, però superficiale. Nil di Sora, invece, parte da un punto di vista completamente opposto, essendo una persona molto più raffinata, intellettuale, che conosceva il greco, soggiornò per lungo tempo a Monte Athos, era molto più critico nell'accostare la tradizione, intuiva che una vera riforma monastica deve partire dall'interno: si doveva ridare una vera vita spirituale al monaco. Anche lui scrisse una regola, del tutto diversa da quella di Giuseppe; è nient'altro che un trattato spirituale di introduzione al combattimento, secondo lo Spirito, e vengono passati in rassegna gli otto vizi capitali, i pensieri malvagi, con un abbondante riferimento alla Scrittura e alle tradizioni, e soprattutto una introduzione alla preghiera. Tradotta in italiano, questa regola è stata pubblicata da Gribaudi². Nil di Sora fa un'altra scelta, rispetto alla struttura monastica, non strettamente cenobitica, ma di vita semi-eremitica, dello "skite", così viene chiamata: piccole comunità con pochi fratelli, guidati dalla figura del padre spirituale, che nella tradizione di Nil di Sora assume un ruolo sorprendente e verrà poi riscoperta nei secoli XVIII-XIX.

² Nil Sorskij. *La Vita e gli scritti*, a cura della Comunità di Bose, Gribaudi, Torino, 1988.

Purtroppo la sorte ha messo contro queste due figure. Dal punto di vista critico si completano, però sono rappresentative di due concezioni diverse del monachesimo, che fino ad allora erano rimaste in sintesi, in una tensione positiva del monachesimo russo, e quella più istituzionale era rappresentata dalla struttura più cenobitica. Sono due le occasioni in cui sono state messe in contrapposizione: l'eresia giudaizzante, e il problema dei beni monastici. L'eresia giudaizzante è un'eresia sorta verso 1470 a Novgorod, che aveva forti influssi ebraici, era iconoclasta, anticlericale, soprattutto antimonastica, viene un po' cavalcata da alcune figure dell'*élite* nobiliare, perché vedevano in questa eresia un modo per contrapporsi alla strapotenza dei monasteri. Il vescovo Gennadij di Novgorod vi si oppose con forza, utilizzando i metodi che allora si erano diffusi in Russia mediante i trattati dell'Inquisizione. Chiese aiuto a Giuseppe di Volokolàmsk: già di struttura abbastanza rigida egli sferrò un durissimo attacco - era un buon polemista - anzitutto con un trattato, di valore teologico, illuminante, in cui egli, punto per punto, controbatté questa eresia, soprattutto sostenendo il braccio secolare con un intervento piuttosto drastico verso gli eretici: bisognava ammazzarli! Invece Nil di Sora e i suoi seguaci, che certamente contrastavano quest'eresia, erano più per un atteggiamento di misericordia, più evangelico.

Il secondo momento in cui si sono contrapposti era sul problema dei beni ecclesiastici. Nel 1503 nel Concilio di Mosca, convocato per affrontare alcune questioni di disciplina ecclesiastica, i monasteri doppi, le situazioni di sacerdoti vedovi, i discepoli di Nil sollevano il problema dei beni monastici, sottolineando soprattutto il loro influsso negativo sulla vita interna delle comunità. In difesa invece delle proprietà monastiche si schierarono accanto ai vescovi Giuseppe di Volokolàmsk e altre figure di rilievo del monachesimo di quell'epoca. Sono interessanti i due interventi, che sono conservati negli *Atti del Sinodo*. L'intervento di Giuseppe di Volokolàmsk suona in questo modo: *“Se i monasteri non hanno più possedimenti, come potrà diventare monaco un uomo nobile di buona famiglia? E se non ci saranno monaci di nobile origine, da dove si prenderanno i candidati per occupare le cariche di metropolitani, vescovi, arcivescovi, e altri posti di rilievo? Dunque se non ci sono monaci nobili e di buona famiglia la fede stessa vacillerà!”*

Lo starec Nil prese la parola e disse: *“I monasteri non devono possedere villaggi. I monaci devono vivere nella solitudine, del frutto del lavoro delle loro mani.”*³ E difatti nelle sue *Predanie*, istruzioni ai discepoli, Nil insiste spesso su quest'aspetto della vita monastica, che i monaci devono vivere con il lavoro delle loro mani, i doni devono essere accettati soltanto in casi eccezionali, per superare solo i veri bisogni del monastero. *“Il distacco”* - scrive Nil, citando Isacco il Siro - *“è qualcosa di più grande di questi doni; l'elemosina del monaco, d'altra parte, è aiutare il suo fratello con una parola nel momento in cui ne ha bisogno e consolare la sua pena con un discorso spirituale (...) e se un pellegrino viene, offriamogli riposo, per quanto è possibile, e se ce lo chiede, anche del pane, con una benedizione e lasciamolo partire”*.⁴

Sono due concezioni che potevano anche convivere, ma a quel momento complesso della storia russa una progressiva assimilazione da parte del monachesimo della figura di Giuseppe di Volokolàmsk con il potere politico fece sì che pian piano vinse questa corrente più istituzionale, e gradualmente le figure come Nil di Sora, che muore nel 1508, vengono messe ai margini, e addirittura perseguitate, anche se da parte loro erano delle figure di rilievo dal punto di vista spirituale. Un altro esempio è Massimo il Greco, Massimo Trivalis, monaco di Monte Athos, che seguì il Patriarca di Costantinopoli al Concilio di Firenze Ferrara, divenne discepolo di Savonarola, novizio domenicano, poi ritornò in Grecia, di nuovo passò all'ortodossia, ma essendo un uomo di

³ L'intervento di Nil Sorskij al concilio del 1503 è riportato nella *Lettera sulle inimicizie (neljubki) tra i padri di Beloozero e quelli di Iosif*, scritta da un discepolo di Iosif Volokolamski e pubblicata in *Pribavkenija k tvoenijam sv. otcev*”, X, Mosca 1851, p.503.

⁴ NIL SORSKIJ, *Predanie*, in *Saint Nil Sorsky. La vie, les écrits, le skite*, in *Spir. Orient.* 32, Bellefontaine, 1980, pp. 33-34.

una vastissima cultura, viene richiesto da Ivan III il granduca per la traduzione dei testi patristici e liturgici dal greco allo slavo. Questa figura si inserisce nella linea di Nil di Sora, e viene poi condannato e muore monaco al monastero della Trinità di San Sergio.

Con questa emarginazione della corrente più spirituale e carismatica, abbiamo ancora moltissime fondazioni nei XVI e XVII secoli, ma non abbiamo più figure di grande rilievo, anche se ci sono ancora dei monaci santi. Il monachesimo entra a far parte, si potrebbe dire, della grande struttura dello stato moscovita, e diventa un po' l'appoggio ecclesiastico di quella che sarà una sacralizzazione del potere politico, soprattutto con l'ideologia della "Mosca - terza Roma", l'ideologia rimasta ancora nell'impero sovietico comunista, che risultò dalla laicizzazione ed ateizzazione dell'impero zarista. Avevano levato tutto quello che era sacro, ma è rimasta l'ideologia. Dopo la caduta di Roma, sorse Costantinopoli, la "seconda" Roma, una grande cultura, erede di quella della "prima" Roma; con la caduta di Costantinopoli nel 1453, ecco che emerge, quasi come erede della tradizione bizantina, la figura dello zar (= "Cesare"), colui che eredita tutta la tradizione della romanità e della cristianità. Perciò viene creata questa teoria politico-sacrale, che verrà poi in qualche modo definita da una figura molto discussa e inquietante, Ivan IV, il Terribile, un uomo di grande cultura, solo che ebbe una progressiva forma di pazzia, che lo portò a diventare quello che ora viene ricordato di lui, che era sanguinario, "terribile".

Nel 1600 abbiamo un consolidamento di questa struttura, soprattutto con una progressiva presa di potere della figura dello zar, ma abbiamo anche un momento molto critico nella storia della chiesa russa, la scisma dei vecchi credenti, dovuto alle riforme liturgiche del Patriarca Nikon, che fece correggere i libri liturgici in base alle edizioni stampate a Venezia dai greci. Questa figura, che cercava di dare vitalità alla chiesa russa di questo periodo trovò l'opposizione soprattutto degli ambienti monastici; comprensibile, perché il monachesimo così rigido e conservatore della tradizione di Giuseppe di Volokolamsk, vide in questa riforma liturgica quasi un tradimento dell'ortodossia. E anche gli ambienti della vecchia nobiltà si opposero a questa riforma, creando così una rottura. I Vecchi credenti conservano la fede precedente alle riforme di Nikon. Qui si inserisce un aspetto che ha sempre percorso tutta la tradizione spirituale russa, un forte senso apocalittico. In fondo questa reazione nasce dal fatto che gli ambienti monastici, avendo questa tendenza apocalittica, videro nelle figure del Patriarca e dello Zar, che sosteneva questa riforma, un anticristo, e con ciò la fine di tutto un mondo. La teoria delle "Mosca - terza Roma" suonava allora in questo modo: "La prima Roma cadde nell'eresia, la seconda cadde sotto i turchi, ci sarà una terza, ma non una quarta", e le correnti monastiche quindi vedevano come la "terza Roma" attraverso queste riforme in qualche modo si adattava alla chiesa greca, che era sottomessa agli ottomani. I monaci venivano molto perseguitati, si rifugiarono nelle foreste del nord, e diffusero dei centri monastici che durano fino ai nostri giorni; questi Vecchi credenti conservano ancora tutte le tradizioni liturgiche precedenti al 1600. Hanno rigettato tutte le evoluzioni liturgiche posteriori a questa data, anche dell'iconografia.

In questo periodo, alla fine del XVI secolo, abbiamo anche un tentativo crescente da parte del potere politico di impossessarsi dei beni ecclesiastici e monastici; questi ricchi monasteri alla fine hanno attirato la gola dello Zar. C'erano una serie di ordinamenti, di leggi, e viene istituito un ministero per regolare i beni ecclesiastici, vengono poste delle limitazioni, non possono più ricevere donazioni di un certo tipo, possedimenti, villaggi, ecc. Tutto questo apre al terzo periodo del monachesimo russo, quello forse più triste, quello di Pietro il Grande (1682-1725), il quale diventa Zar alla fine del XVII secolo. Uno dei primi atti che compie, ed è significativo, perché fa vedere quale sarà la linea, non solo nella politica in generale, ma della politica ecclesiastica in particolare - è la soppressione del patriarcato. Alla morte del patriarca Adriano, nel 1700, Pietro impedisce l'elezione di un nuovo patriarca, stabilendo un amministratore, un *locum tenens*, e alla fine opera la soppressione di questa figura ecclesiastica del patriarca.

La riforma di Pietro il Grande, potremmo dire, è la vera rivoluzione russa, e forse noi non abbiamo in mente che cosa significò per la Russia questa riforma; era radicale, richiedeva un cambiamento totale di mentalità. Pietro I, il Grande, educato negli ambienti protestanti dell'Olanda, e imbevuto dell'Illuminismo, cercò di trasformare completamente il vecchio, medioevale, teocratico stato russo in uno stato moderno. Certo, sorse un'opposizione, non solo dai nobili, dai boiari, ma anche negli ambienti monastici. Il primo obiettivo era di mantenere sotto controllo la chiesa. Nel 1721, con un regolamento ecclesiastico, diede una base giuridica alla struttura della chiesa. Secondo questo nuovo regolamento si costituì un collegio ecclesiastico, che sarebbe diventato il santo Sinodo, un organo di potere dello stato, composto dei vescovi, sotto la sorveglianza di un laico, l'*Oberprokurator*, un nome tedesco, indicativo anch'esso dell'influsso occidentale che caratterizzò la politica di Pietro il Grande, tanto che Pietro costruì la *sua* città, Pietroburgo, sui modelli delle grandi città occidentali, e in particolare su quello di Amsterdam. Pietroburgo non è come una città russa, è una città occidentale, barocca, costruita quasi tutta da italiani; perciò abbiamo anche architettonicamente la rottura con l'antica Russia. Mosca viene in qualche modo "messa da parte", e la capitale diventa Pietroburgo, o San Pietrogrado, fondata all'inizio del XVIII secolo.

Sotto lo stesso nuovo ordinamento venne creato una nuova legislazione, sotto certi aspetti positiva; perché Pietro il Grande cercava di ridare un certo livello culturale, fondando seminari e creando un'accademia teologica. Fondò anche un monastero esemplare, la lavra di Sant'Alessandro Nevskij a San Pietroburgo. Ma ciò che è più significativo è il rapporto che egli ha con il monachesimo. È interessante l'introduzione che egli fa stendere da un vescovo, Teofane Prokopovic, educato a Roma, ma avendo subito un forte influsso luterano, una figura eccezionale nell'episcopato russo. Il criterio di utilità e di bene comune motivano la sfiducia di Pietro verso la vita monastica, ed egli dice: *"La vita dei monaci al presente è solo apparenza...Ne derivano molti mali, poiché la maggior parte dei monaci sono parassiti; e, infatti, la radice del male sta proprio nel vivere senza fare nulla e per questo si sono avute, come tutti sanno, molte divisioni, che causano congiure e ribellioni..."* (Introduzione al *Proclama sul monachesimo* del 1724)⁵.

Il monachesimo, secondo Pietro il Grande, può sottrarsi a questa situazione in un solo modo: nel mettersi al servizio della società, e continua: *"...ci sarebbe un altro stile di vita da indicare a questi parassiti e cioè, non stando senza far nulla, ma vivendo nel timore di Dio e senza macchia, in un servizio concreto ai poveri, ai vecchi e ai bambini"*⁶. Pietro il Grande favorisce una serie di istituzioni sociali, caritative ed educative nei monasteri. Egli rimane in qualche modo ancora rispettoso del monachesimo. Chi, invece, darà il colpo definitivo al monachesimo russo, che, difatti, si trovava in una situazione di decadenza, sotto certi aspetti, sarà Caterina II, la Terribile. Donna dissoluta, di formazione luterana – era tedesca - non capì nulla della tradizione ortodossa, e portò nel 1764 alle estreme conseguenze con la famosa legge di soppressione la concezione di Pietro I, che i suoi successori, con atteggiamenti alterni, mantennero, senza mai aver il coraggio di intervenire fino in fondo sulla struttura monastica. In quell'anno i monasteri da mille passarono a trecento, e vennero divisi in tre categorie, secondo il sussidio che ricevevano dallo stato, in monasteri di prima, seconda e terza classe, più i quattro grandi monasteri: la lavra delle Grotte di Kiev, la lavra di Pocaev in Volynia, la lavra di Sant'Alessandro di San Pietroburgo, e la lavra di San Sergio.

Nei monasteri che ricevevano sussidi dallo stato i monaci vennero stipendiati; esisteva però anche un gruppetto di monasteri, forse un centinaio, fuori di queste tre categorie che, non ricevendo sussidi, dovevano lavorare. Ma è proprio da questi monasteri che nascerà la vera riforma, la paternità spirituale, e la figura dello *starec*. Si può dire che con questi decreti imperiali i monasteri

⁵ Cfr. P.V.VERCHOVSCHOJ, *Uczredzenie duchovnoj Kollegii i Duchovnyj Reglament*, 1-2, Rostov n.D., 1916.

⁶ *Ibid.*

vennero ridotti in numero a trecentoventi monasteri maschili, sessantasette femminili: un totale di trecentottantasette monasteri, con una serie di limitazioni, per esempio, non si potevano accettare come novizi le persone al di sotto dei trent'anni, né quelle provenienti dalla classe nobile. Certamente l'esistenza di due categorie di monasteri, quelli pagati dallo stato, e quelli che dovevano vivere dal lavoro delle proprie mani, influì sulla vita interna, sullo sviluppo delle comunità monastiche.

Proprio in questo periodo abbiamo un rinnovamento. La figura che vi dà l'impulso, che riprenderemo, parlando nell'ultimo incontro dello *starec*, è Paisij Velickovskij; era ucraino e non poteva diventare monaco in Russia, perché c'era un numero chiuso nei monasteri. Andò in Moldavia, conobbe lo *starec* Vasilij Kiškin e entrò in quel movimento che sfocerà nella *Filocalia*. Andò a Monte Athos alla ricerca di una figura che lo guidasse spiritualmente, e diventò monaco lì. Fondò un monastero, e qui iniziò la riscoperta di una tradizione patristica, raccogliendo gli scritti patristici in un volume, pubblicato nel 1794, che è la *Filocalia*, contemporaneamente all'altra edizione della *Filocalia*, di Nicodimo Aghiorita, pubblicato a Venezia nello stesso periodo. Soprattutto Paisij, che da Monte Athos ritornò in Romania, dove morì, riscoprì la figura di Nil di Sora. In questo modo ci ricollegiamo alla tradizione carismatica del monachesimo russo. Discepoli di Paisij, dalla Romania, ritornarono in Russia quando le leggi antimonastiche si attenuarono con i successori di Caterina II, e ridiedero vita ai monasteri, soprattutto creando quella corrente spirituale degli *starcy*, dei padri spirituali. Possiamo dire che il monachesimo del XIX secolo è caratterizzato da questo rinnovamento; e cito solo Serafino di Sarov, come una delle tante grandi figure di questo rinnovamento, che quasi tutti conoscono. Il grande centro di irradiazione spirituale in questo periodo fu il monastero di Optina, in cui si formò una vera e propria scuola di padri spirituali, tra i più famosi dei quali furono Leonida, Macario e Ambrogio, figure eccezionali del monachesimo russo. Se, nel secolo XIX, il monachesimo non ha più in Russia quell'incidenza politica, sociale, intellettuale che poteva avere nel Medioevo, riscopre questo ruolo molto più profondo, quello di educare, attraverso la paternità spirituale, le persone a una vita secondo lo Spirito.

Il monachesimo russo del secolo XIX è anche abbastanza ricco; a partire dell'inizio dell'Ottocento si allentano le leggi antimonastiche, e vengono fondati molti monasteri, ma soprattutto ci sono delle figure spirituali di grande rilievo: due grandi monaci, vescovi, che hanno esercitato un influsso straordinario, soprattutto con i loro scritti; uno è Teofane "il Recluso", una figura unica nella storia dell'episcopato russo, come recluso, un profondo conoscitore della Scrittura, psicologo, che viaggiò anche in Italia, a Roma incontrò il Papa, ma alla fine si decise di vivere in solitudine, e da allora particolarmente nelle lettere di direzione spirituale guidò moltissimi nella vita secondo lo Spirito. L'altra figura è Ignazio Briancaninov, vescovo, che alla fine vi rinunciò per vivere in monastero, e fu in certo modo il formatore del monachesimo del XIX secolo, soprattutto con i suoi scritti.

All'inizio del XX secolo, prima della Rivoluzione, nel 1914 abbiamo 550 monasteri maschili con 11.845 monaci e 9.485 novizi, e 475 monasteri femminili con 17.283 monache e 56.016 novizie! Mentre il monachesimo maschile aveva più fondazioni ma decresceva dal punto di vista numerico di entrate, il monachesimo femminile aveva meno fondazioni, ma più entrate. Per dare qualche altra indicazione: la lavra di Kiev, un monastero maschile, aveva 200 tra monaci e novizi; nella lavra di San Sergio c'erano 420 monaci; a Sarov, 70 monaci e 250 novizi; a Optina, 133 monaci e 168 novizi. Tra i monasteri femminili c'era un gran risveglio, guidato com'era il monachesimo femminile da figure di grandi padri spirituali: Šamordino, fondato dallo *starec* Ambrogio di Optina, aveva 700 monache e novizie, al monastero di San Giovanni a Mosca vi erano 280 monache e novizie, il monastero di Diveevo, fondato da San Serafino di Sarov, aveva 100 monache e 850 novizie. Una cosa interessante: a Diveevo, dove ci sono adesso circa 200 monache, ho potuto parlare con l'Abbadessa quando ci sono andato, e mi ha raccontato di una monaca di 97 anni, che

era novizia quando fu chiuso il monastero nel 1920; lei però rimase fedele alla sua vita monastica, vivendo in famiglia, e appena seppe che sarebbe stato aperto di nuovo il monastero dopo la caduta del comunismo, si presentò, a 90 anni ormai di età, chiedendo di poter rientrare – chiaramente non le fecero fare il noviziato, ed essa venne subito insegnata del "grande abito"; potremmo dire, fece la sua Professione solenne. Questo fatto segna una continuità nella storia del monachesimo russo.

Il monachesimo alla fine del secolo XIX aveva certamente molti problemi: il concilio di Mosca del 1917 cercò di ridare un ordinamento, e soprattutto elevare il livello intellettuale, superare certi abusi che si erano creati; i monasteri d'altra parte avevano non solo una vitalità spirituale, ma anche un ruolo sociale significativo, quasi tutti, soprattutto quelli femminili, avevano dispensari, orfanotrofi, scuole, strutture ospedaliere, una forma di vita attiva che mancava nel monachesimo occidentale. Il tentativo all'inizio del secolo di una forma di vita monastica più vicina a quella delle congregazioni occidentali fu fatta per opera della Granduchessa Elisabetta, la cognata dello Zar, la cosiddetta Comunità di Marta e di Maria, che ha avuto una ripresa ultimamente. Lei capiva che la forma monastica tradizionale non poteva venire incontro a certe esigenze anche caritative, s'ispirò alla diaconesse protestanti e adottò la regola della Suore di San Vincenzo, cambiata secondo la tradizione ortodossa, ma è interessante questo tentativo, questa riscoperta di una forma di vita attiva.

Tutto questo viene distrutto dalla rivoluzione bolscevica. Si può dire che negli anni trenta non c'era più nessun monastero aperto dei mille che esistevano precedentemente. Monaci e monache vennero deportati, uccisi; nell'ultima canonizzazione dell'agosto del 2000, vennero canonizzati 1.547 nuovi martiri, la metà di cui sono monaci e monache; avendo ormai accesso agli archivi del KGB, possiamo leggere i resoconti che sono veri e propri *Atti* dei martiri. È sorprendente la fermezza e la fede di questi testimoni, che preferirono morire, piuttosto che rinnegare Cristo.

Fino agli anni quaranta del secolo XX, si può dire che non esistevano monasteri in Russia. Ciononostante, non si può dire che la vita monastica fosse scomparsa, perché esistevano monasteri clandestini, monaci e monache che continuavano a vivere fedelmente, con pericolo della propria vita, nel mondo. Con l'annessione all'Unione Sovietica, dopo la seconda Guerra mondiale, dei territori che erano una volta appartenenti all'Impero zarista, vennero annessi anche i monasteri che erano rimasti aperti in quei territori; particolarmente importanti sono due in Estonia: il monastero delle Grotte di Pskov, e il monastero femminile di Pjuchtica. Si può dire che sono i soli monasteri che sono sopravvissuti. Vennero anche riaperti nel periodo staliniano altri monasteri, in particolare la lavra della Trinità di San Sergio, anche perché la Chiesa, dopo la seconda Guerra mondiale riebbe il suo statuto giuridico, poté eleggersi il suo patriarca, e aveva dato durante la Guerra aiuto al potere sovietico. Negli anni cinquanta si può dire che i monasteri erano una cinquantina. Però a partire dall'epoca krusceviana abbiamo una seconda ondata di persecuzioni molto dura. Per cui i monasteri vennero ancora una volta pressoché chiusi, e ne rimasero sedici fino al 1988. Con la celebrazione dei mille anni del battesimo della Russia, venne ridato inizialmente qualche monastero: il primo fu quello di San Daniele a Mosca, dove il patriarca pose la sua sede, e pian piano, dopo il crollo del comunismo, la Chiesa riebbe una parte dei suoi monasteri.

Sono ora nel 2001 circa 500; e rappresentano un numero aumentato dai sedici del '88, che si potrebbe chiamare anche eccessivo, tanto che il patriarca Alessio II vi ha posto un limite, perché si rischia che tutto diventi una ricostruzione materiale, ma senza vita spirituale. Credo che questo sia il problema oggi nel monachesimo russo: vi manca una vera e propria ricostruzione intellettuale e spirituale. Attualmente i monasteri russi sono dei luoghi di un certo conservatorismo e integralismo, certamente antiecumenici, proprio perché manca una solida base teologico-spirituale. Ci sono molte vocazioni, che poi non vengono veramente formate. Me lo diceva un monaco: "da noi manca una vera educazione alla vita comunitaria. Abbiamo sì una tradizione ricchissima, ma

viene assunta un po' acriticamente". C'è anche il problema della crescente secolarizzazione, dovuta anzitutto all'educazione ateistica ma anche all'attuale rivolgersi verso il peggio dell'occidente, e al consumismo che entra ovunque. C'è una reazione di chiusura, ma acritica, senza una riscoperta dei valori che possono porre un freno all'avanzata del consumismo, e la Chiesa russa non sempre riesce a fare fronte alla secolarizzazione, perché è rimasta bloccata per settant'anni. Anche le forme di reazione attuali contro l'occidente, contro il cristianesimo occidentale, particolarmente contro i cattolici, sono comprensibili, perché mancano forze di carattere intellettuale e teologico. Certamente c'è da sperare che la vera riscoperta della tradizione molto ricca del monachesimo russo possa ridare nuova vita a queste comunità che stanno adesso risorgendo un po' ovunque in tutta la Russia.

In risposta a una domanda su San Benedetto e il monachesimo russo:

La *Regola* di Benedetto era conosciuta nella traduzione greca prima e poi in quella slava, e uno dei primi testi agiografici tradotti in slavo, probabilmente nel XII secolo, è il *Libro II* dei *Dialoghi* di San Gregorio Magno. San Benedetto quindi è una figura certamente ben conosciuta; e se ne fa menzione anche nel calendario liturgico. Soprattutto nell'Ottocento, e questo dimostra una certa disponibilità della cultura religiosa russa verso l'occidente, abbiamo un interesse in generale per la spiritualità occidentale. Per esempio, Teofane il Recluso tradusse la *Regola* di Benedetto in russo, mentre altri curavano la traduzione, per esempio, delle rivelazioni di Angela da Foligno, dei testi di Santa Teresa d'Avila, dei *Fioretti* di San Francesco. Si può anche dire che uno dei libri d'origine occidentale che si trovava nei monasteri russi era *L'imitazione di Cristo*. Quindi c'era in qualche modo una partecipazione alla stessa vita spirituale dell'occidente senza esserci dei contatti diretti; un vero movimento ecumenico viene molto dopo. Un contatto tra comunità monastiche, per esempio, era pressoché impensabile allora. Un aspetto che può rendere più vicino il monachesimo russo a quello occidentale, particolarmente quello benedettino, è quell'equilibrio che il monachesimo russo ha sempre saputo mantenere, rifacendosi alle grandi figure del monachesimo palestinese. È quello che ha permesso al monachesimo russo di fuggire da ogni radicalismo, e che l'avvicina alla tradizione equilibrata, alla *discretio*, della *Regola* di Benedetto.

LO STAREC

05 FEBBRAIO 2001

P. ADALBERTO PIOVANO, osb

Una figura particolare che caratterizza la tradizione spirituale di questa forma di vita monastica in Russia è quella dello *starec*, l'anziano, l'*abbà*, il padre secondo lo spirito, e possiamo iniziare con l'osservazione della studiosa di spiritualità ortodossa Elisabetta Behr-Sigel, nel suo libro sulla santità russa, che dice: *"Il monaco russo nei suoi migliori rappresentanti dopo essersi distaccato dal mondo ha sempre saputo ritrovarlo, curvandosi con amore su di lui quando andava dall'orante chiedendogli aiuto spirituale. È quanto dice San Serafino di Sarov, quando afferma: 'non fuggiamo dagli uomini che hanno la nostra stessa natura, e come noi portano impresso il nome di Cristo, ma solamente dai peccati che commettono' (Istruzioni, 41)"*.¹

Certamente nella storia del cristianesimo russo il monachesimo ha giocato un ruolo incisivo, un ruolo condizionato, d'altra parte, dai diversi ambiti con cui questa esperienza spirituale si è collocata in rapporto con il mondo: società, stato, formazione di un'identità nazionale, economia, cultura; sono tutti aspetti su cui il monachesimo ha esercitato un influsso spesso volte determinante. Tuttavia, senza minimizzare l'importanza di questo ruolo storico del monachesimo, possiamo ritenere che l'originalità della mediazione esercitata dal monachesimo nell'esperienza religiosa russa sia da ricercare in un autentico servizio, in un'autentica diaconia che il monaco è chiamato a dare alla Chiesa e al mondo, e che s'incarna nella figura dello *starec*, del padre spirituale. Potremmo applicare al monachesimo russo quanto scrive un autore del V secolo, un monaco del deserto, Ammonius, che parla così dei monaci: *"Essi vissero prima in un grande silenzio, e per questo ricevettero potenza da Dio, così che egli abitava in essi; e soltanto allora Dio li mandò tra gli uomini, quando ebbero acquistato le virtù, perché fossero gli ambasciatori di lui, e guarissero le malattie. Erano medici delle anime, avevano il potere di guarire le loro infermità. Per questa ragione, strappati dal loro silenzio, essi vengono mandati agli uomini: ma solo allora vengono mandati, quando le loro proprie infermità sono già guarite"*.²

Queste parole mi pare illustrino molto bene la figura dello *starec* russo. Attraverso un continuo cammino interiore di asceti, di silenzio, questo monaco diventa, usando l'espressione di Ammonius, ambasciatore di Dio e medico delle anime. Di per sé la parola russa, *starec*, indica letteralmente "anziano", "vecchio", ma chiaramente dal contesto monastico, assume una caratteristica ben più precisa. Lo *starec*, anche se questa parola ha avuto un uso variegato nella letteratura monastica russa, è quel monaco che ha raggiunto una maturità spirituale sperimentata nell'arte ascetica e nella preghiera, ed è dunque capace di guidare altri nella via che conduce nella pace di Cristo. La tradizione dello *starec* russo trova le sue più profonde radici nella figura del *pater pneumatikós* del monachesimo del deserto, l'*abbà* degli *Apophtegmi*, anche se è arricchita dall'esperienza del monachesimo cenobita e dalla spiritualità dell'esisismo. Lo *starec*, una figura ricca dal punto di vista spirituale, esercita quella dimensione della vita monastica che è la paternità spirituale. Egli è il padre, la sua separazione da tutto lo rende di tutti ed egli riceve il carisma di diventare per gli altri un padre, come il Padre celeste. Ma è padre spirituale; la sua vita interiore intensa, vissuta in un'asceti evangelica, in una dimensione orante, lo riempie dei doni dello Spirito Santo. Ed è qualcosa che avviene per dono, per carisma, anche se nella tradizione russa abbiamo delle vere e proprie scuole di *starcy*; come vedremo nel caso del monastero di Optina, tuttavia non è qualcosa

¹ E. BEHR-SIGEL, *Preghiera e santità nella chiesa russa*, Ancora, Milano, 1984, 205.

² AMMONIUS, *Epist. XII*: ed. M. K MOSKO, *Patrologia Orientalis* 10/6, Turnhout 1973, 603.

che si acquista, questa capacità di vedere secondo gli occhi dello spirito, ma è un dono. Sono presenti nello *starec* russo tutti gli aspetti della tradizionale paternità spirituale: capacità di ascolto e di discernimento degli spiriti; il dono della prescienza profetica; il sentimento della responsabilità davanti a Dio per i figli spirituali; la discrezione.

Ma forse il tratto dominante dello *starec* è la compassione, la dolcezza, la tenerezza, che rende questo monaco simile a quel Cristo che soffre per gli altri. Di fatto in un monastero lo *starec* non esercita nessuna funzione di carattere gerarchico, se non quella di guida, di consigliere spirituale per colui che è agli inizi dell'esperienza monastica. Tuttavia, questo ministero non rimane chiuso dentro le mura del monastero. Tipico dell'esercizio della paternità spirituale, dello *starcestvo*, è l'essere aperti a tutti coloro che hanno bisogno di una guida; quindi, è molto forte il legame tra il monaco e il laico. Uomini e donne di ogni ceto sociale, contadini, intellettuali, ricchi e poveri, trovano in questi monaci la luce non solo per la loro vita spirituale, ma anche per i problemi quotidiani.

Il ruolo del padre spirituale esisteva già nell'antico monachesimo russo, nelle figure dei grandi monaci dei secoli XI-XIV, in cui troviamo tutti quei tratti che caratterizzano tutti gli *starcy* dei secoli XVIII-XIX. Per esempio, nell'esortazione che Teodosio di Kiev fa ai suoi monaci, nel secolo XI, spiega esattamente la funzione dello *starec* in una comunità: *“I giovani serbino l'amore verso tutti e la sottomissione e l'ubbidienza verso gli anziani che, a confronto dei giovani, rappresentano l'amore e la dottrina, e danno loro esempio con la propria temperanza, oculatezza, laboriosità e umiltà; così occorre istruire i giovani, e consolarli”*³ – la consolazione torna spesso negli scritti dell'antico monachesimo russo, ma anche nelle figure degli *starcy* del XIX secolo. E ancora nella *Cronaca di Nestore* si dice che Teodosio aveva cura non solo dei monaci, ma anche delle anime dei laici, e le salvava, salvando soprattutto quelle dei suoi figli spirituali, tra cui i gran principi, consolando e guidando coloro che venivano da lui. E poi, sempre nella *Cronaca*, in pochi, ma significativi, tratti, descrive il rapporto spirituale tra Teodosio e una coppia di laici, Giovanni e Maria: *“Teodosio li amava, poiché vivevano nei comandamenti del Signore, e nutrivano un amore reciproco. Un giorno si recò da loro e li ammaestrò sulla misericordia che bisogna avere verso colui che è povero - è uno dei tasti sui quali l'antico monachesimo russo batteva, per educare ai comandamenti, soprattutto alla misericordia, queste popolazioni ancora molto selvagge - sul Regno dei cieli che accoglie il giusto, sulle sofferenze del peccatore e anche sull'ora della morte”*.⁴

Così ancora in un'istruzione a un monaco Cirillo di Turov (secolo XII) abbiamo una sintesi del significato di uno *starec* nella comunità monastica: *“Fatto monaco, procura di trovare un uomo virtuoso che abbia il vero spirito di Cristo, la cui vita testimoni la sua umiltà e sia tutta disposta nell'amore di Dio. Egli dovrà riflettere per la sua obbedienza all'abate e la sua dolcezza verso i fratelli; dovrà infine penetrare le Scritture e saper guidare a Dio coloro che si incamminano sulla strada del cielo. Ad un uomo simile abbandonati, rinnegando la tua volontà”*.⁵

Certamente la figura dello *starec* ebbe un impulso con Nil di Sora nel secolo XV-XVI, quello che è chiamato dalla tradizione monastica “il grande *starec*”, per la sua concezione monastica, per lo stile di vita da lui proposto – vi accennavo nella prima lezione – la *skite*, ossia delle piccole comunità di dieci, dodici fratelli, che richiedevano la figura di un padre spirituale che poteva essere attento al ritmo del cammino, al battito dello Spirito in ciascuno. Però anche Giuseppe di Volokolamsk, la

³ Queste parole sono tratte da una catechesi di Feodosij di Kiev, riportata in *Povest' vremennyh let. 1074 in Pamjatniki Literatury XI-nac.*, p. 197; tr. it., p. 103.

⁴ *Kievo-Pecerskij Paterik*, p. 82 (il testo è presente anche in *Pevest' vremennyh let. 1091 in Pam.Lit.Drevn.Rusi. XI nac: XII v.*, pp. 222-223).

⁵ Testo tratto da: *Skazanie e cernorizcem cinu, ot vetchogo zakona i novogo* in: K. KALAJDOVIC, *Pamjatniki rossijskoj slovesnosti XII veka*, Moskva, 1821, p. 107, (repr.: KIRILL VON TUROV, *Zwei Erzählungen*, ed. D. TSCHIZEWSKIJ, München, 1964).

grande figura del monachesimo cenobitico, il riformatore, e, in qualche modo, antagonista di Nil di Sora, sottolinea l'importanza della paternità spirituale. Per esempio, in una lettera a un laico scrive: *“Nella città in cui abiti, oppure nelle città vicine, mettiti in cerca di un uomo che tema il Signore e lo serva con tutte le sue forze, e se lo trovi, resta in pace e senza preoccupazione perché tu hai trovato la chiave del Regno dei cieli. Attaccati a lui anima e corpo, osserva bene la sua vita, il suo cammino, il suo volto (...), conserva le sue parole, non lasciarne cadere a terra nessuna”*.⁶ Però, bisogna dire che Iosif (= Giuseppe) era abbastanza pessimista sulla possibilità di trovare una tale “perla preziosa”.

Proprio a Nil di Sora si rifarà la rinascita spirituale del secolo XVIII, e nell'ultimo quarto di questo secolo lo *starcestvo* troverà nella persona di Paisij Velickovskij uno dei rappresentanti più notevoli. Qui spetta a lui il merito di aver dato un nuovo orientamento, restituendo alla figura dello *starec* la missione di guida spirituale di monaci e laici. È interessante leggere nella sua autobiografia della sua ricerca affannosa di un padre spirituale; si trova in traduzione italiana, intitolata *Autobiografia di uno starec*⁷. Finalmente lo trova in un monaco romeno, il padre Vasilij, ma poi capisce che deve diventare lui stesso padre spirituale. Si mette a studiare le Scritture, invoca il dono dello Spirito, studia i Padri, e così diventa lo *starec* della propria comunità monastica. Alcuni suoi discepoli, poi, altri monaci che s'ispiravano a questo movimento spirituale, che girava attorno a un testo diventato classico, la *Filocalia*, fecero rifiorire lo *starcestvo* in molti monasteri della Russia. Quindi alla fine del XVIII secolo e per tutto il XIX secolo abbiamo il momento culminante, e si formano delle vere e proprie scuole, di cui forse la più famosa è quella degli *starcy* di Optina, un piccolo monastero, rinnovato da discepoli di Paisij, ma che ha avuto in tre grandi figure che hanno creato un esempio luminoso dello *starcestvo*.

Di queste figure, più tipiche dello *starec* di quanto lo sia Serafino di Sarov, molto conosciuto anche fuori della Russia, la prima è lo *starec* Leonida Nagolkin (1768-1841), che inizia la tradizione dello *starcestvo*. Possiamo dire che Leonida è lo *starec* degli umili, che cercano nelle sue parole, impregnate di testi della Sacra Scrittura e dei Padri un sollievo alle loro sofferenze fisiche e morali. Una testimonianza dice a proposito: *“La sua presenza comunicava a tutti coloro che lo vedevano un sentimento di tranquillità, di pace, di gioia interiore. La sua rettitudine di spirito non soffriva forme di enfasi, le parole untuose della pietà convenzionale. Si esprimeva con un linguaggio popolare colorito, sempre con una tinta di umorismo”*.⁸

Una altra testimonianza lo descrive così: *“La testa dello starec faceva pensare a quella di un leone, con la sua criniera grigio-gialla, i suoi occhi dallo sguardo penetrante, ed una espressione di forza intrepida e di calma maestosa scaturiva dalla sua persona...Si esprimeva in un linguaggio popolare...Pare che cercasse di nascondere con delle battute la sua superiorità, per non turbare coloro che gli si accostavano. Con quella lingua espressiva che gli era propria, considerava come “chimera” ogni tipo di manifestazione sentimentale di affezione: ‘io sono stato accanto a padre Teodoro (il suo starec) senza alcun fanatismo – diceva – e d'altra parte, interiormente, sono sempre rimasto pronto a prostrarmi ai suoi piedi”*.⁹

Queste parole dello *starec* Leonida rivelano, penso, il suo volto interiore. Egli spiega ad un figlio spirituale: *“Se tu avessi il cuore semplice come quello degli apostoli non ti preoccuperesti di nascondere le tue deficienze e di apparire molto pio ed eviteresti così l'ipocrisia. Questa via, a*

⁶ JOSIF VOLOKOLAMSKIJ, *Pervoe poslanie Knjazju Juriju Ivanovicju*, (Prima lettera al principe Jurij Ivanovic) in: *Poslanija Iosifa Volockogo*, ed. A. ZIMIN-JA. LUR'E, Moskva-Leningrad, 1959, p. 234.

⁷ A cura dei FRATELLI CONTEMPLATIVI DI GESÙ, (= *Scritti monastici 10*), Praglia, 1988, 13-55.

⁸ V. LOSSKY- N. ARSENIJEV, *La paternité spirituelle en Russie aux XVIII e XIX siècles*, (Spir.Or. 21) Bellefontaine 1977, p.107.

⁹ *Ibid.*, p.107 ss.

prima vista così facile, non tutti la seguono e non tutti la capiscono, eppure è il cammino più breve verso la salvezza e l'atteggiamento che più ci propizia la grazia divina. La dirittura dell'anima che non gioca d'astuzia e non avanza pretese piace al Cristo, egli stesso umile di cuore. Se non diventerai simile ai bambini non entrerai nel regno di Dio".¹⁰

Per poter capire lo stile del questo *starec*, riporto questo apoftegma. Lo *starec* Leonida, molto semplice, ma molto schietto, *"non aveva simpatia per quelli che nutrendo velleità di grandi imprese e difficili esercizi mancavano poi di ubbidienza e umiltà. C'era per esempio un monaco che voleva morire martire, e nonostante lo starec l'avesse ammonito che si trattava di un pensiero pericoloso e che il martirio risponde a una speciale chiamata da Dio, non se ne dava per inteso. Leonida volle metterlo alla prova e in una freddissima e burrascosa notte d'inverno lo chiamò per mandarlo alla skete del monastero. Quello prese a scusarsi adducendo la vastità della foresta, le difficoltà del cammino, il vento e la neve. "Disgraziato, volevi il martirio!", gli rispose lo starec. "Qui se ne presenta l'occasione: i lupi ti divorerebbero e sarebbe la corona del martirio per motivi di santa ubbidienza".¹¹* Così svergognato il monaco non ritornò più all'argomento.

Questo è nello stile degli *starcy*, di mettere di fronte ai discepoli la verità. C'era poi un altro monaco che voleva portare le catene, un'usanza che lo *starec* disapprovava, ma che era abbastanza diffusa tra certi monaci un po' fanatici. Leonida aveva cercato di convincerlo che la salvezza non dipendeva dalle catene. Finalmente si decise a metterlo a tacere. Chiamò il fabbro del monastero, e gli disse: *"Quando un certo confratello verrà a chiederti di fargli delle catene rispondigli: 'Per che cosa ti occorrono?' E così dicendo percuotilo in faccia". Pochi giorni dopo lo starec disse al monaco: 'Benissimo, vai pure dal fabbro e digli di farti delle catene'. Entusiasta il monaco corse dal fabbro: 'Lo starec ha dato il permesso di farmi le catene'. E il fabbro, che per di più in quel momento era assai indaffarato, rispose: 'Per che cosa ti occorrono?' E giù un colpo in faccia. Il monaco, incollerito, assestò a sua volta un colpo al fabbro, dopodiché si presentarono ambedue allo starec. Questi rimandò il fabbro e al monaco disse: 'Come puoi farti venire in mente di portare le catene se non sei neppure capace di prenderti uno schiaffo?'".¹²*

Il secondo *starec*, discepolo di Leonida e il suo successore, è Macario Ivanov, contemplativo, erudito, che aprì l'eremo di Optina a letterati e studiosi. Diffuse gli scritti di Paisij Velicovskij e iniziò l'edizione dei testi patristici; ad opera di lui vennero pubblicate tutte le ricchezze della tradizione monastica antica. Questo *starec* iniziò a ricuperare il dialogo con gli intellettuali. Di fatto introdusse alcuni filosofi alla teologia mistica di stampo patristico. Caratteristica principale di questo *starec* era la sua umiltà; nonostante la sua formazione di intellettuale, non era per questo meno vicino alla gente semplice, di quanto lo fosse lo *starec* Leonida. Sia di Macario che di Leonida, Ignazio Briancaninov, vescovo e loro contemporaneo, ci dà questa testimonianza: *"Questi due starcy erano come imbevuti di scritti patristici sulla vita monastica. Vi facevano continui riferimenti sia per se stessi che per quanti erano chiamati a guidare(...)Non si sono mai attribuiti il merito dei loro insegnamenti; li illustravano sempre con qualche passo della sacra Scrittura e dei Padri della Chiesa. Proprio questo conferiva alla loro parola una forza e un vigore particolare".¹³*

Dello *starec* Macario si dice: *"...il Giovedì santo egli stesso cantava in mezzo alla chiesa l'inno: 'O mio Signore, vedo il tuo vestibolo riccamente adornato!' E come lo cantava! Si sarebbe detto che le parole 'io vedo' sulle sue labbra avessero un significato reale e non figurato, e che l'inno non facesse che esprimere ciò che egli vedeva realmente con gli occhi dell'anima. La voce del vecchio*

¹⁰ S.BOLSHAKOFF, *I mistici russi*, Torino (SEI), 1962, p.186.

¹¹ *Ibid.*, p. 184.

¹² *Ibid.*, p. 185.

¹³ Testo riportato in: I. SMOLITSCH, *Santità e preghiera. Vita e insegnamenti degli starets della santa Russia*, tr.it., Torino, 1984.

tremava per l'intima emozione, le lacrime rigavano le sue guance smunte, e coloro che lo ascoltavano si sentivano commossi sino in fondo al cuore".¹⁴ E ancora:

"Il suo viso era ardente e luminoso come quello di un angelo di Dio, il suo sguardo pacato, la sua parola umile, semplice. Il suo spirito era costantemente unito a Dio, e per virtù di questa incessante preghiera interiore il suo volto splendeva di gioia spirituale e irradiava amore. Quando comunicava all'altare, era sempre con un'emozione profonda. I suoi indumenti erano dei più modesti e semplici. Fino alla morte egli conservò la naturale vivacità del suo carattere, che lo rendeva molto agile e sempre pronto a fare qualche opera buona...Aveva una memoria prodigiosa. Quando qualcuno era venuto a confessarsi da lui o gli aveva chiesto un consiglio, si ricordava con esattezza di lui e di tutte le circostanze principali della sua vita. Succedeva spesso che qualche vecchia, venuta da lui per la seconda volta, si sentisse salutare in questo modo: 'Buongiorno, Darija, i figlioli stanno bene? E tua figlia? Si è sposata tre anni fa, se non mi sbaglio?' E la povera donna, attonita e profondamente commossa che il servo di Dio si ricordasse di lei, ne era già tutta consolata: sparito il suo imbarazzo, gli apriva il cuore, gli raccontava le proprie preoccupazioni e trovava conforto nelle sue parole. In tutte le sue virtù e in tutti i suoi atti esteriori, lo starec conservava l'umiltà: in refettorio mangiava tutto quello che gli passava il convento, ma pochissimo, appena un terzo della razione solita...

"Amava gli animali e ne aveva molta compassione. D'inverno si preoccupava degli uccelli e ogni giorno preparava per loro dei granellini sopra un'asse messa fuori della finestra. Una quantità di cinciallegre, fanelli e picchi ne approfittavano, ma il santo vigilava anche perché gli uccelli più grossi, come le gazze, non facessero torto ai più piccoli, e siccome le gazze divoravano tutto il cibo degli altri uccelli, fece mettere i granelli in un beverino di vetro, in cui le cinciallegre potevano entrare facilmente per prenderli..."

Una testimonianza ci dà un'idea di come era la giornata dello starec Macario Ivanov: *"Lo starec riceveva gli uomini nella sua cella in qualsiasi momento, dal mattino di buon'ora fino alla sera quando si chiudevano le porte; con le donne s'intratteneva fuori dei cancelli oppure in un locale attiguo a questi. Dopo i pasti e una mezz'ora di riposo su di un lettuccio, si recava alla foresteria e sul cammino incontrava una moltitudine di gente venuta da lui col peso dei peccati, dolori, perplessità...Per tutto ciò che riguarda il comportamento esteriore padre Macario manteneva un giusto equilibrio e in refettorio mangiava di tutto ma poco; alla sera non era quasi mai presente al pasto comune e prendeva un po' di nutrimento in cella...Lo starec si alzava alle due del mattino per la recita di un lungo ufficio, alle sette incominciava a ricevere, interrompeva per il pasto e poi riprendeva. Scriveva molte lettere – che sono state raccolte e pubblicate – e si occupava della pubblicazione dei libri. Alla sera assisteva ad una lunga funzione. Praticava la preghiera continua. Le fatiche di una vita così dura lentamente lo esaurirono ed egli morì il 7 settembre 1870, in età di settantadue anni".*¹⁵

Ma certamente lo starec più famoso, canonizzato nel 1988 e il primo dei tre starcy di Optina canonizzati, fu Ambrogio (Amvrosij Grenkov), morto nel 1894. Forse la sua caratteristica più marcata era quella di essere attento alle persone; egli era veramente un uomo che aveva una capacità di collocarsi nella situazione dell'altro, quindi, non soltanto era attento alla persona, ma anche alla sua attività. Possedeva il dono straordinario di comprendere immediatamente lo stato d'animo del suo interlocutore e trovare la parola di salvezza che gli era la più adatta. Esistono delle fotografie di tutti questi starcy, ma in quella di Ambrogio è soprattutto lo sguardo che ci colpisce, come colpiva i suoi figli spirituali, e anche Dostoevskij, tanto che un personaggio del suo romanzo, *I fratelli Karamazov*, lo starec Zosima, è un ritratto dello starec Ambrogio, anche se questi non voleva riconoscersi. Dice un suo contemporaneo: *"Più avanzava negli anni, e più il suo viso*

¹⁴ Tratto dalla biografia curata dall'archimandrita LEONID, *Skazanie o zizni i podvigach starca optinej pustyni ieroschimonacha Makarija*, Mosca 1881.

¹⁵ I. BOLSHAKOFF, *op.cit.*, p. 188.

*assumeva una espressione benevola e gioiosa. Per raffigurarlo è indispensabile ricordare quel suo compassionevole sorriso che sollevava e riscaldava il cuore, quel suo sguardo dolce, che prometteva sempre qualcosa di buono e nel quale una fiamma guizzante testimoniava una pienezza di vita. Egli ascoltava sempre con attenzione il suo interlocutore e questi sentiva che in quel momento lo starec viveva con lui e gli era anche più vicino di quanto lui non fosse a se stesso”.*¹⁶

La compassione, quindi, e la capacità di cogliere l'altro nella sua situazione spirituale: ecco il mistero di questo *starec*. Egli stesso scrisse: *“io desidero donare ad ogni uomo la gioia benedetta di Dio, aiutare ciascuno, quali che siano le circostanze della sua vita”*¹⁷. Ecco un episodio gustoso che serve ad esempio: *“...una contadina piangendo supplicava lo starec di insegnarle come dare da mangiare ai tacchini dei suoi padroni perché non morissero più, e Amvrosij (= Ambrogio), dopo averla interrogata su quello che ella dava da mangiare ai suoi volatili, le consigliava il modo in cui procedere. E quando gli si faceva osservare il tempo che perdeva in tale modo, rispondeva: ‘Ma non capite dunque che per lei, tutta la sua vita è legata a quei tacchini e che la pace della sua anima vale tanto quella di coloro che hanno esigenze più elevate?’”*¹⁸ Questo è lo stile degli *starcy*, cogliere l'altro, così come egli è.

“Un'altra volta ancora era una madre, che aveva un figlio impiegato come telegrafo, tanto lui come la madre ben noti allo starec, perché il giovane gli portava sempre i telegrammi. Un giorno il giovane si ammalò e morì, e la madre, accasciata dal dolore, venne a trovare lo starec per piangere davanti a lui. Per confortarla, questi si limitò ad accarezzarle il capo e le chiese: ‘Il tuo filo telegrafico si è rotto?’ ‘Sì, padre, si è rotto’, rispose la vecchia, mettendosi a singhiozzare. ‘Il momento in cui mi accarezzava, mi sembrò che mi togliesse un peso dal cuore’, raccontò poi questa donna al padre Cetverikov, che ci ha conservato l'episodio...

*“Tolstoj, dopo una conversazione con padre Amvrosij, esclamava felice: ‘Questo padre Amvrosij è un vero santo. Ho solamente chiacchierato con lui ed ecco che la mia anima si sente sollevata. È quando si parla con uomini come lui che si sente la vicinanza di Dio...’”*¹⁹

Si racconta ancora un episodio che sottolinea la capacità di adattamento dello *starec* Amvrosij e il suo senso dell'umorismo in relazione ad una crescita spirituale dell'altro: *“Un giorno delle giovani donne dell'alta società andarono dallo starec per ricevere la sua benedizione; tuttavia le spingeva solo la curiosità. Mentre nella casetta attendevano con noi l'arrivo di Batiuska (= “il caro padre”), si lamentavano in continuazione di quelli che stavano attorno a loro e, in francese, si burlavano di noi e dello starec, e si dicevano: ‘Ma che cosa stiamo aspettando? Cosa possiamo ascoltare di interessante dalla bocca di padre Ambrogio? Che cosa potrebbe capire?’” All'improvviso si aprì la porta della casetta, e Batiuska entrò con il suo abituale sorriso. Immediatamente queste nuove visitatrici attirarono la sua attenzione. E, dopo averle benedette, incominciò a conversare con loro, senza neppur domandar loro chi erano e da dove venivano. Prendendo lo spunto dai loro ombrelli e dalle piume dei loro cappelli, fece ruotare tutta la conversazione sulla moda. E andò avanti così per un po' di tempo. Noi stavamo ad ascoltare. D'un tratto, queste donne compresero il vuoto delle loro conversazioni abituali, quelle futilità che lo starec stava biasimando con tanta saggezza, e si sentirono molto imbarazzate. Diventarono allora molto più umili, diedero prova di un grande rispetto verso lo starec, da cui, d'altra parte, non avevano udito nulla di particolare”.*²⁰

E mi pare proprio questo l'importante: “non avevano udito nulla di particolare”; non c'è bisogno di fare dei discorsi mistici, elevati, basta trasmettere attraverso le cose più semplici, il problema di

¹⁶ Questo ritratto dello *starec* si trova in: E. POSELJANIN, *Russkie podvizniki 19go veka*, s. Petersburg, 1910, p.35°.

¹⁷ Cfr. cit. in BEHR-SIGEL, *op.cit.*, p.125.

¹⁸ I. KOLOGRIVOV, *Santi russi*, La Casa di Matriona, Milano, 1977.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Tratto da: S. CETVERIKOV, *Opisanie zizni eptinskego starca ieroschimonacha Amvrosija*, Kaluga 1912.

come dare da mangiare ai tacchini, per esempio, oppure il discutere di moda, un messaggio. Questo era lo stile di Ambrogio. Ancora un episodio: un padre, che era agnostico, e la cui figlia si era fatta monaca, desiderava venire a vedere dove abitava lo *starec*. Mentre attendeva, lo *starec* entrò. “...Nella sua chiaroveggenza, lo *starec* andò direttamente da lui, passando accanto agli altri senza fermarsi. Mise silenziosamente la mano sulla sua testa. ‘Io non potrei dire, né spiegare come e perché ciò sia capitato, so solamente che mi sono messo in ginocchio davanti allo *starec*’, racconterà poi quest’uomo. ‘Allora, Batiuska, prendendomi per la mano mi condusse nella sua cella. Si sedette sul suo letto e mi domandò se mi ero preparato alla comunione. Gli spiegai allora che, non credendo a nulla, consideravo superflua tale preparazione. Allora si produsse un miracolo, che mi ha fatto, come si dice, raddrizzare i capelli sulla testa. Lo *starec* incominciò a farmi delle domande; percorse tutta la mia vita, passo a passo, penetrò e mise a nudo tutti i segreti del mio cuore, svelando con autorità tutto ciò che solo io potevo conoscere. Era una confessione così sorprendente, tanto che ne fui scosso fin nel profondo del mio essere. Quand’ebbe terminato, lo *starec* mi benedisse e mi ordinò di ritornare a casa. La sera stessa volli ritornare da padre Ambrogio per dirgli che volevo credere e che desideravo prepararmi alla comunione’”.²¹

Come veniva esercitato, lo *starcestvo*? Nella tradizione orientale, la funzione dello *starec*, del padre spirituale, è in rapporto anzitutto con coloro che vivono l’esperienza monastica, agli inizi del loro cammino di ascesi spirituale. E così lo *starec* si assume con responsabilità il delicato compito di esercitare ed educare l’anima e la volontà del novizio nei diversi aspetti della vita monastica. Nella struttura istituzionale delle comunità monastiche orientali non c’è il maestro dei novizi; il giovane monaco, la giovane monaca, vengono affidati ad uno *starec*, ad una *stareca*, che li segue passo passo. Ho chiesto ad una monaca, a cui era affidato questo compito, quanto tempo duri la formazione, e senza scomporsi la monaca mi ha risposto: “Fino a quando la monaca impari ad obbedire”. Lo *starec* ordina i suoi esercizi ascetici, modera lo zelo intempestivo del novizio, esercita un discernimento spirituale, lo introduce gradualmente alla preghiera contemplativa. Tale rapporto esige, da una parte del discepolo un’apertura d’animo, e una totale obbedienza. Questa relazione tra *starec* e discepolo è basata sull’esperienza, un rapporto vitale, che si manifesta attraverso consigli, insegnamenti ed esortazioni. Per questo motivo gli *staricy* russi non ci hanno lasciati dei trattati, o lunghi scritti spirituali. Conosciamo il loro modo di esercitare lo *starcestvo* attraverso le testimonianze; al massimo, le lettere che sono quasi dei trattati di paternità spirituale, come i “Detti” dei padri del deserto, raccontati da coloro che hanno avuto la grazia di vivere con questi uomini.

In un’istruzione sul padre spirituale di Nazarij di Valaam, *starec* del monastero di Sarov, un contemporaneo di San Serafino, e igumeno del monastero di Valaam, fa vedere bene le caratteristiche: “Dopo il pasto serale sei obbligato a recarti dal tuo padre spirituale. Stimalo come Cristo stesso, cadi in ginocchio, aprigli lo stato della tua anima, quale fu durante il giorno che è passato. Esaminati in tutto ciò che hai fatto e che cosa hai pensato di male, o ciò che hai detto e ciò che ti sei permesso di fare contro la voce della tua coscienza, o di che ti sei vantato, di che ti sei insuperbito, o che cosa ti ha irritato, o contro chi ti sei arrabbiato, o contro chi hai mormorato, o in che cosa hai giudicato sfavorevolmente il tuo prossimo.

Sforzati di notare e scoprire i più sottili pensieri che oscurano la purezza della tua coscienza. Se li ricordi con difficoltà, scrivi su un foglio di carta ciò che devi confessare. Dopo una confessione dettagliata e sincera, dopo aver ottenuto l’assoluzione e il perdono, come da Dio stesso, e dopo aver baciato l’icona e la croce, prosternati sino a terra davanti al tuo padre spirituale e ritorna in camera tua in silenzio(...)

“Sii affezionato al tuo padre spirituale e al direttore di coscienza, cui devi confessare le tue azioni e i tuoi pensieri; riponi in loro una fiducia incrollabile e una venerazione tale che tu non li giudichi in niente e non ti turbi se altri li denigrano e li condannano. Se ti è sembrato che uno di loro sia

²¹ Ibid.

stato colpevole, non agitarti, non diminuire la tua fede in lui: rimprovera, quando è possibile, te stesso e non lui. Di' nel tuo cuore questo: 'peccatore qual sono, osservo il mio padre spirituale con un occhio che non è puro, e lo giudico secondo la mia coscienza impura: ecco perché scopro difetti in lui'.

"In questo modo accusa te stesso, prega per lui presso il Signore senza interruzione per la sua emendazione, se ha veramente commesso qualche mancanza".²²

È soprattutto evidente l'esercizio della paternità spirituale verso i laici. Questa descrizione dello *starec* Ambrogio, che fa un autore, rende bene come i laici vedevano negli *starcy* dei punti di riferimento: "...*(lo starec) è nello stesso tempo l'uomo più aperto alle realtà invisibili, e colui che cerca di capire i bisogni profondi degli uomini. Spontaneamente, gli ambienti colti delle capitali e delle altre città della Russia lo ponevano molto al di sopra dei preti sposati. Questi ultimi apparivano come i piccoli funzionari della domenica, gli esecutori delle cerimonie parrocchiali e familiari. Si desiderava che lo zelo di un discepolo di Cristo superasse il formalismo e il conformismo della religione ufficiale dello Stato. Si deplorava che il ritualismo, degenerando in magia legale, favorisse il pullulare delle sette postcristiane. Agli occhi di un gran numero lo starec era l'uomo della situazione – ancora ritorna l'aspetto dell'essere 'in situazione' - Come i profeti dell'Antico Testamento, chiamava al rinnovamento spirituale senza provocare né querelare alcuno. Era lui stesso liberato, e viveva in uno stato di gioia spirituale. Attirava a sé le persone, ma senza volerlo, senza rendersene conto, almeno agli inizi della sua predicazione. Si sarebbe stupito molto se gli avessero detto che predicava: si accontentava di irradiare la presenza dello Spirito, fonte della sua libertà interiore. Agiva con forza sugli inquieti, sugli esitanti, i deboli, e tutti coloro che cercavano più o meno coscientemente di sfuggire alla routine e alle superstizioni".²³*

Sulla tomba di Ambrogio fu posta questa scritta, tratta da Paolo: "*Mi son fatto debole con i deboli per conquistare i deboli, mi sono fatto tutto a tutti per salvarli tutti*" (1 Cor 9, 22). Certamente questo servizio che lo *starec* svolgeva verso i laici creava qualche difficoltà ai preti, e soprattutto ai vescovi. Si vedeva nel fatto che si rivolgeva ai monaci come padri spirituali, la poca fiducia che aveva il popolo verso i preti secolari, che erano di fatto funzionari dello Stato, in base a una certa riforma ecclesiastica operata da Pietro il Grande. È interessante il caso dello *starec* Leonida, a cui vennero imposte molte restrizioni dal vescovo della sua diocesi, Kaluga. Ma di fatto egli "*...non poté mai rinunciare a questo servizio agli uomini; al superiore, spaventato per l'afflusso dei fedeli accalcati davanti alla cella dello starec, ricordò l'obbedienza impostagli dal vescovo, lo starec rispose: 'Ecco, date uno sguardo a quest'uomo. Vedete come ogni parte del suo corpo è colpita dalla malattia(...) Il Signore l'ha guidato fin qui da me per un sincero pentimento, perché io lo corregga, l'ammonisca. Potrei forse non accoglierlo? (...) Bene! Mi mandino pure in Siberia(...)io resterò sempre quello che sono, Leonid! Io non invito nessuno a venire da me, ma non posso cacciarli via. Soprattutto fra la gente povera, molti si perdono per la loro ignoranza e hanno bisogno di un aiuto spirituale. Come posso non curare le povertà spirituali di costoro che gridano aiuto?'"*²⁴

"*Curare le povertà spirituali di coloro che gridano aiuto*": ecco in sintesi, il ruolo dello *starec*, e più incisiva ancora è la risposta dello stesso *starec* Leonida a un prete, che non capiva il significato della paternità spirituale, e penso che abbia anche un'attualità. Dice: "*So che questo è il compito vostro. Ma ditemi, come confessate voi le persone? Fate loro due o tre domande, ed ecco tutto. Voi avreste dovuto entrare nella loro situazione, vedere un poco ciò che turbava la loro anima, dar loro un buon consiglio, alleviarli dalle loro pene. Lo fate questo? Certamente non avete il tempo*

²² I. BOLSHAKOFF, *op.cit.*

²³ V. ARMINJON, *La Russie monastique*, Sisteron, 1974, pp. 93-94.

²⁴ Citato in: A. PIOVANO, *Santità e monachesimo in Russia*, La Casa di Matrona, Milano 1990, p.83.

per occuparvi di tutto questo. Se non ci fossimo noi monaci, dove andrebbero con le loro difficoltà?”²⁵

Possiamo caratterizzare in due aspetti principali l'esercizio della paternità spirituale nello *starec* russo. Così chiamerei il primo “la diaconia nella carità”: è un aspetto più esistenziale, lo *starec* rivela una capacità di cogliere il fedele nel tessuto concreto che compone la sua vita, nelle situazioni che formano la sua storia, e così lo *starec* manifesta quella “diaconia nella carità” che lo rende compassionevole di fronte alle sofferenze degli uomini, ma anche mediatore dei giudizi di Dio sulle contraddizioni della società, radicate poi nel cuore di ogni uomo. E da qui deriva il secondo aspetto: “la diaconia nello Spirito”, l'aspetto più fortemente spirituale, del ruolo dello *starec*, cioè, che non punta sulle strutture, ma sulla vita interiore stessa dell'uomo, per educarlo all'ascolto dello Spirito e all'osservanza dei comandamenti di Dio.

Riguardo al secondo aspetto, mi pare interessante una lettera dello *starec* Ambrogio a un giovane: *“Ai nostri giorni tutti desiderano il bene – almeno a parole – tutti vogliono operare per il bene del prossimo, ma nessuno si preoccupa di liberarsi dapprima del suo proprio male, per poi preoccuparsi della salvezza del proprio prossimo. La giovane generazione, con il suo programma ben pianificato a beneficio dell'umanità, è simile al collegiale che, prima ancora di aver finito gli studi, sogna già di diventare professore e rettore di università. Inversamente, si può cadere nell'altro estremo dicendo: ‘Poiché non possiamo far progredire tutta l'umanità, è inutile fare qualunque cosa’. Il cristiano deve operare per gli altri secondo le sue possibilità e la sua situazione, ma lo faccia a tempo dovuto, secondo l'ordine che ho indicato. Infine, dobbiamo attribuire la riuscita di tutto ciò che facciamo a Dio e alla sua santa volontà”*.²⁶

Questi uomini hanno dato così la possibilità di un vero impegno spirituale a tanti laici. Basta pensare al dialogo di Serafino di Sarov con un suo figlio spirituale, sull'acquisizione dello Spirito Santo, un dialogo di una grande profondità, ma rivolto a un laico, uno che, pur nelle vicende del mondo, voleva e poteva vivere un'intensa vita spirituale. Pensiamo ad un'altra figura, ad una figura letteraria, ma che riflette, credo, questa profonda educazione che gli *starcy* porgevano verso i laici, la figura del “Pellegrino russo”, che conoscete o almeno avete sentito nominare. Per poter guidare gli uomini in questo cammino interiore, nella vita secondo lo Spirito, gli *starcy* avevano una conoscenza profonda degli altri, del loro cuore, la *kardiognosìa*. Questo dono di comunicare con l'altro si manifestava negli *starcy* russi attraverso il discernimento, il dono della chiaroveggenza, penetrando così i pensieri segreti degli uomini, il loro passato, la loro condizione sociale, la loro vita spirituale, senza che essi ne parlassero. Per esempio, la capacità di leggere il cuore degli uomini è un tratto caratteristico dello *starec* Ambrogio. Ciò che colpiva in lui era proprio il dono straordinario di comprendere immediatamente lo stato d'animo dei suoi interlocutori. Così dice un testimone: *“Lo starec mi ha detto tutto ciò che avevo dimenticato, che non ero riuscito ad esprimere, che non avevo compreso. Tutta la mia vita, la mia anima, si trovava aperta davanti a lui, come un libro aperto. Conosceva tutto di me meglio di me stesso”*.²⁷

Grazie a questo dono, questa intuizione sugli stati spirituali, lo *starec* sa dire ad ognuno ciò di cui ha bisogno per la sua anima, e così illuminare la sua situazione di vita umana; è il discernimento spirituale, un dono, “*l'arte delle arti*”, come lo definisce Cassiano. Ecco che lo *starec* è colui che propone i passi della vita interiore, mette in guardia il suo figlio spirituale contro ogni zelo intempestivo, soprattutto nella preghiera, sa discernere la sua vocazione spirituale; in fondo, conoscere il cuore degli uomini e discernere il loro cammino sono doni dello Spirito, un frutto gratuito della conoscenza delle cose di Dio, la *theologia*. Scrive Evagrio ciò che si può applicare

²⁵ Citato in: *Ibid.*, p. 84.

²⁶ Citato in: *Ibid.*, p. 86.

²⁷ Citato in: *Ibid.*, p. 87.

agli starcy russi: *“La scienza di Cristo non ha bisogno di un’anima dialettica ma di un’anima che vede; si può possedere il sapere dovuto allo studio, anche senza essere puri; la contemplazione appartiene solo a coloro che sono puri”*.²⁸

Termino con due testi: il primo è di Paisij Velickovskij, che si rivolge a un giovane monaco, e gli dà quasi un programma per formare un padre spirituale: *“Fratello, tu mi costringi a dirti cose penose. Anch’io ho fatto la stessa esperienza...È difficile guidare qualcuno su vie che personalmente si ignorano. Soltanto chi ha sostenuto in se stesso la grande lotta contro le passioni e ha domato con l’aiuto di Cristo la concupiscenza carnale, la collera, la vanità e l’avarizia, chi ha guarito la propria anima con l’umiltà e la preghiera, può indicare al suo discepolo realmente, senza inganno, tutti i comandamenti e le virtù di Cristo. Ma dove potremo trovare un simile direttore? Non ce ne sono molti, soprattutto al nostro tempo. Quindi, non abbiamo che una sola via d’uscita: studiare giorno e notte la sacra Scrittura e le opere dei Padri, e chiedendo ai fratelli che pensano come noi e ai padri più anziani, imparare a mettere in pratica i comandamenti di Dio e imitare gli asceti di un tempo. Solamente in tale modo, con la grazia di Dio, in questa nostra epoca riusciremo a conseguire la salvezza”*.²⁹

In fine, ecco un’esortazione di San Serafino di Sarov ad un superiore di un monastero, che descrive, a me pare, in modo mirabile, la funzione e gli aspetti fondamentali della paternità spirituale di Serafino, ma anche quello che dovrebbe fare ogni abate e abbadessa: *“Sii una madre per i tuoi monaci, piuttosto che un padre...Una madre che ama non vive per se stessa ma per i suoi figli...Dev’essere indulgente verso le loro debolezze; sopportare con amore le loro malattie; lasciare i mali dei peccatori con le bende della misericordia; rialzare con dolcezza quelli che cadono, purificare nella pace quelli che si sono macchiati di qualche vizio ed imporre loro una ragione supplementare di preghiera e di digiuno; ricoprirli di virtù attraverso l’insegnamento e l’esempio; seguirli costantemente e proteggere la loro pace interiore in modo da non dover mai sentire da parte loro il minimo rimprovero”*.³⁰

E termino con un fatto personale: nel 1986, nel periodo di Ceaușescu, un tempo difficile, ho fatto un viaggio ai monasteri della Moldavia, dove vive ancora questa tradizione della paternità spirituale, inaugurata da Paisij Velickovskij, che, pur essendo uno slavo, era vissuto ed è morto in Moldavia. Un giorno abbiamo avuto un incontro con due padri spirituali, nel monastero di Sicastria. Al mattino, padre Cleopa ci ha accolti nella sua casetta, nel bosco; era un uomo che aveva quasi ottant’anni, molto alto e portava come sempre un giubbotto di pelle di pecora. Ci ha offerto un favo di miele, e ci ha parlato della preghiera per quasi due ore. Era lui lo *starec* degli intellettuali. Aveva una conoscenza dei testi patristici filocalici impressionante. Conosceva quasi tutta la *Filocalia* a memoria; durante gli anni sessanta del secolo XX, dovette fuggire e vivere nel bosco per cinque anni in solitudine, e i soli libri che aveva erano la Bibbia e la *Filocalia*, che aveva imparato poi quasi a memoria. Ci ha fatto una presentazione sistematica della preghiera, i vari gradi, eccetera. Alla fine, sono giunto alla conclusione che non sapevo pregare. La mia situazione si era peggiorata nel vedere intorno a me come pregava con grande intensità la gente semplice. La giornata mi aveva portato in uno stato di crisi, e alla sera dovevamo incontrare l’altro *starec*, un uomo di quasi novant’anni, completamente cieco, che era lo *starec* della gente semplice, dei contadini, perché, come lo *starec* Leonida, aveva la capacità di dare lo Spirito consolatore attraverso un gesto, o una parola semplice. A mezzanotte siamo andati a trovarlo; stava confessando nella sua cella, semisdraiato sul letto, perché non poteva più stare seduto. E già la scena che si presentava era significativa per capire lo stile e il clima dello *starcestvo* come ancora lo si esercitava. Egli stava confessando un uomo, la porta era semiaperta, e due donne stavano fuori ad

²⁸ EVAGRIO PONTICO, *Centuria IV*, p. 90, in: *Patrologia Orientalis* 28/1, p.175.

²⁹ I. KOLOGRIVOV, *op.cit.*, p.406.

³⁰ Tratto da: I. GORAINOFF, *Serafino di Sarov*, Torino, 1981.

ascoltare. Il monaco che ci accompagnava le ha rimproverate, e queste, senza scomporsi, hanno risposto: “Ma, padre, quello che dice a lui serve anche a noi, eh!” Allora le ha lasciate ascoltare, e quando lo *starec* aveva finito di confessare l’uomo, il monaco ci ha fatto entrare e gli ha detto: “Questi sono tre monaci italiani, che chiedono una sua parola di salvezza”. Mi sono inginocchiato vicino allo *starec*, egli, essendo cieco, mi ha toccato il volto, poi mi ha messo la mano sulla testa e mi ha detto: “Ma tu sei troppo preoccupato della preghiera!” Mi sono rizzati i capelli! Ho risposto: “Sì, padre”. “Ma non devi preoccuparti; tu preghi come sai, e come puoi. Soprattutto, c’è qualcuno che ti insegna, lo Spirito Santo; ascolta lui, e va’ in pace!” Questo fatto non è un “detto”, è un’esperienza, che, però, per me è stata un’esperienza fondamentale. E quando sento la pesantezza della preghiera, mi ricordo di quella parola, e di quella capacità di vedere nel cuore; credo che questo sia veramente un dono dello Spirito.

LETTURA DI PAGINE BIBLICHE CON M. MECTILDE DE BAR

12 FEBBRAIO 2001

M. M. CARLA VALLI OSB ap

Introduzione: cenni su M. Mectilde de Bar nella prospettiva della teologia spirituale

Il Monastero San Benedetto in Milano è un monastero benedettino “dell’adorazione perpetua”; questo significa che la nostra osservanza monastica si rifà alla Regola di San Benedetto, ma letta e interpretata alla luce di una riforma, datata oltre mille anni dopo la nascita dell’esperienza monastica secondo la Regola di San Benedetto. Se con San Benedetto siamo nel V-VI secolo nell’Italia Centrale, con Caterina Mectilde de Bar siamo nella Francia nel XVII secolo.

La vita di Caterina Mectilde de Bar attraversa tutto questo secolo, ed è una vita da un certo punto di vista estremamente interessante, attraversata da tutta una serie di contatti con gli “spirituali” del tempo. E’ una vita tutta dedicata al Signore, animata da una ricerca di lui nella solitudine, e il fatto è paradossale, perché la missione di M. Mectilde nella Chiesa è quella di rifondare la vita monastica femminile cenobitica. Ella proveniva dalla Lorena, dove era nata nel 1614. Fonda il suo monastero, da cui trarranno origine molti altri, a Parigi, nel 1653, e lì morirà nel 1698.

Nella conversazione di questa sera e della settimana prossima non ripercorreremo dal punto di vista storico la sua biografia: ne tratterò, quando ne sarà necessario, all’interno del percorso di teologia spirituale che intenderei abbozzare. Sempre con riferimento alla vicenda di lei, cercheremo di capire che cosa ha vissuto e che cosa ci ha lasciato in eredità. Quello che dirò si svolgerà sempre su due binari: uno storico, per dare le coordinate di quello che poi tenterò di illustrare, ed uno teologico, sui contenuti della fede - sua e nostra -, da una parte, e la maniera singolare in cui ella li ha appropriati, dall’altra. L’ipotesi da cui si muove qualsiasi discorso di teologia spirituale è quello per cui la fede è un universo per tutti uguale, sempre, ma che risuona in ciascuna esistenza da punti di vista diversi. Perché il Cristo, che è lo stesso ieri, oggi e sempre, proprio perché è il Vivente, è capace di farsi conoscere da ciascuno con delle sottolineature particolari, che rispondono alla missione che egli ha affidato alla vita di ciascuno. Questo vale per qualsiasi vita cristiana, ma si vede in maniera estremamente netta là dove a un cristiano viene affidata la missione di intraprendere delle opere ad edificazione degli altri o di lasciare degli insegnamenti e di istituire, come nel caso della fondatrice di un monastero, un’eredità che deve rimanere nei secoli.

Questo non vuol dire che ci siano due categorie di cristiani, quelli che valgono di più perché fanno delle opere che rimangono, e quelli che sembrano fare cose di minore importanza perché appartengono al quotidiano della edificazione della città terrestre. In realtà nulla di giusto e buono si realizza nella vita se non con il concorso della grazia di Dio (cfr. Gv 15, 5). L’affermazione secondo cui la fede vissuta si costruisce attorno a dei punti di vista personali e singolari vuole soltanto segnalare come la storia umana sia attraversata non soltanto da quei fatti che s’impongono, perché appaiono come delle ore decisive di ciascuna esistenza; la vita umana autentica, la vita cristiana, si svolge fondandosi su tutta una serie di decisioni solo apparentemente semplici. Esse si giocano nella coscienza di ciascuno, hanno poi un riflesso nelle scelte di vita pratica e permettono la costruzione di un vissuto cristiano che si irradia necessariamente negli incontri che costituiscono la vicenda di ciascuno. L’autenticità di una vita cristiana si misura sull’autenticità dell’incontro con il Signore, della comunione instaurata con lui e con le persone, durante il proprio percorso terreno. Nel caso dei fondatori, questo percorso di comunione con il Signore e di comunione con quei fratelli/sorelle cui ci si riconosce chiamati a vivere insieme, si sedimenta in alcune intuizioni originarie, le quali diventano la *magna carta* di tutti quelli che verranno. L’oggettivo della fede cristiana attraverso quelle intuizioni, che saranno perciò sempre sottoposte a un lavoro di appropriazione da parte di coloro che verranno, diverrà l’assoluto della vita dei nuovi discepoli.

Esse saranno i punti di vista vissuti che permetteranno di conoscere il Vivente, il Signore Gesù, che è all'origine dell'esperienza del fondatore, e che è all'origine di tutte le chiamate di coloro che sui passi del fondatore vorranno conoscere il Signore.

Un punto di riferimento imprescindibile per compiere questo lavoro è quindi la vicenda biografica dai personaggi di cui la teologia spirituale si occupa – nel nostro caso la biografia di Caterina Mectilde de Bar -, ma insieme alle testimonianze che sono lasciate da lui o su di lui. Nel caso di M. Mectilde, abbiamo numerose testimonianze che la riguardano messe per iscritto: alcune sono di suo proprio pugno (centocinquanta lettere autografe), ma per la maggior parte sono costituite da scritti che ci tramandano la sua predicazione alle monache, o in cui sono state copiate per noi, per mano delle sue monache, numerosissime lettere andate perdute negli originali.

1. COME M. MECTILDE LEGGE LA BIBBIA?

L'argomento scelto per questa sera è la maniera di leggere la Bibbia di M. Mectilde de Bar. Leggerò quindi alcuni testi che, per alcune caratteristiche intrinseche, offrono un quadro chiaro su come M. Mectilde si ponesse di fronte al testo biblico. Per ipotesi, essendo M. Mectilde una benedettina, dobbiamo raffigurarcela innamorata e assidua nella lettura della sacra Scrittura. Dobbiamo anche collocarci nel suo secolo, e quindi dobbiamo tener presente anche quali erano le temperie di questo periodo della Controriforma e quali erano di fatto i mezzi a sua disposizione per potere accedere alla Scrittura. D'altra parte è pur vero che il modo suo era quello del percorso della *lectio*: pur nella modalità propria del suo secolo, ella si avvicinava alla Scrittura perché era consapevole che soltanto in quella maniera le era permesso di conoscere il mistero di Cristo, non soltanto al livello di apprendimento dei fatti della storia della salvezza, ma apprendimento di una via che le permettesse di arrivare a conoscere il Padre del Signore nostro Gesù Cristo. Legge la Scrittura vivendo un cammino che non equivale ad infrangere la trascendenza di Dio, ma che si risolve piuttosto nell'accorgersi di un dono di vicinanza e, ancora più, di autocomunicazione di Dio, a lei, nell'assemblea della Chiesa, secondo le modalità di cui tutta la storia della salvezza parla dell'incontro di Dio con l'uomo.

1. 1. M. Mectilde predica la Parola di Dio alle “figlie”.

Per renderci conto dello spessore dei testi che leggerò, dobbiamo immaginarci M. Mectilde che raduna attorno a sé le “sorelle” e parla loro per edificare il comune vissuto di fede. Già questa possibilità obiettiva le doveva apparire come una grazia. Infatti i primi vent'anni della sua vita consacrata sono una vicenda di esodo continuo¹.

Era nata in Lorena, si fa religiosa in Lorena presso le Annunciate, e poi s'inizia il primo esodo, perché per motivo della Guerra dei Trent'anni il suo convento delle Annunciate è messo a ferro e fuoco. Fugge con le consorelle (era già loro superiora), la maggior parte muore durante le peripezie alla ricerca di una sistemazione. Sistemate le cinque rimaste in alcune case del loro Ordine, ella entra in un monastero di Benedettine, a Rambervillers, sempre in Lorena, ma anche questa soluzione non diventa per M. Mectilde una soluzione definitiva, in quanto, pochi mesi dopo la sua professione monastica, l'11 luglio 1640, è costretta per ordine del Vescovo, a partire ancora, guidando un drappello delle più giovani, e ad andare dalla Lorena in Francia, a Parigi, dove le si diceva era possibile trovare aiuto e soccorso. Ci sono di nuovo varie avventure lungo l'esodo: il drappello deve dividersi, poi si può riunire di nuovo, e abbiamo una prima esperienza di vita comune della comunità in una casa posta in periferia della città di Parigi, a Saint-Maur des Fossés. Neppure allora M. Mectilde può rimanere lì con le “sorelle”, perché dal monastero di origine - il legame sussisteva e alimentava la speranza di poter ritornare un giorno in Lorena - riceve l'ordine di riformare un monastero di altre Benedettine, a Caen, in Normandia.

I tre anni che passa nel monastero di Normandia sono importanti. Circa il tema della nostra indagine in quel contesto troviamo il primo esempio di come M. Mectilde sapesse usare le sue doti naturali e

¹ Cfr. ENRICO MAGNANI, *Nel solco dei patriarchi*, «Deus Absconditus» (1997), n. 4, 43-52.

spirituali per animare, con la ricchezza della parola di Dio, la vita di quelle sorelle, che voleva riportare all'osservanza primitiva della Regola di San Benedetto. Abbiamo una testimonianza² da cui ricaviamo elementi per definire quella che poteva essere l'attività di predicazione di una madre priora all'interno del suo monastero. C'erano innanzitutto dei momenti di incontro denominati "la lettura". Comprendiamo come l'approccio al testo scritto non era facile come per noi oggi, sia a causa dell'analfabetismo di alcune sorelle, le converse, sia a motivo della mancanza di testi stampati che si potessero mettere a disposizione. Più profondamente però il momento della "Lettura" voleva essere il momento in cui la madre priora, dispensando quei contenuti che aveva appropriato nella sua *lectio*, si preoccupava di creare l'universo spirituale comune per permettere il cammino del gruppo, offrendo un momento di ascolto di una pagina scritta o di una conferenza dalla sua viva voce. Poteva anche scegliere di non leggere materialmente, ma piuttosto di annunciare lei la parola di Dio. E quest'uso diventa un momento regolare nella vita della comunità. Il momento della riunione della comunità, riunione animata da M. Mectilde, diventa infatti particolarmente importante nei giorni di festa e nei giorni di comunione eucaristica: in quei giorni la Madre si dedicava a commentare il Vangelo della Messa del giorno.

Era donna dalla capacità comunicativa spiccata, consapevole della necessità della formazione e capace di darla.

L'attività della predicazione era un caposaldo dell'attività di "riforma cattolica" del periodo, in quanto tutto il secolo è animato da predicatori che impressionati dall'ignoranza religiosa dei battezzati, si davano da fare per animare il contesto ecclesiale di missione popolare, perché i battezzati potessero riscoprire la ricchezza del loro battesimo. Anche nei conventi di M. Mectilde de Bar l'attività formativa permanente avviene, solitamente dopo il Vespro del giovedì (giorno solennizzato dalla esposizione del Santissimo Sacramento) attraverso la predicazione dei sacerdoti, predicazione rivolta alle monache, che vi partecipavano comunitariamente e alle persone che frequentavano il monastero³; ma avviene anche attraverso le esortazioni o conferenze alle monache tenute dalla Madre. M. Mectilde aveva un dono particolare di predicazione: si dice⁴ che non c'era nessuno che non trovasse soddisfazione a vederla e ad ascoltarla, perché parlava con un discernimento, una proprietà che suscitava ammirazione, mentre sembrava incapace e fuori dal suo centro, quando bisognava trattare di affari temporali o di cose indifferenti. Diventava loquace, inesauribile, quando l'argomento era l'illustrare temi spirituali, relativi alla virtù, alla perfezione o riguardanti le verità delle fedi. Questo fa sì che nelle comunità di M. Mectilde, a partire dal primo esperimento di riforma monastica degli anni 1647-50, si conoscano anche delle riunioni informali, che si aggiungono alle conferenze formative vere e proprie, riunioni informali da tutte desiderate per la capacità singolare di trasmettere la fede che aveva la Madre. Esse occupano lo spazio che l'orario della giornata riservava alle ricreazioni della comunità, che diventano particolarmente importanti perché sono il momento in cui le "figlie", mai sazie di sentire la Madre parlare di Dio in una maniera più libera, le pongono domande, e per l'ennesima volta si fanno ripetere senza mai annoiarsi quello che ella aveva da dire sulla sua conoscenza del Signore.

Le tracce di questa sua predicazione ci sono giunte in numerosi scritti catalogati come *entretiens familiers* ma evidentemente anche nelle trascrizioni tachigrafiche o riassunte delle conferenze vere e proprie che le monache, a priori, si preoccupavano di raccogliere per iscritto durante l'ascolto. Da questi testi possiamo ricavare sia l'amore per la conoscenza della Scrittura della Madre sia la sua capacità interpretativa, che era, allo stesso tempo, tradizionale e coerente con la sua propria intuizione carismatica. Entrambi questi fattori denotano in M. Mectilde un dono singolare.

² Cfr. VÉRONIQUE ANDRAL, *Itinerario spirituale di madre Mectilde del Santissimo Sacramento* in VÉRONIQUE ANDRAL, *Catherine Mectilde de Bar. I. Un carisma nella tradizione ecclesiale e monastica*, Roma, Città Nuova, 1988, 31-188, qui 68-71.

³ Cfr. G. GUERVILLE, *Catherine Mectilde de Bar. II. Uno stile*, 61. Laiche «devote» conoscevano la Madre e la frequentavano per fare tesoro della sua istruzione spirituale e/o di quanto ruotava attorno alla Comunità.

⁴ Cfr. FRANÇOIS GIRY, *La Vie de la Venerable Mère Catherine Mectilde du Saint Sacrement*, estratto da *La Vie des Saints dont on fait l'Office dans le cours de l'année et de plusieurs Autres dont la mémoire est célèbre parmi les fideles*, Paris, 3 edizione, 1719, pp. 1-56, qui pp. 36-37.

1. 2. Quale edizione della Bibbia leggeva M. Mectilde?

Siamo nel tempo della Controriforma, in cui l'accesso alla Bibbia era regolato da norme rigide.

“A causa della controversia con i protestanti, il Concilio di Trento aveva dovuto promulgare delle leggi restrittive circa la lettura della Bibbia per i semplici fedeli. Quindi, per una benedettina zelante esisteva una reale difficoltà, un conflitto di doveri, che sarà l'oggetto del nostro studio nelle pagine seguenti. In Francia, i decreti del Concilio di Trento e le regole dell'Indice furono ricevute verso la fine del XVI secolo attraverso diversi concili regionali, poi dall'Assemblea del Clero del 1615. I parlamenti però rifiutarono di ratificarli. Alcuni quindi trassero pretesto da questo stato di cose per non osservarli. Nondimeno, la legge ecclesiastica fu applicata dai cattolici in tutto il suo rigore e solo quelli che ne avevano ottenuto l'autorizzazione dal vescovo si dedicavano alla lettura della Bibbia. Sembra che tale rigore sia stato addolcito soltanto dopo la revocazione dell'Editto di Nantes (1685). Tuttavia, il problema della lettura della Bibbia in lingua volgare da parte di semplici credenti - fra i quali bisogna contare le religiose - suscitò nel XVII secolo diverse prese di posizione e discussioni, di cui restano alcune testimonianze. Nell'ambiente che circonda Catherine de Bar si ha l'autorizzazione di leggere la Bibbia e si legge”⁵.

L'Indice regolava l'uso delle versioni in lingua volgare. Si poteva leggere la Bibbia ma soltanto in certe traduzioni approvate, nel caso che ci interessa, in lingua francese; queste traduzioni diventavano lo strumento attraverso cui avveniva l'iniziazione biblica. Di solito erano corredate da un'introduzione che spiegava anche la maniera di interpretare i testi biblici, in maniera corretta: con l'interpretazione allegorica, che è interpretazione tradizionale della Chiesa, per cui nell'Antico Testamento si vede la profezia dei fatti narrati poi nel Nuovo, e si invita anche a trovare in esso le spiegazioni delle vicende successive della Chiesa.

Tali bibbie formavano l'unico canale attraverso cui, in un monastero femminile, si poteva formarsi una cultura biblica: infatti, mentre nei monasteri maschili, seguendo dei consigli che erano anch'essi una conseguenza del Concilio di Trento⁶, ci si preoccupava di preparare dei “lettori in sacra teologia”, cioè degli abili maestri che conoscessero anche l'ebraico, per poter confrontare il testo biblico della Volgata con gli originali, nei monasteri femminili, si aveva, nei casi più fortunati, accesso soltanto al frutto di questo studio, condensato nell'introduzione all'edizione della Bibbia disponibile.

Le edizioni disponibili nei conventi di M. Mectilde, di cui ci è giunta notizia, sono essenzialmente tre. C'era la cosiddetta “Bibbia di Lovanio”, un'edizione fedele alla Volgata di Girolamo, la più antica traduzione in francese, fatta nel 1550.

⁵ GENOVEFA GUERVILLE, *Catherine Mectilde de Bar. II. Uno stile di 'lectio divina' nel sec. XVII*, Roma, Città Nuova, 1989, 54-55.

⁶ “Nella V sessione [del concilio di Trento] i Padri promulgarono il decreto concernente l'insegnamento della sacra Scrittura: esso è affidato, sotto il controllo degli Ordinari, ai lettori in teologia nelle scuole di grammatica presso le cattedrali e ad “abili maestri” nei monasteri di monaci e nei conventi, mentre al popolo deve essere predicata nelle chiese parrocchiali. Inoltre, poiché in seguito alla controversia con i protestanti la Chiesa vede un pericolo nella lettura indiscriminata della Bibbia per le persone impreparate, nel marzo 1654, sotto il papa Pio IV, viene promulgato un “indice dei libri proibiti...”. Esso regola l'uso delle versioni in lingua volgare e prescrive **il permesso del vescovo per gli uomini pii e dotti, determinando invece la modalità di lettura per i semplici fedeli**; il vescovo o l'inquisitore ne dovranno fornire il permesso scritto, dopo aver sentito il parere del parroco e del confessore; **i religiosi poi non potranno leggerli senza il permesso dei superiori**. Chi vi contravenisse non può ricevere l'assoluzione che dal vescovo” (G. GUERVILLE, *Catherine Mectilde de Bar. II. Uno stile*, 35 – il grassetto è nostro).

“Il Concilio di Trento non aveva assolutamente limitato la lettura della Bibbia nei monasteri maschili. Al contrario, anzi, con una Bolla del 31 luglio 1610, Paolo V ordinò che in ogni Ordine religioso (maschile) vi fossero dei professori di ebraico, di greco, di latino e, nei più importanti, di arabo. I religiosi potevano dunque dedicarsi non solo all'esegesi monastica, ma anche all'esegesi dotta. E' inutile dire che non era lo stesso nei monasteri femminili” (*ib.*, 44).

C'era la traduzione approntata da padre Amelote, oratoriano, che venne alla luce a Parigi tra il 1666 e il 1670. L'opera gli era stata ordinata dall'Assemblea generale del Clero nel 1655/56. Essa conobbe un gran successo. Il Re la fece distribuire a tutti i protestanti che ritornavano alla Chiesa. C'era poi la Bibbia di Lemaistre de Sacy, la cosiddetta "Bibbia di Port-Royal", che rendeva il testo della Vulgata in un francese più aderente alla lingua parlata. Dapprima fu pubblicato il Nuovo Testamento, terminato nel 1666, ad Amsterdam, perché i dottori della Sorbona avevano rifiutato la loro autorizzazione. Quindi Lemaistre de Sacy, che nel frattempo era stato arrestato e messo nella Bastiglia, durante la sua prigionia tradusse l'Antico Testamento. Poiché non sapeva l'ebraico, lo tradusse dalla Volgata latina. L'opera poté uscire tra il 1672 e il 1696. Anch'essa ebbe molto successo ed ebbe parecchie riedizioni fino al XIX secolo. Tuttavia, dom Calmet, nel 1738, ha espresso su questa Bibbia il seguente giudizio: «La Bibbia di Sacy deve essere letta con precauzione: l'autore, legato al partito di Giansenio, lascia talvolta intravedere la sua dottrina, interpretando a modo suo i passi della Sacra Scrittura che possono avere qualche rapporto con essa»⁷.

La "Bibbia di Lovanio"⁸ era una edizione della Bibbia che insisteva sui criteri da usare nella lettura, e che guidava nella lettura stessa delle pagine sacre. Riportava non soltanto una tabella dei passi

⁷ Cfr G.GUERVILLE, *Catherine Mectilde de Bar. II. Uno stile*, 52.

⁸ Due copie sono oggi conservate nel monastero di Bayeux, di provenienza diversa. Cfr. G.GUERVILLE, *Catherine Mectilde de Bar. II. Uno stile*, 46-50:

«1) Copia del monastero di Nancy: edita a Lione da Etienne Michel nel 1582. E' fedele alla Volgata. Comprende una esortazione di tre pagine che contiene il «compendio di tutto quello che c'insegna la Sacra Scrittura dell'Antico e del Nuovo Testamento». «I nomi dei libri contenuti nella Bibbia, con le pagine ove cominciano e il numero dei capitoli» sono preceduti da una «Lettera di san Girolamo a Paolino prete, riguardante i libri della Sacra Bibbia».

Alla fine del volume, dopo l'Apocalisse, si trova «l'elenco dei Vangeli e delle Epistole che si leggono nelle domeniche e nelle feste dell'anno».

2) Copia del monastero di Toul: è una edizione fatta a Parigi nel 1639. Dalla Prefazione:

il Concilio di Trento ha dichiarato autentica la Volgata, dato che un gran numero di Bibbie sono state «licenziosamente alterate per confermare le eresie di questo tempo». Questa diversità di traduzioni porta la confusione nella Chiesa di Dio. Come ai tempi di san Girolamo, si trovano «nella nostra epoca» quasi altrettante versioni quanti sono i libri rilegati: ognuno vi aggiunge e toglie a volontà. Ma la Volgata dev'essere preferita a tutte le altre edizioni, perché i libri che la compongono sono stati adottati sia da san Girolamo, sia dalla Vetus latina... **il lettore cristiano è pregato di ricevere in questa Bibbia francese di Lovanio «l'antica e volgare edizione della Sacra Scrittura, corretta con tutta la diligenza possibile».** Nonostante tutte queste sollecitudini, può darsi che per «l'umana debolezza» essa non sia più corretta di quelle che sono apparse finora. Tuttavia, si sono confrontati i manoscritti e gli originali ebraici e greci, oltre ai commentari degli antichi Padri... Il compito della commissione che si è riunita a Roma non era di dare una nuova edizione della Volgata o di correggere san Girolamo, ma di riportarla alla sua primitiva integrità purgandola degli errori e correzioni inesatte che il tempo aveva potuto aggiungervi. **Si tratta dunque, come si vede, per l'esegesi cattolica ufficiale, di difendere l'autorità di Girolamo appoggiandosi sui Padri e sui migliori autori del Medioevo.**

Se i libri di questa Bibbia non sono preceduti da una prefazione, sono però **introdotti da un «argomento»**. Eccone, per esempio, due. Anzitutto quello del Cantico dei Cantici: «Discorsi o conversazioni mistiche d'amore spirituale tra Gesù Cristo e la sua Chiesa. I nemici domestici perseguitano la Chiesa». E quello di Isaia: «Gesù Cristo nascerà dalla stirpe di Jesse. Le virtù di lui e il suo regno. La vocazione dei gentili attraverso la predicazione degli Apostoli»⁵⁶

Si vede bene che, come nel Medioevo, Cristo è al centro delle Scritture. **L'allegoria è sempre in corso** e l'Antico Testamento è considerato non soltanto come la profezia del Nuovo, ma anche come quella del tempo della Chiesa, perché il Cantico dei Cantici annuncia le difficoltà causate dai protestanti. Questo ruolo profetico dell'Antico Testamento è del resto confermato da due tavole poste alla fine del volume. La prima ha per titolo «Tavola delle testimonianze allegate parola per parola dall'Antico Testamento al Nuovo da Gesù Cristo e dai suoi Apostoli, affinché i lettori vedano chiaramente che il Nuovo Testamento mostra le premesse dell'Antico». La seconda tavola è intitolata: «Altra tavola di testimonianze che non sono allegate parola per parola dall'Antico Testamento, che serve allo stesso scopo della precedente».

Queste due tavole sono seguite da una «Tavola dei Vangeli e delle Lettere che si leggono in Chiesa le domeniche e le feste dell'anno secondo l'uso del Messale corretto dal Concilio di Trento»; e infine da una Tavola «molto ampia, dotta e cattolica sull'Antico e il Nuovo Testamento, tradotta dal latino dal signor maestro Jean Harlemius, dottore in teologia della Compagnia di Gesù a Lovanio». In questa **tavola si trovano, classificati in ordine alfabetico, dei termini che si applicano a certi aspetti della vita cristiana.** Essi sono seguiti dall'indicazione dei luoghi della Scrittura che li

usati nella liturgia, invitando praticamente a ritornare al testo dopo la celebrazione liturgica, ma era corredata anche da una tavola con classificazione in ordine alfabetico dei termini che si applicano alla vita cristiana: si suggeriva così non tanto di fare una lettura corsiva della Bibbia, quanto piuttosto di usarla come un prontuario, a cui ricorrere per meditare quei passi in cui erano spiegati i concetti della vita spirituale: il concetto di “abnegazione”, di “rassegnazione di sé”, oppure di “adorazione”, di “umiltà”, di “matrimonio spirituale tra Dio e l’anima”. C’era in quell’epoca l’abitudine di accedere alla Bibbia come a ciò che giustificava il cammino cristiano, visto *a priori* come una messa in pratica delle virtù, di cui ampiamente si trattava nella catechesi. In un tempo in cui la celebrazione eucaristica si svolgeva in latino, l’accesso alla Parola di Dio doveva compiersi attraverso la predicazione. Il riferimento alla parola di Dio era mediato dalla resa in lingua volgare da parte del predicatore di quanto nella liturgia era stato letto non soltanto, e dall’utilizzo della Parola a sostegno e conferma di un progetto di vita cristiana organizzato secondo lo schema dei vizi e delle virtù, argomento di cui i predicatori trattavano tutte le volte che parlavano al popolo. Si faceva cioè intravedere un cammino cristiano che trovava i suoi punti fissi in certe nozioni di vita spirituale

1. 3. Le conferenze e le lettere di M. Mectilde sui vangeli delle domeniche per annum

Se esaminiamo le conferenze tenute da M. Mectilde tramandateci troviamo in esse anche questa ottica sulla vita spirituale che possiamo sentire lontana dalla nostra mentalità e dalla nostra maniera di porci domande sulla fede e sulla vita di fede. Però all’interno del *dossier* che rende disponibile per una comoda lettura le duecentosessantacinque conferenze della Madre⁹ c’è una sezione che risulta prettamente biblica. Non nel senso che troviamo in esse una lettura corsiva di un libro biblico: ho già ricordato che, con le sue tabelle introduttive, la Bibbia di Lovanio invitava a riprendere i testi proposti nella Messa. M. Mectilde non ci ha lasciato nessun commentario, non dedicandosi *ex professo* all’esegesi “dotta”, ma predicava offrendo solida dottrina spirituale alla comunità. A queste conferenze mi dedico ora (pur sapendo di fare una scelta parziale nell’universo degli stessi documenti). Calandomi nella maniera in cui la Madre faceva la sua esegesi, raccolgo dai testi – sono commenti ai Vangeli, che incontriamo ancora oggi nel nostro *cursus* liturgico - dei temi che si collegano profondamente con l’insieme della sua esperienza cristiana e del messaggio che ci ha lasciato. Dobbiamo quindi immaginarci la Madre che, segnata da tante esperienze di una vita vissuta tutta nella fede, negli incontri con le sue consorelle predica il vangelo con la capacità propria del testimone di risvegliare in esse la freschezza della chiamata originaria nella chiamata alla fede che il Signore quotidianamente rinnova.

Per questa via si possono ancora oggi leggere le sue conferenze e ritrovarvi una sorprendente attualità.

2. ESEMPI DI PASSI EVANGELICI COMMENTATI DA M. MECTILDE

(tr. ital. dalla Bibbia CEI, in grassetto le espressioni su cui M. Mectilde si sofferma)

illustrano. Vi si può leggere, per esempio, ciò che concerne l’abnegazione o rassegnaione di sé, l’abnegazione di tutte le cose, l’adorazione, l’umiltà, il matrimonio spirituale tra Dio e l’anima, ecc.

Infine il volume si chiude con una «Interpretazione dei nomi propri ebraici, caldei, greci e latini che si trovano nella santa Bibbia» (grassetto nostro).

⁹ Si tratta di un dattiloscritto curato dal monastero delle Benedettine dell’Adorazione perpetua di Bayeux (F) nel 1986. Da esso sono state tolte le venticinque conferenze pubblicate e commentate in G.GUERVILLE, *Catherine Mectilde de Bar. II. Uno stile*, 123- 259, come pure le quarantasei conferenze edite, ugualmente con commento, in CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Anno Liturgico*, Milano, Glossa, 1997. Una traduzione pressoché integrale del dossier si trova nel volume CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Capitoli e Conferenze. La vita religiosa. Il ciclo liturgico*, Benedettine dell’Adorazione perpetua - Monastero SS. Annunziata, Alatri (FR – largo I. Danti 2), 1998.

Mt 6, 24-33 (= Vangelo della 14 dom. *post Pentecosten*, tratto dal “Discorso della Montagna”)

Dio e il denaro

24Nessuno può servire a due padroni: o odierà l'uno e amerà l'altro, o preferirà l'uno e disprezzerà l'altro: non potete servire a Dio e a mammona.

Abbandonarsi alla Provvidenza

25Perciò vi dico: per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berrete, e neanche per il vostro corpo, di quello che indosserete; la vita forse non vale più del cibo e il corpo più del vestito? **26**Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, né mietono, né ammassano nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre. Non contate voi forse più di loro? **27**E chi di voi, per quanto si dia da fare, può aggiungere un'ora sola alla sua vita? **28**E perché vi affannate per il vestito? Osservate come crescono i gigli del campo: non lavorano e non filano. **29**Eppure io vi dico che neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro. **30**Ora se Dio veste così l'erba del campo, che oggi c'è e domani verrà gettata nel forno, non farà assai più per voi, gente di poca fede? **31**Non affannatevi dunque dicendo: Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo? **32**Di tutte queste cose si preoccupano i pagani; il Padre vostro celeste infatti sa che ne avete bisogno. **33****Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta.**

Questo brano si conclude con un'esortazione a “*cercare prima di tutto il Regno di Dio*”, perché, se facciamo così, tutto quello di cui abbiamo bisogno nella nostra vita ci sarà dato in aggiunta. Ora, la comunità riunita attorno a M. Mectilde per un momento di ascolto che fungesse da preparazione alla Messa in cui si leggeva questo brano, sente rivolgersi dalla Madre un'esortazione imperniata sull'ultimo versetto: “*Cercate prima di tutto il Regno di Dio*”.

“*Cos' è quell' «innanzitutto» di cui parla nostro Signore? “Cercate innanzitutto il Regno dei cieli”, e qual è il regno che ci dice di cercare prima di ogni cosa?*”

Questo Regno di Dio è Gesù Cristo, suo Figlio, che costituisce il suo tesoro, la sua ricchezza, la sua felicità. Questo è il Regno che dobbiamo cercare. È uno degli esiti della ricerca contemporanea quello di dire che il Regno di Dio è Gesù Cristo! Il testo prosegue:

Ma dov'è questo Regno di Dio? In noi stesse, intendo dire nel profondo intimo - il testo originale recita: “l'intime du fond” – “l'intimo del fondo”, e vuol dire nella zona più profonda della coscienza della persona - “nel profondo intimo nel quale realmente Dio risiede. Dobbiamo dunque entrare lì dentro, se vogliamo trovare quel Regno che è Dio, e lì rimanere in quiete e in silenzio in adorazione, per dargli il potere assoluto su di noi. Dipende infatti dalla nostra fedeltà il farlo regnare in noi da sovrano.

Ma che cosa vuol dire: “per primo”, cercate “innanzitutto”? Significa che bisogna cercarlo prima e al di sopra di tutte le cose, come primo e fondamentale nostro obbligo, in ogni giorno della nostra vita. E siccome il nostro risveglio mattutino è una risurrezione, come il sonno è come una specie di morte, dobbiamo fin dal primo istante cercare subito questo regno. Dobbiamo cercare Dio prima che il nostro spirito venga invaso da pensieri sulle cose da fare, e si riempie di creature e di distrazioni varie.

San Paolo dice che ogni giorno dobbiamo camminare “in novitate vitae”, in novità di vita, perché ogni giorno ci viene dato per cercare e possedere quel regno, che è una nuova vita che troviamo in Dio, vita che ci possiede e che noi possediamo condividendola con le altre creature. Ecco il significato di quell' “innanzitutto”, “per primo”: non che non lo si debba cercare in ogni istante della giornata od in ogni occupazione; ma il tempo più propizio per trovare “il regno” è quello del nostro risveglio, prima di darsi ad altre occupazioni.

E “tutte le altre cose vi saranno date” significa che, nella ricerca e nel possesso di quel regno, ci saranno donate tutte le virtù: l'umiltà, la pazienza, la dolcezza, la carità, la pace, ecc. Questa promessa si estende anche a tutte le nostre esteriori necessità, alle quali Dio viene incontro con una Provvidenza adorabile quando, da parte nostra, noi cerchiamo prima di tutto il regno di Dio che è Gesù Cristo.

L'anima che ha trovato quel regno vive come in un'orazione perpetua. La preghiera vocale ha un inizio e un termine, ma l'orazione mentale dev'essere senza interruzione, cioè il nostro cuore e l'anima nostra devono continuamente occuparsi di Dio e da Dio stesso [essere] posseduti"¹⁰.

È evidente che una predica siffatta si colloca nell'ambiente monastico, dove il problema è di tenere viva una preghiera che esprima la fede e dia senso all'osservanza del silenzio. Il silenzio nel monachesimo ha un senso disciplinare, certo, ma soprattutto ha un'importanza qualitativa in quanto permette la ruminazione della Parola o lo slancio del desiderio verso Dio, è la risposta alla Parola udita e interiorizzata, il dialogo con Dio. Però quello che colpisce in questa esortazione è il fatto che *"il Regno di Dio è Gesù Cristo, suo Figlio"*; l'affermazione non solo è molto chiara, ma ogni altra considerazione da questo centro è fatta discendere. Tanto è vero che nel passaggio dell'omelia, là dove commenta il seguito del versetto: *"...tutte le altre cose vi saranno date"* aggiunge, come abbiamo letto: *"Questo versetto significa che nella ricerca e nel possesso di quel Regno – e quindi di Gesù Cristo – ci saranno donate tutte le virtù: l'umiltà, la pazienza, la dolcezza, la carità e la pace. Questa promessa si estende a tutte le nostre esteriori necessità, alle quali Dio viene incontro con una provvidenza adorabile da parte nostra, se noi cerchiamo prima di tutto il Regno di Dio"*. La Madre chiede la ricerca delle virtù ma intuisce che vada catalizzata intorno alla persona di Cristo. Gesù Cristo è quindi per lei davvero il Vivente, e Colui che vedeva quale significato reale ed ultimo di qualsiasi pagina evangelica.

Mt 13, 31-35 (= Vangelo per la 6 dom *post Epiphaniam*¹¹; è tratto dal discorso in parabole)

Parabola del grano di senapa

31Un'altra parabola espose loro: «Il regno dei cieli si può paragonare a **un granellino di senapa, che un uomo prende e semina nel suo campo.** **32**Esso è il più piccolo di tutti i semi ma, una volta cresciuto, è più grande degli altri legumi e diventa un albero, tanto che vengono gli uccelli del cielo e si annidano fra i suoi rami».

Parabola del lievito

33Un'altra parabola disse loro: «Il regno dei cieli si può paragonare al **lievito, che una donna ha preso e impastato con tre misure di farina** perché tutta si fermenti».

Le folle ascoltano solo parabole

34Tutte queste cose Gesù disse alla folla in parabole e non parlava ad essa se non in parabole, **35**perché si adempisse ciò che era stato detto dal profeta:

Aprirò la mia bocca in parabole,
proclamerò cose nascoste fin dalla fondazione del mondo.

Un altro giorno, ancora, commentando le parabole del Regno del granellino di senape e del lievito messo in una massa di farina, la Madre ci mette davanti la sua contemplazione ardente di Gesù nella Passione:

"Il Regno di Dio è Gesù Cristo, che il gran padre di famiglia ha seminato sulla terra, come un granellino di senape. Mirabile mistero questo, di un Dio paragonato a un chicco di senape! Sì, sorelle, nostro Signore si è annientato e si è fatto apparentemente molto piccolo, benché sia in realtà un albero gigante, sul quale gli uccelli del cielo costruiscono il loro nido: le belle anime, purificate e non più legate a se medesime e alle creature" [là fanno la loro dimora]. [...]

¹⁰ CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Capitoli e Conferenze*, 421-422. Nel dossier di Bayeux [=CC] è il testo segnato CC 123.

¹¹ Il dossier di Bayeux erroneamente indica la 6 dom. dopo Pasqua. E' da ricordare che nell'uso liturgico fino alla riforma del Vaticano II, i vangeli non utilizzati nelle domeniche *post Epiphaniam* a motivo della Septuagesima ecc., venivano letti alla fine dell'anno liturgico. Questo spiega perché un altro testo della Madre (cfr. CC 131) che fa riferimento a questo vangelo del giorno, sia datato: «ottobre 1662».

Il chicco di senape “non ha virtù e forza se non è pestato nel mortaio; così Gesù ha dato la maggiore gloria al Padre suo quando è stato spezzato e stritolato nelle sofferenze della sua santa Passione. L’anima, da parte sua, non può essere accettata che spezzando le sue passioni, inclinazioni e amore proprio, e non ha sapore per lui se non sotto la mola delle afflizioni e delle tentazioni. Felici pene, sorelle care! Chi ne ha penetrato il valore, lo preferisce ad ogni altro dono di Dio. Il grano di senape è poi il simbolo della fede che ci viene infusa nel battesimo. Un granellino, questa fede, nuda e pura, che innalza i suoi rami fino all’altissimo Dio: quale tesoro! Ma è rara la fede, non vi è più fede. Ci troviamo nel regno dei sensi, mentre dovremmo essere in quello della fede; ma si vuol sempre vedere, gustare, ragionare! Ah, sorelle mie, rimaniamo nella nuda fede, che ci fa crescere in Dio, ci conserva in pace, pur in mezzo alla tempesta di mille contraddizioni. Quanto è raro trovare un’anima che viva di fede! Non se ne vede una che non si lamenti. Datemene una che, pur sentendosi respinta da Dio, dalle creature, da se stessa, mi possa dire, che in tutto questo si trova perfettamente contenta di tutte le disposizioni di Dio su di lei. Dove la troveremo mai? È un tesoro”¹².

Questa interpretazione della parabola è allo stesso tempo avvincente e segnata da un contesto spirituale in cui – immagino - noi non ci ritroviamo più. Per esempio, l’uso del pestare la senape nel mortaio suggerisce l’ “annuncio” di quello che dobbiamo operare noi: spezzare le nostre passioni, inclinazioni, il nostro amor proprio. Intuiamo che ci sia del vero in questo discorso, però, non solo non è più un argomento che noi sentiamo nell’omiletica a cui siamo avvezzi, ma neanche è più un argomento che siamo soliti accettare quando ci venga annunciato in questa maniera, senza nessuna specificazione, senza nessuna precisazione, senza nessuna motivazione. D’altra parte, è pur vero che quando ella paragona il grano di senape alla fede ed esorta a vivere di fede, noi percepiamo lì un messaggio di cui intuiamo la portata fondamentale ed imprescindibile: al di fuori della fede perdiamo il senso del nostro essere cristiani, del nostro celebrare l’ Eucaristia, del nostro sforzo di appropriarci del Vangelo e di ritrovare secondo la logica evangelica, oltre le rinunce evangeliche, la nostra vita. E così pure ci colpisce anche in M. Mectilde la capacità di sintesi , di visione unitaria della fede, per cui nell’annuncio del Regno di Dio sente risuonare l’annuncio del mistero di Cristo, mistero di salvezza per noi, per cui è Gesù Cristo la liberazione dal peccato e la vita nuova, secondo quanto dice Paolo: “Se Gesù Cristo non fosse risorto, noi saremmo ancora nei nostri peccati”(cfr. I Cor 15,17).

Come può la Madre offrirci una simile interpretazione del testo evangelico, che è legata ma va oltre il suo contesto teologico-spirituale e gli strumenti che le erano dati, per cui ha vivificato le sue spiegazioni con delle intuizioni che vanno al di là del secolo XVII e pongono ancora oggi a noi delle domande e degli stimoli di riflessione che non si possono mettere tra parentesi? Era capace di questa apertura perché l’interpretazione della Parola di Dio che offriva era un tutt’uno con la sua esperienza di fede, in cui era gratificata dal dono, a cui anche si disponeva, della “consolazione della mente” (se ci esprimiamo in linguaggio ignaziano). Spiegandolo con riferimento alla potenza intrinseca della Parola di Dio, possiamo dire che la sua interpretazione della Parola è condotta secondo quell’itinerario della *lectio* che non contrappone l’esegesi scientifica con l’esegesi spirituale, ma piuttosto fa vedere come tutti gli strumenti dello studio e della ricerca, e quindi l’esegesi scientifica, servono a mettere in luce la verità del testo biblico. Verità che non è racchiusa in un’affermazione concettuale, ma è piuttosto quella stessa affermazione concettuale in quanto coinvolge il lettore, per cui quello stesso testo biblico è stato esplicitato all’interno alla comunità di fede e nella comunità di fede è continuamente riproposto come capace di dare forma ad un’esistenza compiuta nel Signore. La verità di un testo biblico è il senso non della lettera biblica scritta, ma il senso di quella lettera biblica che procede dalla fede viva, la quale è all’origine stessa della formulazione del testo biblico, da quella stessa fede viva che ha raccolto in sé la parola vivente del Signore, che ha consegnato se stesso come verità di vita ai suoi discepoli, perché vita ci sia nel

¹² CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Capitoli e Conferenze*, 430. Nel dossier di Bayeux [=CC] è il testo segnato CC 132.

mondo. Questa verità del testo biblico è quella che va rintracciata nel percorso della *lectio*, che allora non termina soltanto alla verità di una lettera scritta, ma che termina alla verità di quel messaggio in quanto appropriato dall'atto di fede del credente.

C'è un testo che mi sembra si presti per illustrare con efficacia tutto questo e permetterci di entrare nell'universo dell'esperienza di fede di Madre Mectilde: fu pronunciato a proposito del racconto del miracolo della risurrezione del figlio della vedova di Nain, un racconto di miracolo che appartiene soltanto al Vangelo di Luca, cap. 7, 11-17. Si leggeva (finendo al v. 16) la 15 dom. *post Pentecosten* (oggi la 10 dom. Tempo Ordinario ANNO C):

Risurrezione del figlio della vedova di Nain

11In seguito si recò in una città chiamata Nain e facevano la strada con lui i discepoli e grande folla. **12**Quando fu vicino alla porta della città, ecco che veniva portato al sepolcro un morto, figlio unico di madre vedova; e molta gente della città era con lei. **13**Vedendola, il Signore ne ebbe compassione e le disse: «Non piangere!». **14**E accostatosi toccò la bara, mentre i portatori si fermarono. Poi disse: «Giovinetto, dico a te, alzati!». **15**Il morto si levò a sedere e incominciò a parlare. Ed egli lo diede alla madre. **16**Tutti furono presi da timore e glorificavano Dio dicendo: «Un grande profeta è sorto tra noi e Dio ha visitato il suo popolo». **17**La fama di questi fatti si diffuse in tutta la Giudea e per tutta la regione.

In questo testo compare il termine “Signore” : il termine “Signore” è il termine che i cristiani hanno attribuito a Gesù di Nazaret proprio quando l'hanno riconosciuto come Signore della vita e della morte. Il fatto del miracolo della risurrezione del figlio della vedova di Nain è tramandato a noi in questo brano, perché c'era una comunità di credenti che al suo interno annunciava che il Signore Gesù è vivo, che egli è il Signore, il padrone, della vita e della morte, e affidandosi a lui, si conosce la vita che vince la morte. In questa esperienza di fede, che faceva sì che la comunità in cui vive l'evangelista Luca riconosce che Gesù di Nazaret è il Signore, viene raccontato questo episodio del Gesù storico, in cui si narra l'evento del miracolo, arrivando anche al livello per cui, non soltanto se ne parla verbalmente nel contesto della riunione dei cristiani, ma questa stessa narrazione relativa a ciò che cosa aveva fatto Gesù di Nazaret, il Signore degli uomini, viene messa per scritto nella compilazione del Vangelo. E di Gesù si scrive specificando che è il Signore.

Nella comunità dei credenti attorno a Luca, o a cui arriva il “suo” vangelo, tutte le volte che si legge questo brevissimo racconto, si ricorda che cosa ha fatto Gesù storico, ma nello stesso tempo si continua ad annunciare che Gesù di Nazaret è il Signore della vita e della morte, e quindi si annuncia qualcosa che va al di là dell'evento singolo che ha riguardato un certo figlio unico di madre vedova quel giorno in Palestina, a Nain: si annuncia qualcosa che illumina la vita di qualsiasi uomo sulla terra - non per niente questo evento è inserito nell'opera di Luca, là dove il racconto evangelico è preoccupato di essere un annuncio per i pagani della terza generazione, e vuole mettere in luce che la rivelazione di Dio nel mondo è una rivelazione di misericordia: Dio prende l'iniziativa, viene nel mondo nel suo Figlio, e gratuitamente si avvicina agli uomini per salvarli e offrire loro la salvezza. Ed essa riguarda anche quell'esperienza in cui gli uomini sicuramente devono confessare il loro fallimento perché l'uomo non è capace di superare da solo il baratro della morte. Ma dove c'è la rivelazione di Dio in Cristo si supera anche la morte, per la presenza di Gesù Cristo, nella risurrezione.

Ora, questa esperienza di fede - che è all'origine del raccontare ad opera di Luca la risurrezione del figlio della vedova operata dal Signore -, nella sua densità qualitativa, è quella che è anche, sempre, disponibile per tutti i credenti nella storia, in qualsiasi secolo. Ogni credente, ciascuno di noi, di fronte allo stacco della morte non è abbandonato ma la Parola evangelica continua ad annunciargli

che la morte viene superata per la potenza misericordiosa della vicinanza a noi del Signore Gesù. Ciascuno di noi, in quanto ha una fede viva, riesce a ripetere questa professione di fede come qualcosa con cui si affida a Qualcuno, di cui ha anche un'incipiente esperienza in tutte quelle specie di "morti" che incontra vivendo e supera (dall'esperienza del partecipare in qualche modo al morire di chi ci sta vicino al patire fisico e morale, al fallimento, al non vedere più il senso, alla perdita di questo o di quello...), Qualcuno che lo salva e lo fa passare attraverso, per cui può guardare alla morte non come ad uno sprofondare nel nulla, ma ad un'apertura verso il mistero di un incontro. Quelle stesse situazioni negative - lo diciamo, in virtù della nostra fede - ci appaiono dopo non come qualcosa che ci sprofonda nell'assurdo, ma come qualcosa che ci apre a delle dimensioni sul senso della vita, sulla profondità dell'esistenza che altrimenti ci sarebbe rimasta esclusa. La ricchezza dell'esperienza umana si rivela là dove la si accoglie nella sua varietà di momenti positivi e negativi, perché anche il negativo, vissuto nella fede, ci appare come qualcosa che ci rivela il volto di Colui che è buono e ci ha dato l'esistenza. Questa esperienza è quella che Madre Mectilde evoca, commentando questo testo:

“Sorelle, poiché la Provvidenza ci riunisce qui, vi invito tutte a una cerimonia funebre: è per il figlio di quella vedova di Nain, che viene portato alla sepoltura, e di cui ci parla il Vangelo. Seguiamo quel corteo per rendergli le ultime onoranze. È grande quel lutto: c'è una madre straziata nel vedersi privata dall'unico suo conforto, una vedova, cui la morte ha rapito anche l'unico figlio. E tutta l'assemblea è nel dolore, compatendo quella madre addolorata. Sono già fuori di quel piccolo villaggio della Galilea, e vediamo il nostro Signore Gesù Cristo avvicinarsi e informarsi di quel mesto corteo. Notate come sia sufficiente essere addolorati per meritare gli sguardi di Gesù e commuovere il suo cuore tutto carità, che lo obbliga a fare miracoli per consolare un'anima afflitta. Guardiamolo in questo incontro avvicinarsi al feretro di quel ragazzo, per fermare coloro che lo portano alla sepoltura, e con una parola resuscitarlo e renderlo alla mamma. Ecco gli effetti di una bontà infinita. Ma in tutte le azioni del Signore si trova sempre uno scopo santo; ed un serio autore ci informa che quel morto resuscitato divenne poi un suo discepolo. Ecco il disegno che ebbe Gesù, invogliare il resuscitato a seguirlo, e morire poi per amore suo.

Sorelle mie, accadde qualcosa di simile nelle anime che si comunicano. Gesù si avvicina ad esse con lo scopo di resuscitarle al suo divino contatto. Notate che vi sono due specie di morte. Una colpisce l'anima in peccato mortale. Per quelli che ne sono colpiti è la carità di Gesù Cristo che li risuscita, applicando loro i meriti del suo sangue prezioso nella confessione, alla quale deve seguire una penitenza personale. L'altra specie di morte consiste in un certo letargo dell'anima che la rende incapace di praticare la virtù e di compiere opere buone. È una morte meno crudele della prima, ma pur sempre molto pregiudizievole all'anima. Da questa Gesù ci risuscita con le sue visite nella santa comunione: egli è sempre principio di vita dell'anima. Ed il suo scopo nell'offrirci questa infinita grazia è di obbligarci a seguirlo, imitandolo nei suoi stati di sofferenza [...]"¹³.

La Madre, dunque, riprende quasi alla lettera il discorso evangelico ma vi inserisce, per noi a sorpresa, quello sull'Eucaristia. Abbiamo detto all'inizio che amava tenere queste conferenze sui Vangeli in quelli che allora si dicevamo "i giorni di comunione". Siamo infatti in un secolo in cui partecipare alla Messa non significava accostarsi – date le idonee disposizioni personali - alla mensa eucaristica, perché questo era regolato da una serie di consuetudini o di permessi disciplinari¹⁴.

¹³ CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Capitoli e Conferenze*, 422- 423. Nel dossier di Bayeux [=CC] è il testo segnato CC 126.

¹⁴ Essi erano per antonomasia i giorni festivi, più altri da determinarsi. L'accesso al Sacramento era regolato o dal confessore e/o , per i religiosi/e, dalle norme vigenti nelle loro Case. Nella questione *De la Fréquente Communion* (cfr. la famosa opera francese di ANTOINE ARNAULD apparsa nel 1643), che aveva suscitato un rumoroso dibattito che le era ben noto, la Madre non entra direttamente anche se, adeguandosi all'uso del tempo nella Chiesa Cattolica e rigettando il rigorismo giansenista, è disponibile a un'intensificazione della ricezione sacramentale. Quando scriverà le Costituzioni stabilirà : « Le nostre sorelle potranno accostarsi alla comunione tutte le domeniche, giovedì, sabati

Potrebbe sembrare a prima vista che questa sua interpretazione sia solo un'interpretazione accomodatizia, per sostenere il fatto che è bene fare la comunione sacramentale. Ma se si legge questo testo, si vede che c'è una gravidanza che va al di là di uno scopo parenetico di superficie. Ne abbiamo la riprova in una lettera, che è tutta dedicata al commento biblico dello stesso racconto di miracolo, rivolta alla Contessa di Châteauevieux, la confondatrice dell'Istituto¹⁵: ci lascia intravedere, più della conferenza alle monache sopra citata, come, dietro a questa predicazione, ci sia qualcosa di molto profondo, che fa parte sia dell'affermazione della verità di fede, che del coinvolgimento totale della Madre nell'affermare il Signore come il suo Signore.

Ecco il testo della lettera:

“Mi è mancato un momento per scrivere una parola sul santo Vangelo come avevo desiderato, ma vi dirò solamente che la Vostra anima deve adorare questo profeta che si è innalzato da terra per visitare il suo popolo.

Ecco questo adorabile profeta, nell'augusta Eucaristia, che esce dal tabernacolo per visitare la vostra anima, che è la sua eletta e la preferita del suo cuore. Viene a compiere in voi quello che fece un tempo su quel bambino della vedova del Vangelo, che egli resuscitò. La vostra anima è morta se non è animata dalla vita di Gesù. Egli viene in questo sacramento di amore per comunicarvi. Siate come quel morto nella sua bara, senza alcuna resistenza alla potenza divina. Lasciate che Gesù vi tocchi, vi dica oggi: Surge a mortuis.

Fuggite dalla morte del peccato e da voi stessa; fuggite dalla terra dei morti, e Gesù Cristo vi illuminerà. Ora, un'anima risuscitata in questo modo non vede più che Gesù. Egli è per lei vita e luce. È questo che ricevete nella santa comunione, ed essendo così risuscitata vi rende a vostra madre, la santa Chiesa, che vi riceve con meraviglioso gaudio, perché vede che Gesù vi ha rianimata con la sua vita di grazia, di amore e di santità. O quanta consolazione prova la Chiesa e quanto è grande il suo giubilo quando riceve simili figli!”¹⁶

Anche qui potremmo parlare di un'interpretazione allegorica o spirituale del miracolo che si innesta su quella storico-letterale. Notiamo innanzitutto che è differente da quella offerta alle monache.

Dicevo più sopra che le Bibbie che erano a disposizione allora esortavano ad interpretare i testi secondo i canoni dell'allegoria. Fino a qui vi ho dato alcuni esempi anche di questo uso allegorico: il granello di senape è la fede; oppure i rami dell'albero che nasce dal granello di senape sono la dimora dove possono abitare le anime. E noi potremmo forse chiederci se questa maniera di leggere la Scrittura non equivalga alla conoscenza di un certo qual meccanismo per cui chi è avvezzo in questa materia, alla fine possiede un codice, secondo cui certe nozioni corrispondono ad altre nozioni, e secondo il sistema di *password* si ricava l'interpretazione del testo. Le due pagine di M. Mectilde documentano che il metodo allegorico non è questo. Il metodo allegorico è adottato nel leggere la Scrittura perché si vive l'ascolto e la messa in pratica della Parola in un'esperienza di fede che cerca l'autenticità cristiana. Qui la Madre scrive: *“...l'adorabile profeta nell' augusta Eucaristia ... viene a compiere in voi quello che fece un tempo su quel bambino ...La vostra anima è morta se non è animata dalla vita di Gesù. ... Siate come quel morto nella bara... Fuggite dalla*

dell'anno, feste comandate, eccetto che la Madre Priora - per buona ragione - ne dispensi qualcuna». E aggiungerà, ultimamente mossa dal suo punto di vista carismatico sul desiderio di Cristo di comunicare se stesso agli uomini: «Esortiamo ...a lavorare così efficacemente per l'acquisto di tutte le virtù da rendersi, per quanto possibile, degne di cibarsi quotidianamente del Pane eucaristico. La Madre Priora potrà permettere la comunione più frequentemente dei giorni stabiliti...».

¹⁵ Nel periodo delle peregrinazioni, legate al dipanarsi e allo schiudersi di una chiara volontà di Dio su come assicurare la vita della sua comunità, Mectilde, arrivando a Parigi nel 1651, incontra questa laica nobile e devota. Tra le due si instaura una vicenda di amicizia spirituale - abbiamo un nutrito epistolario alla Contessa che lo documento (260 lettere). Questa, da parte sua, si darà da fare perché la Madre possa avere i mezzi di cui ha bisogno. E undici anni dopo il primo incontro con Madre Mectilde, la Contessa, il 7 novembre 1662, cioè il giorno dopo essere rimasta vedova, entrerà nel monastero della Madre.

¹⁶Lettera (2106): tr. it in JOSEPH DAOUST, *Il messaggio eucaristico di Madre Mectilde del SS. Sacramento*, Monastero Benedettine Adorazione Perpetua, Ronco di Ghiffa, 1983, 119 .

morte del peccato e da voi stessa; fuggite dalla terra dei morti ". Che cosa vuol dire? Ella spiega: *"Fuggite dalla morte del peccato"* : sappiamo già dal discorso rivolto alla monache che intendeva: "uscite dal peccato grave". Ma *"fuggite dalla terra dei morti"* ? Eppure la sua corrispondente comprendeva non solo perché aveva sollecitato spiegazione biblica da una tale maestra, ma poi aveva conservato questa lettera come una reliquia preziosa.

Dietro queste espressioni c'è il cammino biografico e spirituale della Madre, travagliato, con disagi di ogni genere; fondata nel 1653 la prima comunità a Parigi, la situazione per lei rimane sempre pesante e difficoltosa, tanto che nel novembre 1661 ottiene dalle sue "figlie" di poter fare un ritiro, appartandosi nella stessa casa che occupano, perché deve prepararsi alla morte. Ormai i medici non sanno più come aiutarla, e pensano che sia alla fine. Il ritiro dura quaranta giorni. Comunica con le "figlie" o "sorelle" e le persone laiche che amava e che rimanevano in contatto con lei, con la Contessa ad es., attraverso biglietti passati sotto la porta o messi tra le vettovaglie. Se si leggono i testi scritti durante questo ritiro, si riesce a capire come ciò che troviamo condensato qui nell'espressione: *"Fuggite dalla morte del peccato e da voi stessa, fuggite dalla terra dei morti"*, sia la formulazione a posteriori di ciò che ha vissuto nella fede per seguire fedelmente il suo Signore attraverso tante vicissitudini e per trovare - nella conoscenza di lui - la fecondità di quello stesso dolore.

Per lei non era in questione l'uscire dal peccato, ma probabilmente a quella data viveva ancora l'immane fatica di uscire da se stessa. Infatti, pur avendo fatto tanto per le sue consorelle, e avendo dato inizio ad un'opera che durerà nel tempo, in lei era rimasto il desiderio di una conoscenza del Signore eremitica, e questo faceva a pugni contro la vocazione che il Signore nutriva su di lei: renderla guida e animatrice di una comunità cenobitica. Dentro la santità e la dedizione che già lei aveva dimostrato durante tutti questi anni, doveva fare spazio alla volontà obiettiva di Dio, perché non ci fosse più il suo progetto, il suo desiderio, la sua visione di ciò che era la perfezione cristiana e la santità monastica, ma doveva esserci soltanto il desiderio del Signore su di lei. Entra in ritiro in condizioni fisiche e psichiche di estrema derelizione, si snodano uno dopo l'altro i giorni tutti occupati dalla preghiera, e succede il miracolo. I testi dimostrano come ella si accorge di come ci possa essere per lei una fonte di vita "altra", o meglio una fonte di vita da sempre presente in lei, ma fino ad allora non evidente alla sua coscienza e alla quale non aveva affidato ancora totalmente la propria vita. C'è una fonte di vita in lei che a poco a poco emerge e che è quella che ella annuncerà come buona notizia indispensabile per vivere una vita monastica piena nel Signore: nell' "intimo del fondo" c'è Dio¹⁷.

Quando, nel primo testo letto, abbiamo trovato *"Il Regno di Dio è Gesù Cristo"*, e per trovare Gesù Cristo, bisogna *"cercare ... nel profondo intimo"*, per M. Mectilde, quest'affermazione non voleva dire: "Guardiamo dentro noi stessi, facciamo introspezione, prendiamo la lente e scrutiamo quello

¹⁷ Cfr. la lettera a Madame de Rochefort, del tempo di Natale 1661-'62: "...nel mio niente...mi vedo sepolta come tra i morti senza speranza di vita che la pura bontà di Gesù Cristo che è la sola e unica Vita. Adoro questo Verbo divino annientato sotto le sembianze di un bambino e nascosto sotto la santa ostia, come una sorgente di vita da cui dipende la nostra risurrezione e fuori di quella non c'è che morte e inferno eterno. Mi sembra che dovremmo avere una singolare devozione a **Gesù come Principio e Sorgente di Vita** e che dovremmo incessantemente tenerci in questo stato di morte alla sua santa presenza, perché egli spiri in noi un piccolo soffio della sua vita divina...".

Ella si aspettava che "la mano di Gesù Cristo", "dando un colpo di giustizia e di misericordia", le desse "il colpo" che viene da Dio, "che toglie la vita" necessario per arrivare alla dimora in Dio (cfr. lettera alla Contessa, (1102). Scopre ora invece **che la mano di Dio in Gesù presente nel Sacramento** edifica la Chiesa - quando a Lui piace, dopo aver fatto partecipare alle ampiezze della sua kenosi in misure che a priori non sono prevedibili - non per colpire, ma per dare vita e risurrezione. **"Tocca" non sensibilmente, ma in quanto comunica lo Spirito Santo**, e di questo tutti i credenti in Lui, in modalità diverse, ne fanno esperienza. (cfr. V. ANDRAL, *Itinerario spirituale di madre Mectilde*, 120s; 119- grassetto nostro).

Succede infatti - potremmo noi dire- che Gesù soffi in lei il suo Spirito ed ella "risorge" ; non solo: la Madre diventa così distaccata da se stessa da esercitare un ministero di edificazione spirituale e materiale dei "suoi" monasteri che, altrimenti, le sarebbe stato davvero impossibile.

che avviene”, ma significava: “Lasciamo emergere dalle vicende della vita che ci sono riservate, ma interpretate con i criteri di fede - in una sequela del Signore continuamente verificata come reale e non chimerica dai frutti di vita donata alle persone che il Signore mi ha messo accanto – quella « separazione» o «distanza» da quello che è il nostro proprio progetto e desiderio perché si compia il progetto di Dio: lasciamo che lì si scavi un vuoto ed attendiamo fiduciosi che da lì emerga una sorgente di vita anche per noi”.

M. Mectilde scopre cioè esperienzialmente che dentro ogni uomo c'è «qualcosa» che permette che la vita di ognuno abbia un esito di pienezza, di beatitudine; e che la via per arrivarvi è soltanto il continuo confronto con il progetto di Dio, così come questo viene a dipanarsi nelle vicende di ogni giorno, continuamente assunto e letto nella profondità della coscienza per dar ragione a Dio, non a noi. Ciò che si comprende va con lui deciso, a lui affidato, a lui riconsegnato,. In questa maniera si produce una mortificazione interiore che scava un vuoto sempre più grande, ma si libera quella sorgente di vita che ella dice abita nell' “intimo del fondo”. Questa sorgente di vita è – diciamo noi oggi – il nostro essere costituiti figli nel Figlio, ovvero la nostra predestinazione in Cristo, che fa sì che la solidità della salvezza della nostra vita consista nel percorrere la strada da lui tracciata per noi. L'immagine che ella userà per indicare questo principio di vita è quella del chicco di grano, che, seminato, muore, ma germina e porta la spiga turgida¹⁸.

Allora comprendiamo come mostrarsi a noi - quando legge il Vangelo e fa un discorso di fede- in possesso, con semplicità ed immediatezza, di una chiave di lettura vissuta per leggere nei particolari del testo che ha davanti la presenza del Signore, da una parte, e , dall'altra, l'appello continuamente rinnovato alla fede dell'uomo, perché faccia spazio al Signore, a lui risponda e si lasci determinare da lui. Allora capiamo perché leggendo la parabola del Regno dei cieli, enuncia lapidariamente: “*Il Regno di Dio è Gesù Cristo e Gesù Cristo lo troviamo nell' «intimo del fondo»* ”. Vuol dire che Gesù Cristo lo trovo soltanto se tutto quello che vivo riesco a confrontarlo con lui nella fede, per fare sì che quello che io penso, quello che io desidero, quello che io ritengo buono e notevole, da lui riceva approvazione nella vita di fede - nel Vangelo e nella Chiesa – che è la mia vita. Ogni situazione esistenziale sarà anche per me un passo per conoscere lui e risolvere così in lui tutte le mortificazioni che la sequela di Cristo mi richiede di vivere: esse liberano in me i tratti di quel progetto originario secondo cui egli mi ha pensato e secondo cui la mia vita ha fecondità nel mondo.

La spiritualità della Madre è quindi una spiritualità certamente tutta imperniata sull' Eucaristia, ma l' Eucaristia vista dal punto di vista cristologico: l'Eucaristia che è il Signore Gesù, che è vicino a noi, che entra in noi affinché, legandoci a lui e rendendoci capaci di vivere alla maniera sua e non alla maniera nostra, ci trasforma e fa di noi quei figli in cui il Padre si compiace.

La lettura della Bibbia che fa Madre Mectilde non è una lettura di un testo, ma è la lettura di una esperienza di fede sedimentata nel testo, in cui ella rivede la propria esperienza di fede e attraverso cui apre la mente delle sue monache e delle sue corrispondenti all'esperienza di fede che tutte vivono, ciascuna in modo personale, con lei e attorno a lei. Questo fa sì che il suo messaggio non sia un messaggio teorico, astratto, ma che possa diventare pietra di paragone o luce di consolazione per chi chiede ad una esperienza di vita di illuminare la propria. Se esso è accostato in prospettiva esperienziale - l'unica adeguata al genere proprio dei vari testi che ce lo tramandano - può dire qualcosa ancora a noi oggi e ottenere una perpetuità nei secoli, perché è una finestra aperta sulla vita che procede da Cristo e ha in sé la forza di un appello costante a formalizzare quell'atto di fede che non è soltanto una formula di fede ripetuta in Chiesa o nel cuore, ma che è una fede che, dalla verità confessata, si dilata alla vita e le dà forma.

¹⁸ Cfr. *Vero Spirito* , cap. 12: cfr. VÉRONIQUE ANDRAL, *Itinerario spirituale di madre Mectilde*, 121

LETTURA DEL MISTERO DELLA CROCE CON M. MECTILDE DE BAR E I SUOI CONTEMPORANEI

19 FEBBRAIO 2001

M.M. CARLA VALLI OSB ap

1. Due “amici” di M. Mectilde: Charles de Condren e Marie des Vallées.

L'argomento di stasera è vastissimo, si presterebbe a vari svolgimenti e sviluppi, ho scelto uno dei percorsi possibili. Immaginatoci ancora una volta Madre Mectilde con le sue monache, ascoltiamola mentre le esorta a vivere secondo la fede e la vocazione e riteniamo dalle sue parole i contenuti che offre sapendo che, anche senza darlo a vedere, dice qualcosa di quella che è stata ed è la sua esperienza spirituale. Parla infatti alle “sorelle” sostenendo il loro cammino di sequela, che è già iniziato, di cui non dubita, perché vuole – e perché anch'esse lo vogliono – che abbia sempre più slancio, che recuperi quota se si è interrotto, e che acquisti quella forma che permetta loro di dirsi sue “figlie”: la sua esperienza in qualche modo doveva dividerla. Ma, come abbiamo detto altre volte, l'esperienza spirituale ha come agente originario il Signore Gesù, che è conosciuto nella fede, in quella trama di avvenimenti che costituiscono la storia personale di ciascuno, attraversata dalla storia della Chiesa (nel senso che non c'è biografia di credente che si possa costituire a prescindere dal momento ecclesiale, perché è lì nella Chiesa che il credente professa e riceve la sua fede, e incontra il Signore). Il tutto però è segnato dalla cultura del tempo, del contesto storico, e anche da certe particolarità di lettura della stessa fede, particolarità che dipendono da esperienze spirituali, che diventano per ciascuno il veicolo prossimo di comprensione di sé e di comprensione di quello che si vive nel Signore.

In questo senso, per capire alcune parole sulle labbra della Madre, occorre che partiamo da due personaggi che hanno segnato il XVII secolo in Francia. Il primo è sicuramente noto a chi studia la spiritualità: Charles de Condren (1588-1641). L'altro è una donna, la Soeur Marie, ovvero Marie des Vallées (1590 – 1656), una popolana normanna, di origini contadine, che faceva la domestica in casa di due preti, che abitavano nei pressi della Cattedrale di Coutance. Sulla sua figura fino a tempi recenti era calata l'ombra, perché la sua vicenda - anomala, come vedremo - dà obiettivamente motivi per interrogarsi. Oggi, però, poiché si studia l'esperienza spirituale partendo dalla ricostruzione del contesto storico, anch'essa è tornata alla ribalta e si affrontano le difficoltà di comprensione ad essa legate.

Charles de Condren non fu mai conosciuto personalmente da M. Mectilde, anche perché il percorso biografico di lui termina quando inizia il momento benedettino della vita della Madre, ma fu una personalità di spicco nella storia di Francia, in quanto fu il primo successore di Bérulle alla direzione dell'Oratorio, ed ebbe il merito di essere un grande maestro spirituale e un autentico iniziatore mistico, la cui influenza fu talmente determinante, al punto di poter dire che tra gli anni 1630-'41 – l'anno in cui morì – tutte le anime sante che vivevano a Parigi erano da lui dirette (Delumeau¹). A questo scopo tenne delle conferenze spirituali che avevano molto successo, ed erano poi trascritte e diffuse. Non ha lasciato opere di suo pugno. Abbiamo però una biografia, “vera «biografia psicologica»”², a cura del suo discepolo Denis Amelote, che ci conserva ampi stralci della sua predicazione e una importante serie di lettere di direzione spirituale; è un'opera che

¹ Cfr. R. DEVILLE, *La scuola francese di spiritualità*, tr. it., 55 e ss.(= capitolo IV - Charles de Condren).

² Ib.

Madre Mectilde conosceva e meditava a tal punto che una di queste lettere entra nel cosiddetto *Breviario* della Contessa (= un'antologia organica di lettere di M. Mectilde rivolte alla Contessa Marie de Châteauevieux), poiché la Madre l'assume addirittura come suo proprio pensiero³. Era costume dell'epoca servirsi di brani tratti da scritti altrui, senza preoccuparsi di distinguere la paternità dello scritto, così come, invece, noi oggi facciamo.

Nella vita di Condren fu fondamentale – al punto da determinare il corso di tutta la sua esistenza cristiana, afferma il suo primo biografo, e tutti gli altri a seguito di lui - una certa esperienza spirituale che ebbe da ragazzo, a dodici anni:

*«Si trovò ad un tratto con l'anima avvolta in una luce mirabile, nella cui chiarezza la divina Maestà gli parve così immensa ed infinita, che gli sembrò non essere che questo puro essere che potesse sussistere, e che tutto l'universo dovesse venire distrutto a sua gloria»*⁴.

La linea di forza della vocazione di Charles de Condren è tutta qui: una percezione tale della grandezza di Dio da far leggere la creaturalità come qualcosa da spendere a gloria di Dio: “ dover venire distrutto a Sua gloria”. Ora, quest'immagine della distruzione è da intendere secondo le categorie del linguaggio spirituale, cioè non vuol essere un'affermazione assoluta (altrimenti risulterebbe incomprensibile e contraria al dato di fede per cui tutto esce dalle mani di Dio quale cosa buona e perciò tutto è naturalmente segno della gloria di Dio, esaltazione della vita). A riprova, il seguito del racconto della vocazione di quest'uomo ci mostra un uomo attivo e creativo e ci spiega come egli spenderà la sua vita a favore della Chiesa di Francia. Il testo prima mette a tema il sacrificio di Cristo, che è rivelazione della gloria di Dio, passando attraverso «la morte e la morte di croce»; quindi prosegue:

*«In questa visione, in questo amore della bellezza del sacrificio di Gesù Cristo, Dio donò a Carlo due disposizioni assai differenti, ma dalle quali una predominava sull'altra. La prima, una stima incomparabile del sacerdozio, con un forte senso della sua propria indegnità di esservi elevato; e la seconda fu una chiara luce, mediante la quale conobbe con evidenza che Dio voleva fargli la grazia di diventare sacerdote. Sentiva allora una voce potente che gli disse nella sua intelligenza: Io voglio che tu sia sacerdote e che mi serva nella mia Chiesa. Quella voce spirituale, più forte e convincente di una parola umana che avesse colpito i suoi orecchi lo inondò di tanta dolcezza e amore al sacerdozio e alla Chiesa, che la sua umiltà, per quanto fosse assai grande, fu sommersa dall'abbondanza della gioia e vinta dall'efficacia manifesta dalla volontà di Dio. Egli si prostrò sull'istante a terra e si offre a Dio con tanta risolutezza di obbedire al suo disegno che, dopo di allora, non ha mai conosciuto esitazioni»*⁵.

Comprendiamo allora qual è la dinamica che intercorre tra la percezione spiccatissima della grandezza di Dio e della piccolezza della creatura, dinamica così esigente da sorreggere una risposta vocazionale che trova solo nel linguaggio della “distruzione di sé” il modo adeguato di esprimersi (pena il non esaltare la grandezza di Dio tanto quanto si coglie necessario). La linea che unisce queste due percezioni è quella del togliere via da sé tutto quello che si oppone e fa resistenza al disegno di Dio, per collaborare con lui senza tergiversare o porre riserve. Si fonda sulla convinzione per cui - essendo tutta la vita dell' uomo dono di Dio: l'uomo tutto quanto è e tutto quanto ha, l'ha ricevuto, gli viene da Dio - l'uomo “religioso” (=che riconosce la sua origine in Dio) riconosce che tutto egli deve restituire, e restituirlo in radice (per quanto spetta a sé); e per fare questo, cioè restituire sia i frutti che l'albero, chiede praticamente a sé l'impossibile dal punto di vista logico, chiede di non essere più, perché sia Dio in lui. In pratica, chiede a se stesso - affidandosi alla grazia di Dio, con tutto l'impegno di cui è capace - di togliere dalla sua propria vita

³ Cfr. CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Lettere di un'amicizia spirituale (1651-1662). Madre Mectilde de Bar a Maria di Châteauevieux*, tr. it., Milano, Ancora, 1999, 187.

⁴ Cfr. R. DEVILLE, *La scuola francese di spiritualità*, 58.

⁵ Ib.

tutto ciò che può porre ostacolo al dono di Dio, perché questo dono possa fruttificare in pienezza. Quindi questo appello alla “distruzione” dell’uomo è un appello “per assurdo”: è un appello, elevato alla massima potenza, a quella disponibilità che l’uomo deve avere perché niente in lui stesso ponga ostacolo alla volontà di Dio su di sé.

Il modello di questa disponibilità assoluta è visto nell’opera della redenzione di Cristo, contemplata nel momento della Croce, per cui Condren può vivere nell’ “*amore della bellezza del sacrificio di Gesù Cristo*”. Segnandolo per sempre, questa esperienza diverrà la fonte sotterranea del suo insegnamento; e diventando questo una delle colonne portanti della dottrina spirituale del secolo XVII in Francia, molti prenderanno familiarità a quel linguaggio spirituale cui egli dà grande risonanza, e lo adotteranno a loro volta; data l’obiettivo influenza degli Oratoriani nel “grand siècle”, tutta la spiritualità del secolo conoscerà un linguaggio spirituale segnato da termini come “distruzione”, “morte”, “annientamento” e simili. Anche se per noi è desueto, è un linguaggio legato a una lettura della fede legittima, fondata sulle lettere di San Paolo, ad es. là dove, contemplando la redenzione di Cristo, Paolo scrive che Gesù “*annientò se stesso, facendosi obbediente fino alla morte, alla morte di croce*” (Fil 2, 8) : dicevo sopra che, radicando l’esperienza della fede nella “distruzione” di sé, mira solo a fare posto alla volontà di Dio, che vuole la vita dell’uomo. Condren trova lì la strada per collaborare al piano di Dio nel mondo. Ma è chiaro che la sua è una interpretazione della fede. Vuole dire il tutto della fede, la totalità del mistero della salvezza, che è morte e risurrezione. Sceglie però – ecco il punto di vista particolare - di mettere in primo piano il momento del Calvario, e non quello della Risurrezione, né quello della Pentecoste. Questa temperie spirituale era quanto mai idonea al clima della Controriforma, laddove, per le controversie con i protestanti, si era giunti alla definizione della relazione di identità (cfr. decreto del Concilio di Trento, 1562) tra la Messa e il Calvario. Per tutto il periodo della Controriforma, che segue al Concilio, si studierà e si divulgherà la soluzione cattolica al dibattito sul sacrificio della Messa e della Croce.

Dal racconto sopra citato della visione di Charles de Condren dodicenne si ricava anche come la temperie spirituale del tempo assegnasse attenzione alle visioni, alle “illuminazioni intellettuali” che si possono avere durante la preghiera. Questo è uno dei segni che caratterizza il secolo il quale è stato definito, almeno nella sua prima parte, “il secolo dell’invasione mistica” (Brémond), cioè il secolo in cui l’esperienza della conoscenza del Signore e dell’appropriazione del mistero cristiano passa per quella via che privilegia - all’interno dell’esperienza della Chiesa, dell’esperienza dei sacramenti, e del contatto anche con la Parola di Dio - il momento della preghiera personale, e in esso l’attenzione a quello che il Signore comunica alla singola persona chiamata alla sua sequela. I cristiani ferventi “impegnati” sono – potremmo dire – coloro che si dedicano innanzitutto ad una preghiera personale prolungata, che ha per oggetto la contemplazione del mistero del Calvario, e nella conformazione al Crocifisso hanno il loro punto di riferimento pratico, punto di riferimento non solo obbligato ma tendenzialmente totalizzante.

In questo contesto si situa anche l’esperienza – in cui molto resta ancora da decifrare - di Marie des Vallées⁶. Era una donna semplice, ma che sapeva pregare incessantemente: lavorava e pregava, in particolare filava a lungo, oltre a tener in ordine la casa dei preti ove serviva. I documenti dicono che M. Potier, uno dei preti che per il di lei esempio era passato da una vita sregolata ad una vita santa, morendo nel 1648, lasciava in eredità al seminario di Caen dodici camicie e dodici pezze di tela nuova che Marie aveva filato.

Questa domestica divenne un “caso” di cui si parlava abbondantemente perché non si riusciva a interpretare il contrasto che appariva nella sua vita: era tanto devota eppure era impedita ad accostarsi alla mensa eucaristica; non che ci fosse qualche disposizione disciplinare che glielo impedisse, ma questo gesto le riusciva impossibile. Questa donna aveva poi dei momenti in cui

⁶ Tutte le notizie e i testi relativi a Marie des Vallées che compariranno in questo paragrafo – tranne le citazioni dagli scritti di M. Mectilde – sono estratti da PAUL MILCENT, *Saint Jean Eudes*, Paris, Ed. Du Cerf, 1985, 147 – 163 (= “Marie des Vallées – Une mission d’intercession et d’offrande – Une étonnante sagesse”).

perdeva ogni capacità di relazione con gli altri, smarriva la sua affabilità e gentilezza e, da quanto appariva all'esterno, soffriva le pene dell'inferno. Tornata in sé, riprendendo l'uso della parola, a quanti si accostavano a lei con retta intenzione e le manifestavano fiducia, elle spiegava che "la sua nobiltà originaria era il nulla" – sia il "nulla di essere" che "il nulla di peccato" – , "l'ira di Dio e la dannazione eterna". Sono espressioni paradossali, con cui traduceva la sua esperienza spirituale da situare al di fuori di ogni canone. San Giovanni Eudes, durante una sua missione al popolo in Normandia, per ordine del vescovo prese alloggio, per sei settimane, nella casa dei due preti, al fine studiare il caso di Marie des Vallées. Egli ne consegnò i risultati in due testi rimasti manoscritti⁷, che gli procurarono più tardi molte accuse, perché in essi egli – che si era convinto dell'eccezionalità, dell'inspiegabilità e della "santità" del cammino spirituale di questa donna - ne prende le difese.

Eudes ha trascritto anche alcune delle cantilene o preghiere che la Soeur Marie aveva inventato, con cui accompagnava il suo lavoro domestico. Per es.:

La Soeur Marie: *"Sposo mio fedelissimo, dove sei?/ Per favore, dimmi, dove sei?"* Il Signore risponde: *"Sono nella fornace del mio amore / per portare salvezza alle anime perdute"*. La Soeur Marie: *"Madre mia fedelissima, dove sei?/ Per favore, dimmelo"*. La Santa Vergine risponde: *"Sto davanti al volto dell' Eterno / per impetrare grazie al criminale."* Nostro Signore: *"Sposa mia fedele, dove sei? / Per favore, dimmelo"*. La Soeur Marie: *"Sono nelle vostre sofferenze, o sposo mio,/ per aiutare le anime con voi"*. Nostro Signore: *"Figlia mia amatissima, dove sei? / Per favore, dimmelo"*. La Soeur Marie. *"Sono nelle tenebre: è la mia abitazione,/ per cambiare la notte oscura in un giorno luminoso"*. [...]La Soeur Marie: *"O Amore fedelissimo, dove siamo?/ Per favore, dillo"*. L'Amore risponde: *"Sono negli abissi con te / per recuperare l'eredità del tuo sposo"*. Ecc.

Siamo di fronte a un testo poetico, in cui Marie des Vallées, come tutti i mistici, dice e non dice, perché si esprime con simboli. Mi sembra però che in questo cantico si possano rilevare almeno due dati: da una parte, la comunione dell'alleanza, dall'altra, lo sfondo della lotta escatologica. La cantilena dà voce alla reciprocità del dialogo tra Marie e il Signore, per cui ella non è soltanto interrogata, ma interroga, e quindi, a modo suo, esprime la comunione dell'alleanza, che sempre si ritrova in un'esperienza spirituale autentica, essendo la grazia specifica della fede cristiana. Il cristiano è colui che è fatto interlocutore di Dio: gli è data la Parola di Dio, perché l'accolga e risponda. Però il dialogo tra Marie e il Signore assume delle profondità universali, perché non è soltanto dialogo tra lei e il Signore Gesù, ma chiama in scena tutta l'economia della salvezza. Le strofe si riferiscono non solo al Signore Gesù, ma alla Vergine Maria, allo Spirito Santo: descrivono globalmente il disegno divino di salvezza. La soeur Marie trova il senso di quello che vive soltanto relazionandosi all'orizzonte ultimo della vita, cioè all'abisso incomprensibile di quello che è avvenuto nella Trinità e, per essa e con essa, nella storia della salvezza. La sua preghiera ci annuncia come le tenebre del male e del peccato, essendo entrate nella vita del Signore, non solo siano entrate nel cuore stesso del mistero di Dio, e quindi tocchino il Padre e lo Spirito Santo, ma anche tocchino lei. Infatti, poiché lo Spirito Santo è l'Amore redentore che fa partecipare alla azione redentiva di Gesù, ella, che all' Amore si è donata, ne sperimenta la croce, partecipando alle tenebre in cui è entrato il Figlio di Dio, nella morte di croce.

Questo testo ci permette anche di rilevare come il fondale della spiritualità di questo secolo non sia soltanto il Calvario inteso come atto puntuale della morte di croce del Signore, ma sia tutto il "dramma" della salvezza. Uso l'espressione "dramma" della salvezza perché si ha la coscienza netta della volontarietà della passione di Cristo: essa è l'esito della sua libertà, della sua risposta al piano del Padre. Nello stesso tempo vi si scorge un appello rivolto alla coscienza degli uomini, perché prendano posizione e decidano come situarsi di fronte a questo mistero di amore e di dolore, e

⁷ *La Vie admirable de Marie des Vallées et des choses admirables qui se sont passées en elle; Abrégé de la vie et de l'état de Marie des Vallées*: cfr. PAUL MILCENT, *Saint Jean Eudes*, 152 nota 12.

quindi di fronte alla salvezza che procede dalla Croce di Cristo, impegnando a loro volta la propria responsabilità. A motivo dell'antropologia dominante (ricordata sopra a proposito di Condren), dell'uomo "religioso" che risponde con totalità a Dio "distruggendo" sé, si esprime la dedizione a Lui formulando, anche senza sfumature (ma si ricordi, come spiegato all'inizio, che tali espressioni non hanno valore assoluto), giudizio di condanna sull' "umano" e le realtà create. Le precisazioni necessarie si esplicitano solo in contesti didattici⁸. Anche M. Mectilde ci conserva il detto secondo cui, quando la Soeur Marie interroga Dio sulla sua propria vocazione ed identità, riceve la risposta citata sopra, che noi avremmo giudicato "disperante": "Ti appartiene il niente d'essere e il doppio niente di peccato, l'ira di Dio e la sua giustizia; l'inferno è la tua porzione; ecco ciò che è tuo, tutto il resto è mio"⁹. E alludono ancora a quelle convinzioni della Soeur Marie le seguenti righe dal tono apocalittico, che compaiono in una lettera di M. Mectilde alla Contessa: "Il nulla e l'inferno sono la mia porzione – dice di sé la Madre - ... tutti hanno il diritto di calunniarmi, di disprezzarmi e di calpestarli, anzi, di più: di torturarmi. Ho commesso peccati sufficienti per questo"¹⁰.

2. Il rapporto di M. Mectilde con Gesù Crocifisso.

Quando Caterina Mectilde de Bar cerca aiuto nella sensibilità spirituale del suo ambiente per esprimere la sua esperienza di fede, ritrova una provocazione e, nello stesso tempo, una consonanza con il linguaggio «forte» sopra ricordato. E' un linguaggio dai toni così decisi e anche «violenti», eccessivi, perché essi rivestono la pregnanza del vissuto di persone che non solo hanno appropriato in maniera personale e profonda il mistero della fede, ma il cui sensorio interiore è sempre puntato sul mistero della redenzione, e sull'inserzione dell'uomo in esso per la via di un amore più forte della morte, che vogliono assumere e attraversare. Siamo insomma al cuore della fede cristiana che si aggrappa alla Croce e se la appropria con toni profondamente affettivi.

Tra tutti i testi che potrei scegliere per mettere a fuoco come ella si colloca in questo quadro, ne scelgo uno che i manoscritti (cfr. volume *L'Anno liturgico*¹¹) segnano "per il Venerdì Santo". Più probabilmente fu la conferenza pronunciata come preparazione a tutti i giorni della settimana santa, relativi alla Passione del Signore. Mi sembra si presti bene ad indicare come M. Mectilde contemplatesse insieme tutte le dimensioni del dramma divino-umano della Redenzione.

Da una parte, esalta l'amore ardente per il Cristo crocifisso. Termina infatti sul seguente augurio, che è una consegna:

"Che Gesù crocifisso sia tutta la nostra occupazione: teniamoci noi ai suoi piedi, senza cessare di contemplarlo e di gridare dal profondo del cuore...".

Il Cristo crocifisso va contemplato non di sfuggita, ma come «oggetto costante», e nella maniera idonea, che è una sola: mettersi in ginocchio o, meglio, prostrarsi "ai suoi piedi", per esprimere una volontà totale di affidamento e donazione, equivalente a quella volontà di "distruzione" di cui parlava Condren. E questa volontà fa scaturire dal cuore un grido, il cui contenuto non è generico, ma allude fortemente al Vangelo di Giovanni, Capitolo 17, che ci trasmette la cosiddetta preghiera sacerdotale di Gesù. La preghiera sacerdotale di Gesù è inconfondibilmente solo Sua, perché solo Lui – di diritto – può dire: "Padre, glorifica il tuo Figlio"; eppure anche la persona che "si occupa" del Crocifisso entra in un rapporto esistenziale di fede con Lui cosicché la sua preghiera si avvicina

⁸ Cfr. ad es. CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Lettere di un'amicizia spirituale*, 123-124 (nella lett. n. 19: "Come si devono servire i malati") e 225 (nella lett. n. 49: "I cattivi effetti che tutte le creature producono nell'anima").

⁹ Cfr. nel "dossier" di Bayeux, la conferenza segnata CC 134, dell'anno 1691, dal titolo: "Sul dovere di non giudicare mai nessuno, ne è riservato il potere a Gesù Cristo e sul dovere di rimettere a Dio il bene che abbiamo in noi e tutte le grazie che ci fa". Da essa stralciamo e traduciamo il contesto delle righe citate nel testo: "La buona Marie des Vallées aveva domandato una volta a Dio, per far parte con lui, che le facesse conoscere che cosa appartenesse a Dio in lei, affinché per il seguito della sua vita ella potesse restituirgli ciò che gli apparteneva e avesse anch'essa la sua parte, com'è giusto ...". Cfr. anche una citazione indiretta dello stesso detto in CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Lettere di un'amicizia spirituale*, 184 (siamo qui nella lett. n. 37, dal titolo "Continuazione sulla Confessione").

¹⁰ CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Lettere di un'amicizia spirituale*, 181 (siamo qui nella lett. n. 36, dal titolo "Istruzione sulla Confessione").

¹¹ CATHERINE MECTILDE DE BAR, *L'Anno Liturgico*, Milano, Glossa, 1997, 193-196. L'originale porta il n° di schedario generale (2609); nel "dossier" di Bayeux, CC 92.

a quella. Resta una differenza: a ben guardare, il grido del credente in preghiera, non si può materialmente identificare in questo o quel versetto del Vangelo; ma il legame tra le due preghiere è strettissimo: “... *teniamoci noi ai suoi piedi, senza cessare di ... gridare... «Pater, clarifica Te»*”. Da un lato, siamo noi che dobbiamo “guardare intensamente” il Crocifisso, senza perderlo di vista (= “occuparcene”) per entrare con coinvolgimento totale nell’opera di salvezza; dall’altro, proprio noi siamo invitati a riconoscere che in quello che Lui vive si realizza la salvezza; per questo, soo quello chiediamo ed invochiamo: «Padre, glorifica il tuo Figlio!». Ci è chiesta una fede viva, che ci metta di fronte al mistero della redenzione, in cui ciascuno ha un posto, e il suo proprio posto lo ritrova soltanto scoprendo la propria personale relazione al Figlio di Dio (cfr. il cantico di Marie des Vallées). Per questo, da una parte, la Madre chiede la preghiera “di fronte” al Signore crocifisso, perché si appelli a lui, ma, d’altra parte, questa stessa preghiera nasce e sgorga da un credente che “sa” che il Cristo crocifisso è la propria “forma”, è piantato nel proprio cuore, o meglio, che egli è piantato (che tutti noi siamo piantati) in lui. Così si “entra” nel Padre. La relazione con Dio infatti – e questo l’ha capito benissimo Charles de Condren – non è una relazione che si possa instaurare con le proprie forze umane: non è possibile instaurare la traiettoria che dall’uomo va verso Dio, ma solo la traiettoria di “restituzione” dall’uomo a Dio; ed essa può essere possibile soltanto perché l’uomo è inserito nel Figlio.

Il cristianesimo mette al centro il mistero della redenzione, perché mette al centro il fatto che la verità dell’uomo è quella di ritrovare se stesso nel Cristo, ed è il Cristo, in quanto Figlio di Dio, che è sempre in rapporto con il Padre, Colui che apre la porta ed è la porta (cfr. Gv 10, 7) e permette il collegamento, l’itinerario, il cammino di unione dell’uomo verso il Padre ed è egli stesso la via (Gv 14, 6). Quindi la Madre chiede una preghiera al Crocifisso, ma una preghiera che mette sulle labbra le parole stesse del Cristo, perché questo Cristo che è sulla Croce non è l’uomo che agonizza e muore, Gesù morente e morto, e basta; ma è Colui che è morto a nostra salvezza; e per il fatto stesso di essere stato ucciso «per noi», volendolo liberamente, da lui “Agnello come immolato” (cfr. Apoc 5, 6) discende per noi una salvezza affascinante ed inesauribile, inconcepibile a priori. Essa è tale da poter riassumere in sé tutti gli aneliti più profondi del cuore umano, perché in quella salvezza l’anelito di ogni uomo, di tutti gli uomini, può colmarsi e placarsi. Proprio tenendo questa predicazione sulla Croce, allora, M. Mectilde esorta a contemplare “*delle sorgenti inesauribili di grazia, un pane santificante che supera ogni dono, che durerà per tutti i secoli, fino alla vita eterna, per arricchirci, santificarci e operare in noi la sua imitazione...*”: questo dono dinamico, la vita del Signore autocomunicata a noi, è quello che la Madre contempla nel Cristo crocifisso.

Detto in altri termini. Ci può essere sempre un rischio quando si fa l’elogio della salvezza cristiana, in quanto salvezza che procede dalla Croce. Il rischio è quello di farne un’esaltazione del dolore per se stesso, oppure quello di rappresentare, invece che il Signore Gesù, un uomo innocente torturato. [Questo ci deve rendere avvertiti, tra l’altro, in un contesto come il nostro, in cui l’evangelizzazione è un compito urgente perché siamo in un clima di neopaganesimo, su come non sia mai utile parlare della Croce, e basta. Bisogna invece parlare della Croce mettendo in risalto la salvezza che ne discende perché lì c’è il Signore crocifisso. Si può fare in tanti modi: a noi di cercare il modo consono alla ricerca di Dio odierna, che non è quella del sec. XVII.]

Madre Mectilde, in un’epoca in cui per altro il clima era di fede viva, e la pratica sacramentale considerata (esaltata o osteggiata nelle polemiche con i protestanti, ma comunque era considerata) metteva irresistibilmente in luce, subito, la salvezza che discende dalla Croce, perché annetteva al discorso sulla Croce di Cristo, e di Cristo sulla Croce, quello sulla comunicazione di vita divina che procede dalla Croce: ecco il discorso dell’ Eucaristia. In questa associazione indistruttibile e continuamente ripetuta nei suoi scritti, non faceva nient’altro che ripetere il dogma del Concilio di Trento, Sessione XXII, 17 settembre 1562 - che resta nel patrimonio di fede della Chiesa, anche se oggi noi siamo più inclini a volte a mettere in luce il banchetto eucaristico o il punto di vista della risurrezione - per cui la Messa è la Croce, nel senso che il sacrificio della Messa è perfettamente

identico (tranne per ciò che riguarda la modalità incruenta e la mediazione sacerdotale) al sacrificio della Croce. Se poi in questo contesto e con questa attenzione dominante, in tante occasioni M. M. Mectilde parla del peccato, lo fa non tanto perché ami insistere sul peccato per se stesso, ma perché vuole parlare di come la salvezza, che viene a noi dalla Croce, giunge a noi sanandoci dal nostro male più profondo, che è quello del peccato. Raggiunge la Madre per questa via l'affermazione neotestamentaria centrale per cui Cristo è stato immolato per i nostri peccati ed è risorto per la nostra giustificazione (cfr. Rm 4, 25). Il Crocifisso che M. Mectilde ama è il "pane santificante", santificante che ci risana dal peccato e ci dona la vita dei figli di Dio.

Il tono della relazione personale della Madre con il Signore Crocifisso è sempre attratto dal poter entrare nel suo mistero per la via del sacrificio. L'espressione verbale, che protesta una volontà di estraneazione da sé estrema per il Signore, è degna della *forma mentis* sia di Charles de Condren che di Marie des Vallées. Nel 1653, all'atto della fondazione dell'Istituto, M. Mectilde scrive¹²:

"Mio Dio, io mi offro in sacrificio [cfr. Charles de Condren] di nuovo e totalmente a Voi ["di nuovo e totalmente": quando fonda l'Istituto la Madre ha già alle spalle molti anni di vita religiosa, quindi i voti con cui si era offerta a Dio erano stati già emessi prima secondo la forma di vita religiosa delle Annunciate (1633), poi in quella benedettina (1640)] in Gesù e con Gesù e per mezzo di Gesù [chiarissima la Madre circa il fatto che la partecipazione al mistero della redenzione si dia soltanto per la mediazione di Cristo]. E poiché l'offerta di me è già stata fatta e perciò, spero, accettata da Dio per la sua grande misericordia, resto nell'attesa del compimento dei suoi desideri su di me in qualità di vittima della divina giustizia per il peccato, e anche in desiderio estremo dell'ora amabile della sofferenza con la quale piacerà a Dio di consumarmi e annientarmi come una vittima sulla Croce di Gesù. Prostrata ai piedi del mio Dio e (mio) tutto, infinitamente adorabile nel Santissimo Sacramento dell'altare [cfr. ciò che poi insegnerà alle sue monache, come abbiamo visto], io scelgo oggi per Vostra misericordia la grazia di essere in obbrobrio e abiezione a tutte le creature e questo per Vostro amore e unione a Voi stesso, e soltanto perché piace a Voi, e per obbedienza al Vostro puro divin volere su di me. Accetto la morte umiliante e nel vostro amore la desidero. Non voglio più prendere parte a nessuna creatura, ma essere trattata come una persona disprezzabile, scomunicata. Ecco il proposito che la vostra pura grazia ha messo nell'anima mia, non potendo io niente se non per la forza del vostro Spirito".

"Vittima della divina giustizia per il peccato": che cosa vuol dire? M. Véronique Andral ha magistralmente annotato l'espressione con il riferimento neotestamentario a Eb 10, 5-7, a sua volta citazione dei vv. del Sal 39 (40), 7-9 Vulgata, messi sulle labbra di Gesù nel momento dell'Incarnazione: *"Hostiam et oblationem pro peccato non tibi placuerunt...tunc dixi: ecce, venio..."*. Il contesto dell' "atto" ci si illumina ripensando a Marie des Vallées e al suo dramma biografico: ci insegnano infatti a entrare con estremo rispetto del mistero della nuova alleanza degli uomini con Dio in Cristo, perché questa alleanza può spaziare fino all'esperienza dell'assenza di Dio stando con Cristo negli "inferi". Anche M. Mectilde – e si potrebbe documentarlo ampiamente¹³ - partecipa a quello stare presso la croce del Signore che attinge, in qualche misura, all'esperienza della separazione da Dio indotta dal peccato. La Madre ripropone la fede nella salvezza che viene dal Crocifisso, il quale ci attira a sé (cfr. Gv 12, 32), con questa sottolineatura su di lei voler essere "vittima della divina giustizia per il peccato". Se il quadro che intende tracciare esce fosse quello del Cristo in croce al quale si aderisce aprendosi ad un dolore smisurato ed incomprensibile, umanamente assurdo, perché, essendo lui il salvatore, che è morto in quel modo terribile, non c'è altra strada per essere salvati che il morire volontariamente, ci sarebbe da rimanere dapprima sconcertati e poi da andarsene ribelli. Ma non è questo ciò che Madre Mectilde vuole dire. Possiamo precisare qualche aspetto?

¹² Cfr. VÉRONIQUE ANDRAL, *Itinerario spirituale di madre Mectilde del Santissimo Sacramento* in VÉRONIQUE ANDRAL, *Catherine Mectilde de Bar. I. Un carisma nella tradizione ecclesiale e monastica*, Roma, Città Nuova, 1988, 31-188, qui 91-92 (sott. io).

¹³ Cfr. VÉRONIQUE ANDRAL, *Itinerario spirituale di madre Mectilde*, 150-188 (= "L'inferno del Puro Amore")

3. M. Mectilde “vittima del Santissimo Sacramento”.

In effetti, c'è nell'esperienza cristiana, una percezione del valore del dolore quando rientra nel piano divino di salvezza: fondamento di questa verità ed esperienza è proprio il fatto che la salvezza viene dalla Croce, la quale è stata anche un momento di dolore. Ma la verità ben espressa è che Gesù ci salva non solo perché soffre, e neanche soltanto mentre soffre, ma perché soffre in un certo modo: quello del Suo essere il Figlio.

La scelta antropologica e pratica dell' “offrirsi in qualità di vittima della divina giustizia per il peccato” può essere legittima a patto di costruirla su concetti autentici, rivelati, dell'essere di Dio e dell'essere dell'uomo. In essa, cioè, entrano in gioco delle riflessioni su chi è Dio e chi è l'uomo, che rischiano - se non ben intese - di proiettare su Dio un'immagine di un Dio inesistente, di fare di Dio un idolo. Il Dio vivo e vero che la fede cristiana confessa è il Padre di Gesù Cristo, Creatore e Signore del mondo, che non ha bisogno di nulla, neanche di compensazione per il male che si è diffuso nel mondo a motivo del peccato: un Dio vendicativo e sanguinario non è il Dio di Gesù Cristo.

Perché allora M. Mectilde e tanti altri santi s'esprimono in quella maniera? I motivi sono sostanzialmente due, o forse uno solo da considerare nel suo duplice aspetto: la fatica del credente a rapportarsi al Dio vero, quello rivelatoci da Gesù, lasciando da parte false immagini di Dio, e – correlativamente – a comprendere la natura del proprio peccato.

L'uomo storico, in quanto si è allontanato dal mistero di Dio, da cui ha preso origine e in cui ha il suo compimento, è una realtà traumatizzata, che fa fatica a porsi in relazione con Dio, con «chi» Dio veramente è; proietta invece davanti a sé, anziché l'immagine di Dio in Cristo (cfr. Gv 14, 4: “Chi vede me, vede il Padre”), immagini costruite dalla sua storia, dalla sua esperienza, dai suoi tentativi fallimentari. Correlativamente, ogni credente autentico fa fatica, nel suo itinerario spirituale, a guadagnare e recuperare la vera nozione di peccato. Il peccato non è la colpa nel senso di trasgressione di un codice a cui corrisponde una tariffa di pena; il peccato rientra in quel dialogo, in quella forma di relazione di alleanza, che ci dev'essere tra Dio e l'uomo perché la verità dell'uomo è quella pensata da sempre da Dio; il peccato è quel modo di esistenza dell'uomo che sfigura il suo volto autentico, quale invece è rivelato in maniera esemplare nel volto di Cristo. La fede cristiana insegna e fa sperimentare al credente che il cammino per poter vivere la nuova ed eterna alleanza - quella per cui non è più necessario rifarsi ad una legge esterna per sapere che cosa piace a Dio, perché dentro di sé si ha la legge scritta dallo Spirito, la legge scritta nel cuore, che dice a ciascuno qual è il suo proprio volto autentico, conforme a Cristo, e su di esso si può declinare l'osservanza di tutti i comandamenti della legge scritta -, è un cammino difficile. E' cammino di libertà ma nel Signore, cammino che deve passare per tutte le purificazioni che sono necessarie all'uomo perché ricuperi il disegno originario. Proprio perché la realtà umana era stata pensata da Dio in dialogo ininterrotto con lui, e il volto dell'uomo era il volto di colui che sta in dialogo con Dio, la realtà peccaminosa è data da tutto quello che sta al di fuori di questa relazione e questo dialogo con Dio. Il volto dell'uomo autentico, a misura di Cristo, è stato sfigurato, perché l'uomo non ha usato della sua libertà per stare dentro l'alleanza divina, ma per andare per strade diversamente orientate. All'uomo è allora necessaria una serie di cammini pedagogici per riscoprire attraverso la legge esterna tutto ciò che lo conduce poi a quella legge interiore, stampata dentro di lui dallo Spirito di Cristo, di cui la legge esterna è anticipazione e caparra.

La formula “vittima della divina giustizia per il peccato” è una di quelle formule che tentano di esprimere la verità dell'uomo entro il mistero di Dio, sottolineando come l'opera di Dio deve assumere in sé, e trasformarla, la miseria ribelle dell'uomo. Esplicita infatti, e collega, due dati di fede e di esperienza irrinunciabili: da una parte, il fatto che la giusta collocazione dell'uomo entro il mistero di Dio non sottovaluta il peccato e la rovina che il peccato ha portato nel mondo; e dall'altra, appella all'iniziativa di Dio, che sempre si protende sulla sua creatura per ricostruire

quanto l'uomo ha distrutto, perché da sempre per l'uomo, in quanto è stato pensato entro il mistero di Dio, è approntata una strada di ritorno, attraverso cui egli ricostruisca la sua identità originaria. La "divina giustizia" nel senso autentico è la giustizia salvifica di Dio, per cui Dio nel mistero di Cristo e dello Spirito, non lascia l'uomo a se stesso, ma lo conduce ad incontrare la redenzione. È l'uomo però che può incappare nell'equivoco di leggere la "divina giustizia" in termini riduttivi, per cui la giustizia di Dio non è più una giustizia giustificante, ma una giustizia penale.

Sono state costruite nella storia della Chiesa teologie e spiritualità che non avevano chiarezza al loro interno su questa nozione, le quali, poi, per coerenza al dato interno della fede, dovevano applicare dei correttivi, perché non è possibile - l'esperienza cristiana autentica reagirebbe contestando l'errore, non tanto a parole, quanto nel percorso complessivo dell'esistenza che essa disegna - mantenere l'idea di un Dio sanguinario. Nel cammino di M. Mectilde, la presenza di questa formula si può spiegare per osmosi con il punto di vista della spiritualità, ad es. dei due autori richiamati. E dal punto di vista della teologia (Condren era anche teologo)¹⁴, si può spiegare a partire dalle teologie di sant'Anselmo e di san Tommaso e dalla loro recezione nel concilio di Trento¹⁵, manomesse dalla divulgazione fattane nei tempi moderni, da discepoli meno intelligenti dei Maestri, che quindi hanno fatto loro dire ciò che non avevano detto, falsando a volte in misura quasi insostenibile l'immagine di Dio stesso¹⁶. Nella predicazione se ne trattava ampiamente.

Si potrebbe motivare in maniera inappuntabile il fatto che M. Mectilde usi la formula escludendo qualsiasi errore sull'immagine di Dio e qualsiasi cedimento eroico e volontarista da parte dell'uomo, che con essa vuole impegnarsi davanti a Dio: basterebbe ricorrere alla dottrina che esprime nella maturità, ad es. rileggendo ciò che insegna alla Contessa quando questa intende "offrirsi vittima"¹⁷. Ma si può motivare anche ponendo la formula all'interno del cammino spirituale di M. Mectilde: se noi abbiamo la pazienza di leggere i testi della Madre, si può vedere come a questa formula dominante si sovrapponga, a poco a poco, un'altra formula che - compresa secondo l'intenzionalità propria - dilata il cuore. Mi riferisco alla formula "vittima del Santissimo Sacramento" riferita alla professione monastica sua e delle "figlie"; ma penso anche a quelle altre formule che - se non sono proprio equivalenti - esprimono comunque il punto di vista proprio della relazione esistenziale che intercorre tra l'Eucaristia e ogni benedettina alla scuola di M. Mectilde. Bisognerebbe a questo proposito affrontare in maniera analitica lo studio di quanto la Madre, reclusa in una parte del suo convento dal 21 novembre 1661 al 2 febbraio 1662, nei famosi quaranta giorni del ritiro che la faranno passare dalla morte alla vita, scrisse sui biglietti passati alle "sorelle", rendendo il paniere degli alimenti (scritti che possediamo sia nella redazione originaria parziale tramandataci dal ms N 249, che nella redazione riveduta, che compare nel *Vero Spirito, capp. 1 e 2*). E cercare poi una verifica dei risultati nei testi posteriori (istruttivo e confortante potrebbe essere il paragone con due lettere alla Contessa, imperniate sulla parabola degli invitati al banchetto [Lc 14, 1-11 - pericope della allora 16a dom. *post Pentecosten*]¹⁸). Qui procedo invece in sintesi.

¹⁴ Cfr R. DEVILLE, *La scuola francese di spiritualità*, tr. it., 56: "Numerose testimonianze dei suoi contemporanei fanno a gara nell'esaltare le qualità umane di Condren, il suo acume teologico e la finezza della sua direzione spirituale. Si è potuto presentarlo come «la più bella mente che Dio abbia creato dopo sant'Agostino». Bremond parlerà insieme di «genio sottile e di coscienza raffinata» e della «curiosa psicologica di Condren». Egli fu, infatti, contemporaneamente un eccellente teologo e un modesto amministratore, lento a decidersi ma mistico entusiasta"(sott. io).

¹⁵ Con S. Anselmo abbiamo nella teologia l'ingresso della categoria di «soddisfazione» per spiegare il sacrificio di Cristo: la categoria ha riferimento alla nozione di giustizia in senso giuridico, non biblico (la «soddisfazione» però sarà malamente compresa solo quando su di essa avrà influenza la nozione di giustizia commutativa). Cfr il capitolo XII del volume di B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*. Saggio sulla redenzione e sulla salvezza - I, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1991, 369-403.

¹⁶ Cfr. B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, 74-82 (riporto i sottotitoli delle pagine indicate, dal titolo: "Un lugubre florilegio": "Nel sec. XVI tra i riformatori protestanti: la collera di Dio si abbatte su Cristo"; "Nel sec. XVI da parte cattolica: vendetta divina e compensazione"; "Nel sec. XVII: la drammatizzazione del castigo divino").

¹⁷ Cfr. CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Lettere di un'amicizia spirituale*, lett. n. 15, 109-111, qui 110-111.

¹⁸ L'originale di entrambe è leggibile nel dossier di Bayeux, che lascia intendere - tacitamente omettendo l'indicazione del genere letterario nel titolo - che la seconda sia una "conferenza": CC 127 (3156) e CC 128 (20).

La formula “vittima del Santissimo Sacramento” compare ad es. nella lettera del 23 giugno 1654: «Il piccolo noviziato fa molto bene. Sembra che entri nello spirito di san Benedetto che è di morte e di separazione... questa piccola truppa che deve essere formata dalle vittime del Santissimo Sacramento»¹⁹.

Lo «statuto» della condizione che essa lapidariamente descrive, alla luce degli scritti del ritiro ricordato, deriva da una:

- scelta, da parte di Gesù, per un destino di felicità indicibile nella relazione con Lui
- generazione, sempre da parte di Gesù, quale padre buono (cfr. “*figlie dell’adorabile Eucaristia*”; “*figlie di questo Mistero*”
- inabitazione di Gesù Sommo sacerdote, che rende capaci di imitazione di Gesù Vittima.

Leggiamo qualche stralcio dai testi del ritiro:

“Quando considero, sorelle mie, la felicità grandissima d’essere figlie dell’adorabile Eucaristia, non posso rendermi conto di come questo sia potuto accadere per le mani della più chetive creatura della terra!”²⁰

“(…) Quante meraviglie Gesù desidera compiere nelle anime da Lui scelte per essere sue vittime! La più sorprendente, sorelle mie, è la comunicazione della sua vita eucaristica”²¹.

“Non siate indifferenti a questa felicità, mettetevi in grado di accontentare il Padre vostro e di dargli il piacere di versare la sua vita nei vostri cuori”²².

“(…) siete dunque le figlie di questo Mistero; ma se ne siete le figlie, quali sono i rapporti che avete con vostro padre? Come gli appartenete, come dipendete da Lui e quali relazioni avete con Lui? Un figlio dipende in tutto dal padre: nei costumi, nelle tendenze [inclinations] e nel resto. Avviene per voi la stessa cosa? Quali sono le tendenze di Gesù...?”²³

Si noti: il discorso ha delle espressioni che riprendono, tra l’altro, una prospettiva tipica della *Regola*, quella per cui il legislatore²⁴ applica a Cristo l’appellativo di “Padre” (cfr RB 2, 1-3): una scelta insolita, anche se ci sono precedenti nella tradizione patristica²⁵. Ragionando astrattamente, si direbbe: La fede cristiana annuncia Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo; Gesù Cristo è il Figlio; eppure San Benedetto, quando dice che l’Abate fa le veci di Cristo, scrive che dev’essere chiamato “Abate”, cioè, “Padre”!? Perché questo collegamento tra l’idea di paternità e la figura di Cristo?

Questa argomentazione prescinde dal fatto che, sia il testo di San Benedetto, sia quelli della Madre, sono testi di esperienza spirituale, in cui colui che scrive non sta scrivendo una pagina di catechismo o un trattato teologico, ma sta scrivendo quello che dalla verità della fede conosce per esperienza. La Madre conosce che la somma felicità della sua vita è quella di poter relazionarsi con Colui che l’ha salvata dalla Croce, ma perché in croce non c’è un morto, o uno che sta per morire, ma in croce c’è un Vivente, capace di dispensare a lei una salvezza continuamente trasformante

¹⁹ Cfr. VÉRONIQUE ANDRAL, *Itinerario spirituale di madre Mectilde*, 98. Numero di schedario della lettera: (1162).

²⁰ CATHERINE DE BAR / M. MECHTILDE DU ST.SACREMENT, *Documents Historiques et Biographiques* [=DH], Rouen 1973, 135 (cfr *Vero Spirito*, cap. 1 (precisamente: tr. it. pro manuscripto Ronco di Ghiffa 1983, 18 [=cap. 1 §18])

²¹ *Vero Spirito*, cap. 1 (tr. it. Ronco di Ghiffa 1983, 19 [cap. 1 §18]).

²² Cfr. *ms N 249 in DH 137 (queste righe compaiono solo in DH)*.

²³ DH 138=*Vero Spirito* cap. 2 (tr. it. Ronco di Ghiffa 1983, 26-27 [cap. 2 § 3]).

²⁴ Benedetto riprende il Maestro: cfr. ADALBERT DE VOGÜE, *La Santissima Trinità nella Regola di san Benedetto*, «Ora et Labora» LV (2000), n. 2, 60-66, qui 65: “Che il Cristo sia nostro Padre, è un’idea ricorrente del Maestro. Esposta chiaramente all’inizio del trattato sull’abate, questa dottrina spiega ancora, probabilmente, il passo del Commentario dei Salmi (Prologo benedettino) dove i due autori parlano di un «padre irritato» che «disereda i suoi figli», nell’attesa di punirli come un temibile padrone in quanto cattivi servitori: Senza dubbio questo padre e maestro invisibile è il Cristo”.

²⁵ Cfr AGOSTINO, commentando la parola di Gesù in san Giovanni: ‘Non vi lascerò orfani’ (Gv 14, 18: *Discorso LXXV*, n. 1), scrive: “Benché il Figlio di Dio ci abbia fatto il dono di essere figli adottivi del Padre..., tuttavia lui pure ha per noi sentimenti quasi paterni, e ce li dimostra dicendoci queste parole...”.

nell'Eucaristia, e una salvezza di cui lei ha assolutamente bisogno, perché li ritrova la sua origine. Come ciascuno di noi, per spiegare tutto quello che è, non può fare altro che rifare il percorso della sua vita, sia che questa sia stata positiva che negativa, e per accettare tutto quello che è, ha bisogno di accettare, di recuperare le sue origini, la famiglia, ecc., così M. Mectilde dice che tutta la sua vita è relazionata a Cristo, perché da lui, in lui e per lui ha la sua origine nella sua redenzione. Quindi per lei Cristo, redentore e vivente nell'Eucaristia, è il "padre", nel senso che senza di lui lei non potrebbe sussistere: non sarebbe inserita in quella relazione personale che spiega tutta la sua vita. Scrive: *"Mi sembra di sentire l'adorabile voce di questo divin prigioniero, che dal fondo del tabernacolo ci grida: Figlie mie, è a voi che devo lasciare in eredità i miei tesori"*²⁶, oppure: *"Fate in maniera di accontentare il padre vostro per concedergli il piacere di riversare la sua vita nei vostri cuori"*²⁷. Questo "padre" che può "riversare la sua vita nei nostri cuori" è Gesù Cristo, colto come principio della vita. Per lei l'Eucaristia non è il rito della messa, né il sacramento eucaristico come tale, ma il Cristo crocifisso in quanto l'ha salvata e la salva, nel rito e nel sacramento, perché è il Signore della storia. C'è un legame inscindibile e un percorso esistenziale di fede che M. Mectilde compie nella spontaneità dello Spirito Santo, per cui ella professa la fede oggettiva, quella che riflette e distingue tra il momento storico della redenzione e il momento liturgico dell'Eucaristia, ma non è quella da sola che la guida nella relazione vissuta con il Signore; in questa relazione più complessa e dinamica, invece, ella ritrova tutto ciò che rigenera quotidianamente la sua vita e la porta verso il compimento.

Quando M. Mectilde scrive che le "sue" monache sono "vittime del Santissimo Sacramento", vuol dire che sono persone credenti che si sono consegnate/si consegnano al Signore a partire dalla celebrazione eucaristica, e dall'adorazione che inserisce esistenzialmente nell'Eucaristia, perché lì esse vivono l'esperienza dell'essere salvate ed edificate; lì "sanno", lì riconoscono che - sia nella loro propria origine, perciò nelle proprie radici, sia negli atti del loro vivere, cioè nei frutti propri della loro esistenza - Gesù crocifisso è il Redentore, Redentore loro e di tutti.

La Madre sviluppa ulteriormente quell'idea che il Cristo nell'Eucaristia è il suo "tutto" in quanto è suo "padre" - sua origine feconda di potenzialità, sostegno ed incremento di vita nel corso della esistenza -, affermando che il Signore è colui che è "il Sommo Sacerdote e sacrificatore" dentro la sua anima, e nell'anima di ogni battezzato che si comunica:

"... si è fatto Vittima in questo Mistero, solo per essere immolato al Suo divin Padre e renderGli, in ogni anima, che Lo riceve nella santa Comunione, l'onore e l'adorazione infinita, che ella stessa deve rendere alla divina Maestà, ma che non è in grado di fare per la propria indegnità e capacità così limitata.

Sì, sorelle mie, questa è la meraviglia: Gesù entra nei nostri cuori, per celebrarvi un sacrificio divino, eterno, di merito infinito. Ed è questo che deve infiammarci di amore per la santa Comunione, poiché Gesù compie in noi l'ufficio di Sommo Sacerdote e di supremo Sacrificatore, immolando Se stesso per l'anima che lo riceve, e rendendo, mediante il Suo sacrificio divino, un omaggio e una gloria infinita a Dio, Suo Padre.

Ci sarebbe da scrivere un volume su questo prezioso e degnissimo argomento, che mi sembra tanto importante per incoraggiare le anime timide nei riguardi della santa Comunione e per insegnare loro il modo semplice e facilissimo di comportarsi.

*Ma lasciamo stare questo discorso per continuare nella considerazione ..."*²⁸.

Si possono spiegare queste affermazioni – evidentemente di esperienza, ed esperienza mistica, della Madre (cfr. *"Ci sarebbe da scrivere un volume..."*) – ricorrendo ad uno dei due testi citati più sopra, di commento al brano evangelico dell'invito lusinghiero rivolto dal padrone di casa all'ospite, che

²⁶ DH 136=*Vero Spirito* cap. 2 (tr. it. Ronco di Ghiffa 1983, 24 [cap. 2 § 2]).

²⁷ DH 137 (solo DH)

²⁸ *Vero Spirito* cap. 1 (tr. it. Ronco di Ghiffa 1983, 11- 12 [cap. 1 § 10 - 12]).

aveva scelto l'ultimo posto (cfr. Lc 14, 7-11). Per la Madre è importante quel passo evangelico ove il capovolgimento finale, a seguito dell'invito del padrone di casa, mostra il destino dell'umile. Infatti, sapeva per esperienza che la beatitudine della vita sta nello scegliere come ha scelto Signore, a cui la unisce l'Eucaristia (l'Eucaristia in quanto redenzione e dinamismo, che dà origine e forze, motivazioni ed opere, frutti di vita da donare a propria volta). Colui che per lei si era sacrificato e si sacrificava nel mistero eucaristico, ella lo conosceva davvero come il Signore, Uno che può compiere in lei ciò che a lei è impossibile, massimamente la vittoria sul peccato. La creatura umana sperimenta la massima impotenza nella lotta contro il peccato. Ma il Signore è attivo dentro il credente che si comunica: lì egli "distrugge" – ripete la Madre - distrugge tutto ciò che la persona ha commesso di male, per trasformare la sua realtà, creaturale e peccatrice, in modo degno di lui: *"Andate a comunicarvi e a ricevere Gesù Cristo mio Maestro, ma pregatelo che il forte distrugga il debole. Non tornate più a voi stessa"*²⁹.

Una "distruzione" che ha la tenerezza del gesto affettuoso di chi riveste e consola chi geme per la propria indegnità, che invincibilmente – parrebbe – si manifesta. Il peccato invece è da Gesù veramente redento perché esso è distrutto, ma il peccatore è risanato e rinfrancato: *"Nella santa Comunione ho ammirato l'infinita carità di Gesù Cristo per le anime. Infatti, vedendo che il peccato le aveva rese nemiche di Dio e quindi indegne dei suoi sguardi, che fa questo amabile Salvatore? Dice: Scenderò con la Comunione fino al fondo abominevole di quest'anima e la coprirò con la mia divinità e con la mia virtù divina, affinché non sia più per mio Padre un oggetto di orrore ma di compiacenza, non vedendo più che me solo in tutta lei stessa!"*.

Ciò però lo si deve volere, nel duplice senso di voler chiedere questo, proprio questo, e di sforzarsi poi per realizzarlo conformando la libertà personale a ciò che si è chiesto. Sicuramente *ex parte Dei* ciò avverrà. Rimarrà aperto però lo spazio della nostra libera adesione:

"... Quindi, tutto quello che l'anima deve fare per prepararsi alla santa Comunione è di annientarsi e inabissarsi, perché solo Gesù appaia alla vista di Dio suo Padre, il quale non può compiacersi che nel Figlio; allora ella potrà dirgli arditamente: "Respice, Domine, in faciem Christi tu. [cfr. Ps 83, 10 Vulg.]. Signore, guarda il tuo Cristo; non è più questa abominevole peccatrice, è il tuo Figlio diletto!". Oh, quale mistero adorabile e ineffabile è la santa Comunione! Cioè quel banchetto di cui si parla nel vangelo di oggi, ove il Maestro di tavola dice: "Amico sali più su". Poiché l'anima, avvicinandosi alla santa Comunione, si è annientata profondamente per rispetto della sua Maestà divina, egli le dice nell'intimo, rapito dalla sua umiltà: "Sali più su"; e infatti, la fa salire ben in alto fino a farla abitare in Dio e trasformarla tutta in Lui. Questo è di fede: i santi Padri dicono che con la santa Comunione l'anima è unita a Gesù Cristo con l'unione più perfetta, divenendo ossa delle sue ossa e carne della sua carne. E' meraviglioso! E dire che questa unione non dura e non sussiste soltanto finché durano le sacre specie, ma sempre, se l'anima rimane in grazia; non che Gesù Cristo vi resti sacramentalmente, ma vi dimora in un modo mistico e spirituale: è in lei principio di vita.

Ci si domanda: perché dunque, dopo la santa Comunione, non si resta tutta in Gesù Cristo? È perché l'anima manca di fedeltà dell'aderire a lui come al principio della sua vita, si ritira dalla dipendenza che deve avere in tutto il suo agire...".

In altri termini.

Il piano divino di salvezza, che passa attraverso la Redenzione, è necessario per riscattare il male che mi accorgo esserci nel mondo, e da cui io non sono escluso perché gli uomini tutti, e io tra loro e io prima di loro, ne sono a mio modo responsabile per il peccato che compio. La redenzione continua nel mistero della Chiesa per cui nella Messa, non soltanto, il sacerdote sta al posto di

²⁹ Cfr testo (20) nella tr. it. edita nell'articolo di VÉRONIQUE ANDRAL, *La dimora di Dio nell'anima. Rileggendo alcune conferenze di M. Mectilde de Bar /2*, «Ora et Labora» XLIX (1994) 67-75: 69-70.

N.B. Tutte le citazioni di M. Mectilde che seguono, senza altra indicazione, sono tolte da questo testo.

Cristo, ma il Signore stesso è Sommo Sacerdote della nuova alleanza, nel senso che dentro di me si compie come un'altra Messa, che è quella che compie il Signore trasformando la mia vita e facendo sì che la redenzione – cioè il suo offrirsi al Padre per me - tocchi tutti gli ambiti in cui la mia libertà ha generato il peccato: *“Quale felicità quando ci si comunica alla santa Messa; si ha la fortuna di assistere a due messe: quella del sacerdote che sacrifica Gesù Cristo, e quella di Gesù nell'anima che l'ha ricevuto, ove egli immola se stesso a Dio suo Padre, consumandosi alla sua gloria e rendendogli un onore infinito”* (cfr. più sopra: *Vero Spirito*, cap. 1).

E' un mistero grande, aperto per tutti i credenti, tutti peccatori e tutti, per quanto sta a Dio, salvati! Ma di fronte al Signore ci si può presentare soltanto come peccatori, ci si può presentare soltanto prostrati di fronte a lui, ai piedi della Croce. Bisogna in qualche modo recuperare questa giusta disposizione se la nostra fede non è così viva e reale da suggerircela da se stessa, perché è una disposizione assolutamente necessaria per tutti; tant'è che la Madre, volendo essere ricordata presso il Signore dalla Contessa nella di lei preghiera dopo la Comunione, le chiede: *“Adorate per me i Suoi sacri piedi - quindi chinatevi ai piedi della Croce - , adorate questo Spirito Santo e questo Cuore divino che ha tanto amato. Dopo la Comunione, voi possederete tutto Gesù Cristo”*. Questa consapevolezza e il dono di sperimentare “il possesso di Gesù Cristo” nell'esperienza della fede, che sorregge la vita redenta, possono colmare una vita: la vita delle “vittime del Santissimo Sacramento”, che per questo – cioè in forza del Signore, Sacerdote e Vittima (=Redentore) saranno “morte”, cioè “separate” dal peccato e dal mondo in quanto è principio di peccato.

Si rimane affascinati di fronte alle affermazioni di fede vissuta della Madre: evidentemente M. Mectilde è stata gratificata – per il bene di tutti e delle sue “figlie” in particolare - da illuminazioni singolari nel suo cammino di conoscenza del Signore. Il testo appena citato ci porta presso il rovente ardente della esperienza mistica di Cristo quale Sommo Sacerdote dentro l'anima di chi si comunica: esperienza propria di M. Mectilde de Bar. È però vero che i suoi testi non presentano sempre questi abissi di luce, che permetterebbero anche di riscattare il suo messaggio da certe semplificazioni. Ad es.

Si dice che nel secolo di M. Mectilde ciò che conta è la comunione eucaristica e si tace circa il dogma – sempre difeso e vissuto della fede– dell'unico sacrificio di Cristo. E' vero questo al livello di dottrina spirituale predicata e dominante, ma non è più vero se si studiano da vicino le esperienze spirituali. L'esperienza e il messaggio di M. Mectilde – come abbiamo visto - legano inscindibilmente la Messa con la comunione.

Certo, rimane pur vero che questi squarci di luce solare appaiono soltanto qua e là nei circa tremiladuecento testi di lei che sono arrivati fino a noi. Abbiamo infatti una serie di testi che ripetono la formula “vittima della divina giustizia” – sia applicandola alla vocazione della monache che, prima, al Signore Gesù - in maniera tale da richiedere spiegazioni e puntualizzazioni (secondo il contesto e il genere del brano in cui è inserita). Sono testi che presentano una concezione penale sia della redenzione che del cammino di espiazione e soddisfazione dell'uomo in Cristo³⁰. Sono due allora le ottiche sulla fede di Madre Mectilde? No, sicuramente. Ma di fronte a questi dati non

³⁰ Cfr. VS 1, §14 tr. it. cit. : “... se la vittima immolata nei tempi passati, cioè prima di Gesù, avesse avuto l'uso di ragione, e ad essa fosse stato richiesto il motivo di ogni sua azione: perché si nutriva, ecc., essa avrebbe risposto che, quale vittima, era destinata al sacrificio e che perciò non viveva che per morire, respirando ad ogni momento solo la morte. E perché la morte? Per attestare, - avrebbe detto - mediante la mia distruzione, la sovranità infinita dell'Essere divino. Ecco ciò che Gesù compie nell'Ostia e che noi pure, tutte quante, dobbiamo fare a Sua imitazione. Ecco il suo stato e le sue disposizioni nei riguardi della Maestà suprema e dell'essere infinito di Dio, Suo divin Padre”.(Qui si impone un riferimento alla spiritualità dell'annientamento di De Condren) cfr. VS 1, §§16 e 17 tr. it. cit.: “... farsi lo schiavo dei peccatori (se è lecito usare questo termine); sì, con tutto il rispetto, perché di essi si è fatto cauzione e garante, per soddisfare la divina giustizia in tutto il suo rigore. (...) «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito», non solo perché fosse il suo Liberatore, ma addirittura il suo schiavo. Infatti l'ha ridotto a portare lo spaventoso peso del peccato, ed Egli si è dato, mediante questo carico, in preda alla giustizia divina, affinché fosse in Lui pienamente soddisfatta, data la Sua infinita capacità di sostenerla” (Qui si pencola verso la giustizia commutativa).

contrastanti ma che indubbiamente richiedono un lavoro complesso di interpretazione, bisogna ricordare un principio³¹ che si trova negli *Esercizi* di Sant'Ignazio (n° 336), che M. Mectilde conosceva bene, perché tutto il suo secolo è uno che apprezza la lezione ignaziana:

“Se hai una consolazione senza causa, benché in essa non ci sia inganno, perché viene solo da Dio, con molto acume e attenzione devi notare e distinguere il tempo proprio di questa attuale consolazione da quello seguente, quando resti ancora sotto l'influsso della consolazione passata. Spesso in questo secondo tempo formuli propositi e pareri che non sono ispirati direttamente da Dio, e questo sia a causa di un discorso che ti è consueto, sia per associazione di idee e di giudizi, sia per l'azione dello spirito buono che di quello cattivo. Pertanto esamina molto bene tali cose, prima di dar loro tutto il credito o agire di conseguenza”.

Bisogna distinguere - quando si conosce qualcosa di Dio - ciò che si comprende nel momento stesso in cui questa conoscenza è data dall'Alto, e il momento in cui la persona ridice a se , o esprime per altri, quello che ha compreso del mistero di Dio, procedendo tramite “associazioni d'idee” a lei familiari. Ci può essere un'esperienza autentica di Dio, di una portata abissale, che fa entrare in qualche modo nell'Eterno, perché si può dare davvero fin da questa terra un'anticipazione della conoscenza della vita divina; però nel momento in cui il mistico esprime la sua conoscenza, egli deve usare necessariamente degli strumenti mentali, culturali, di sensibilità, che sono suoi, e allora si crea uno iato tra ciò che ha vissuto e conosciuto di Dio e quello che egli di Dio può dire. Per questo motivo le esperienze mistiche che tentano di comunicare l'indicibile, in ogni epoca della Chiesa, adottano o si aprono alla modalità simbolica e poetica del linguaggio. Anche quando il mistico, per esprimere l'indicibile, usa dei linguaggi più connotati nel tempo, il suo messaggio richiede da noi di essere avvicinato con attenzione alle caratteristiche proprie del linguaggio spirituale, che è sempre in qualche misura simbolico. Bisogna leggere, cercando di individuare dove sia espresso quel nucleo della fede vissuta che egli vuole esprimere, in e oltre quello che invece, nel suo stesso dire, è dovuto alla cultura e teologia del suo tempo. Allora anche leggendo questi testi della Madre, il lavoro affascinante ed improbo è quello di studiare testo per testo, ragionando sul tessuto e la struttura delle parole, vedendo là dove la stessa espressione dipende dalla teologia, dai modi di dire ecc., e là dove invece ci sono delle insistenze, le quali sono propriamente sue, o che comunque determinano il suo proprio tentativo di dire l'indicibile. Non abbiamo delle poesie della Madre, ma abbiamo delle emergenze, delle pennellate, simboliche: lì c'è il suo tentativo di dire qualcosa che nelle formule più comuni ella non riusciva a riconoscere come adeguato al suo vissuto nel Signore.

Oso formulare - con una operazione di temerarietà obiettiva, ma che presento come ipotesi e stimolo per l'ulteriore ricerca - ciò che M. Mectilde voleva dire senza riuscirci perché cercava un'espressione adeguata al vissuto indicibile: davvero il Cristo della Croce, cioè il Cristo della kenosi o dell'annientamento (Fil 2, 7), è il tutto per l'uomo! Infatti, il Cristo della kenosi, che si svuota e muore in Croce per noi, viene a noi e prende dimora in noi, perché tutto quello che Egli ha vissuto e sofferto era mosso da un unico desiderio: poter operare con noi dentro di noi, per una comunione di trasformazione in lui che, segretamente, associandoci lungo l'austero cammino della fede, facendoci conoscere qualcosa della sua morte e risurrezione, costruisca in noi il nostro volto, da sempre pensato in lui e per lui.

[Il testo tratto dalla registrazione è stato rivisto, corretto ed ampliato dall' A.]

³¹ E' l' "ottava regola per chi va di bene in meglio". S. Ignazio distingue, quando dà le regole di discernimento: chi va di male in peggio; chi si impegna per uscire dal male e cerca il bene; chi va di bene in meglio.

SEMINARIO DI STUDIO : MACRINA ED EGERIA

03 MARZO 2001

Dott.ssa MARIELLA CARPINELLO

Parliamo di due figure di donne estremamente importanti, estremamente rilevanti, e sicuramente molto più interessanti di quanto la loro fama storica non dica. Macrina ed Egeria appartengono entrambe al IV secolo, vivono e muoiono nel corso di questo secolo dell'era cristiana, che è uno dei periodi più importanti e cruciali, anche se è difficile stabilire una graduatoria dell'importanza delle stagioni storiche spirituali. Tuttavia, questo secolo per la storia cristiana è davvero molto importante: questo stesso fatto è una delle premesse della grande forza e personalità di queste due anime. Il secolo IV è quello che vede affermarsi quel complesso di leggi imperiali legate alla figura dell'Imperatore Costantino e la concessione della libertà di culto. Intorno alla data dell'anno 313 d.C. sappiamo che nella regione dell'antico Impero romano si afferma finalmente il diritto di cittadinanza della religione cristiana. Questo fa sì che, da una parte, i cristiani possano finalmente confessare apertamente la loro fede, e, dall'altra, si conclude l'era delle persecuzioni, quella lunga stagione durata quasi tre secoli, che vede la violenza inaudita del potere imperiale contro i cristiani. Finisce l'era dei martiri e dei confessori della fede. In concomitanza con questi due elementi la Chiesa incomincia a radicalizzare la sua organizzazione dentro la società in una forma più istituzionale; da clandestina, abbandonata alla grazia di Dio nel primo fervore, essa passa a una stagione più sistematizzata. Con tutti gli oneri, gli impegni e le difficoltà che segnano un tale passaggio.

Ora, se da una parte avviene questo, da un'altra si afferma un fenomeno di estrema importanza per la storia dello Spirito, che è la nascita del monachesimo. Il movimento monastico, come sappiamo, nasce in oriente come reazione, come esigenza fortissima, irrinunciabile e necessaria di tenere alta la fede dei primi confessori e dei martiri. Ora che i cristiani possono vivere in un'era di pace e conoscere la gioia della testimonianza aperta, nelle anime di quelli più forti nasce un desiderio di mantenere in alto l'antico fervore. Esiste una vera continuità molte volte sottolineata tra il martirio e il monachesimo; la figura del martire che cessa di esistere come figura storica, trasmette qualche cosa di sé alla figura del monaco, che, attraverso l'ascesi e la rinuncia al mondo, continua ad essere un "martire", crocifiggendo tutte le proprie esigenze terrene in funzione della ricerca di Dio e della testimonianza e del desiderio della vita eterna. Uno degli elementi ricorrenti che si trova nelle figure mistiche più alte, più grandi, è la dinamica che s'instaura nella persona stessa, una volta aver accettata la Croce come tale, e poi riconosciuto in quella sofferenza la sua potenza educativa per la crescita spirituale; nasce un amore per la sofferenza in Cristo e con Cristo, e l'anima rimane nel desiderio continuo di essa.

Nello stesso modo si verifica il fenomeno storico di questo elemento: non si è più uccisi, sbranati dalle fiere nell'arena, torturati, perseguitati, per il nome di Cristo, ma tuttavia si vuole mantenere una continuità idealmente così alta spiritualmente. Questa travaso dall'era dei martiri all'era monastica è sicuramente uno dei fattori della storia monastica su cui maggiormente vale la pena di riflettere e ricordare; illumina tutti i passaggi e gli ideali della vita del monaco. Questo è il secolo che vede nascere e morire Macrina ed Egeria, un secolo in cui tra tutti questi grandi movimenti e sommovimenti emerge una nuova figura di donna: è Maria, che diventa modello delle vergini e delle monache – e anche dei monaci, non dimentichiamolo, modello della militanza monastica maschile e femminile. Maria, allora è "antidoto" in confronto di Eva, la quale con il peccato ha generato un'umanità condannata alla morte. Maria con la concezione di Cristo ha generato la vita. Questa nuova figura non è soltanto ribadita con forza nel momento in cui il monachesimo nasce, ma

appartiene già al patrimonio ideale paleocristiano e protocristiano, al primo cristianesimo. Maria è una delle novità storiche, delle affermazioni del cristianesimo. Le donne che seguono Cristo e la sua predicazione rappresentano questo nuovo tipo di femminilità, vivono nello Spirito, dicendo di sì a Dio sanno abbandonarsi a lui per essere in grado di concepire questa nuova vita spirituale. Già gli autori della patristica prima che il movimento monastico si affermasse, erano impegnati nel descrivere con grande ammirazione e nell'esaltare questo nuovo tipo di donna. Stabilirono una certa scala: in cima, c'è la vergine che non ha mai conosciuto uomo e che si è consacrata a Cristo, proprio come le donne che hanno seguito la sua predicazione e l'hanno accompagnato e anche nel momento della sua morte erano con lui, ai piedi della Croce, mentre i suoi discepoli erano fuggiti. Le vergini nelle generazioni successive che si consacrano a Cristo ricevono anche l'eredità di essere successori di quelle donne che erano le prime testimoni di Cristo Risorto. In questi passaggi ci sono contenute delle indicazioni di un'importanza grandissima sul ruolo e sulla partecipazione attiva della donna in primo piano della vita cristiana, fin dall'inizio della sua storia.

Il valore della verginità viene esaltato soprattutto nella donna; dopo la vergine che rinuncia al matrimonio e alla possibilità di formarsi una propria famiglia, viene la vedova, che sceglie di rimanere tale e di non risposarsi, e di trasformare il suo stato di lutto in un'offerta permanente al Signore, quasi retrocedendo allo stato verginale, vivendo in castità perfetta. Poi, ultima, la donna sposata; può sembrare quasi un disprezzo dello stato matrimoniale, una specie di riserva. Una nuova cultura si sta formando, e ha quindi bisogno di stabilire un sistema di valori ben chiaro per il popolo cristiano. All'interno di questa nuova cultura la vita spirituale in Cristo è senz'altro tenuta in grande valore, in confronto della vita orientata verso il mondo, che afferma i valori del matrimonio e della famiglia molto sentiti anche tra gli antichi pagani. C'è l'esigenza di staccarsi da questa mentalità arcaica, che esalta il primato del sangue, della stirpe, della parentela, e di affermare con forza un nuovo patrimonio spirituale.

Le donne quindi hanno un posto di primo piano, coinvolte, attivamente impegnate, quando il movimento monastico esplose come qualcosa incontenibile, un fenomeno che si espande con una rapidità e una forza straordinaria, che riguarda tutte le regioni dell'antico Impero, nell'oriente: la Mesopotamia, la Siria, l'Egitto, la Palestina, il Nord Africa, e il mondo occidentale: la Grecia, la penisola italica, la penisola iberica, le Gallie. Alcuni studiosi hanno fatto l'ipotesi che il monachesimo femminile sia nato anche prima di quello maschile; ci sarebbe da discutere, perché la prima volta che troviamo nelle antiche fonti testi che parlano di comunità monastiche, sia in oriente che in occidente, in entrambi i casi si tratta di una comunità femminile. In oriente, la prima comunità di cui si parla è in Egitto; in occidente, invece, si tratta di una comunità di Bologna, descritta in toni di grande ammirazione dal vescovo Ambrogio di Milano.

La femminilità quindi viene riproposta nei primi secoli del cristianesimo come un valore positivo e c'è una nuova coscienza della femminilità; pensiamo quanto questo fatto significhi sul piano storico e culturale. Cristo stesso ha proposto come valori la mansuetudine, l'abnegazione, la pazienza, valori che anticamente erano assimilati alle donne, valori considerati di secondo ordine rispetto ai valori "maschili" di coraggio, di forza, eccetera. È in questo clima che si presentano le figure di cui oggi parliamo, Macrina ed Egeria.

MACRINA

Macrina, sul piano cronologico, nasce qualche decennio prima di Egeria, ma serve anche come introduzione a questa seconda figura; sono figure che esprimono la ricchezza estrema del mondo monastico da diversi punti di vista. Macrina è probabilmente la figura più complessa; approfondendo tutti gli aspetti della vita e delle circostanze di lei, vi troviamo un archetipo della vergine e della monaca, il quale andrà poi arricchendosi di significati nel corso dei secoli, ma in

Macrina possiamo già distinguere il prototipo estremamente ricco e composito. Ella nasce nell'antica Cappadocia, intorno al 330 d.C., qualche anno dopo l'Editto di Costantino, che concede la libertà di culto ai cristiani. È figlia di una famiglia aristocratica, benestante, membro della classe elevata che dopo le leggi costantiniane contribuisce alla conversione della società cristiana; dove queste famiglie assumono il compito di accogliere e coltivare la nuova religione, diffondendola. In queste famiglie sono soprattutto le donne ad assumersi l'impegno. Per esempio, durante i primi secoli del cristianesimo a Roma, sono le patrizie che si convertono e educano i figli alla nuova religione, mentre i mariti, spesso senatori, o persone che ricoprono incarichi politici e amministrativi di prestigio legati all'antica cultura pagana, tendono a mantenere l'antica religione. C'è una divisione abbastanza netta nell'alta società tra uomini pagani e donne cristiane.

Anche nella famiglia di Macrina sono soprattutto le donne che confessano la nuova religione e apprezzano i suoi valori: la sua nonna materna anch'essa chiamata Macrina, *Macrina Senior*, durante le persecuzioni anticristiane di Massimino Daia in oriente, è costretta a fuggire con il marito e un gruppo di servi nelle montagne, dove fanno una vita randagia, perseguitata. Ci sono delle *Vite* di Macrina scritte dai suoi parenti e dai suoi amici stretti, che riportano tutta la loro ammirazione di questa figura eroica, a passaggio tra le ultime persecuzioni dei cristiani e la nuova stagione religiosa. La madre della "nostra" Macrina si chiama Emmelia, che significa in greco antico "armonia", e difatti si tratta di una figura armoniosa, serena, coerente, bellissima, rimasta orfana di entrambi genitori, con un'inclinazione verso la vita monastica e la consacrazione, costretta a sposarsi, però, dalle sue circostanze di orfana senza la protezione familiare, nell'ambiente socialmente inquieto e non facile della Cappadocia, regione violenta e piuttosto ingovernabile per più motivi. Emmelia sposa Basilio "il Vecchio", un retore, colto e aristocratico, di alta moralità. È un matrimonio felice e fortunato. Macrina nasce, prima di molti figli.

Si crea per Emmelia nel momento del parto un clima bello, mistico, prodigioso: mentre partorisce viene avvisata che la creatura che darà alla luce sarà una persona straordinaria. Questo è un tema agiografico molto frequente: la donna partorienti che viene avvisata che la sua creatura sarà destinata alla santità: succederà alla mamma di Santa Brigida di Svezia, a quella di San Domenico e anche al padre della vergine eremita Azella, di cui scrive San Girolamo. Nel caso della piccola Macrina, si presenta un essere celeste, non specificato e dice a Emmelia che sta per nascere una bambina, e la chiama per tre volte "Tecla". Dopo questa visione, Emmelia si riscuote, prende coscienza della verginità in mezzo alla gente del luogo. Tecla dalla sua stanza che la bambina è già nata, e la chiama Macrina in onore della sua nonna, testimone della fede, assegnandole come secondo nome Tecla, che rimane il suo nome segreto, interiore.

Tecla è una figura leggendaria dell'agiografia; Macrina è una figura ideale al livello agiografico, ma che ha una sua consistenza storica, ben dimostrata e consolidata. Tecla fa parte della schiera vastissima di martiri cristiani che vissero nei secoli della persecuzioni, vissuta nel II secolo ad Iconio, anche lei figlia di una famiglia patrizia, una bellissima fanciulla, fidanzata ad uomo del suo ceto sociale, ma d'improvviso ad Iconio giunge l'apostolo Paolo, predicando il valore ascolta le parole di Paolo, senza vederlo, perché egli sta predicando nella casa vicina. Questo discorso la converte; caduta in estasi per tre giorni, quando ritorna in sé, annuncia che non intende più sposarsi, e che da ora innanzi vuole vivere in castità per amore di Cristo. Questa decisione viene vista come un'offesa, sia alla famiglia, sia al fidanzato, sia alla città, dove ha ricevuto la vita ed è cresciuta. La scelta della castità verginale perpetua viene vista dall'antica società come un'offesa verso tutti. Si inizia una serie di persecuzioni, lei rinuncia a tutti i suoi orpelli e gioielli e fugge. Intanto Paolo è incarcerato, come responsabile di questa conversione di Tecla, e considerato quindi come uno stregone; Tecla lo raggiunge in carcere, scoperta dai suoi parenti, sempre più inferociti, viene processata, condannata al rogo, ma le fiamme del rogo vengono spente da una pioggia imprevista. Poi viene condannata ad essere sbranata dalle fiere, le quali, però, diventano subito mansuete, e in

un ricco passaggio di prodigi Tecla riesce a vincere le leggi della città. Ed è molto evidente nel testo che racconta la sua vicenda che le donne della popolazione di Antiochia rimangono incantate e attratte da questa nuova eroina. Il potere costituito maschile, invece, a un certo punto si dimostra impotente davanti alla sua forza che le permette di imbandire miracoli, e si arrende, sbigottito: rappresenta il crollo di un mondo che non possiede più la potenza di prima, e l'avvento di qualcosa di nuovo, incarnato da una donna capace di grandi prodigi.

Durante il secondo processo, Tecla si impartisce il battesimo da sola, avendolo già chiesto da Paolo, dopo essere sfuggita dalla prima condanna ad Iconio, ma Paolo glielo aveva negato, dicendo che voleva vedere se ella fosse capace di resistere a tutte le pressioni da parte della sua famiglia, della società e del mondo. Questo atto di Tecla è molto significativo; non troviamo un simile caso nelle vite di altri santi; la storia di Tecla ci è tramandata in un testo apocrifo, non è riconosciuta nel patrimonio agiografico canonico. Nonostante questo, Tecla è una delle figure più popolari agli occhi del mondo monastico femminile, decantata da vari autori patristici, per esempio, Ambrogio, e Metodio di Olimpo, che la colloca in un'alta posizione, vicino a Dio, in una sua opera, *Il banchetto*.

Questa Tecla presiede alla nascita di Macrina, come madrina spirituale della bambina, predestinata ad una santa vita. Arrivano presto nella stessa famiglia altri fratelli: tutti ragazzi dotati di grandi qualità, tra questi particolarmente due, Basilio "il Grande", monaco, autore, vescovo e santo, e Gregorio, vescovo di Nissa, teologo, considerato uno dei più grandi esegeti della sua epoca. Intanto Macrina cresce, allevata dalla madre, educata in casa; e la madre si rifiuta di affidarla alla nutrice, non vuole trasmetterle la cultura pagana, greca, ma l'alleva nella cultura scritturale, insegnandole specialmente i salmi e la sapienza di Salomone, il disprezzo delle vanità della vita mondana. I suoi fratelli vengono mandati alle più importanti scuole, ad Atene e ad altre città, a formarsi una cultura "mondana". Macrina, quindi, è la sola dei figli che rimane sempre vicina alla madre Emmelia, la quale vive in simbiosi con la figlia, formandola non soltanto moralmente e culturalmente, ma soprattutto spiritualmente. Macrina, per conto suo, serve la madre, non lasciando che la servano le ancelle, e nello stesso tempo si occupa dei fratelli più piccoli, specialmente del più piccolo, Pietro, che diventa per lei un figlio spirituale.

Macrina ha un forte senso dell'importanza del lavoro; si dedica al lavoro manuale e fa anche il pane, un lavoro nel mondo antico affidato alle schiave. Nel momento in cui diventa adulta, il padre cerca di fidanzarla; la fama della sua bellezza comincia a circolare e molti pretendenti vengono a chiederla in sposa; viene fidanzata a un giovane retore, che muore prima di sposarla. A questo punto Macrina sceglie la vita monastica, libera le sue schiave, e con la madre e le schiave liberate e con altre donne, che hanno preso la stessa decisione e fonda una comunità monastica. Basilio il Vecchio muore, e le sorelle più piccole vengono sposate e accasate adeguatamente. In questa nuova situazione Macrina prende le redini e diventa la "madre" della comunità, mentre la sua madre diventa la sua "discepola". Questo è un tratto caratteristico della paternità e maternità spirituale nella storia monastica, dove troviamo spesso delle persone giovani che diventano maestri spirituali dei propri parenti più anziani. Non è l'età anagrafica che rende una persona necessariamente capace ad esercitare questo ruolo. Anche San Benedetto nella sua *Regola* ribadisce questo concetto.

I fratelli grandi di Macrina ritornano dai loro studi: Basilio particolarmente, con una cultura brillante, è un uomo pieno di risorse, che ha frequentato le migliori scuole, e considera la sua provincia della Cappadocia quasi con disprezzo. Macrina ridimensiona questo atteggiamento, e esercita sul fratello un influsso di conversione; Basilio comincia ad avvicinarsi al monachesimo, fa un viaggio in Egitto, si lega agli ambienti ascetici della Cappadocia, che in questa epoca fanno capo a una scuola molto dura, molto rigida, di Eustazio di Sebaste, in una forma di monachesimo anacoretico. Ritorna dal suo viaggio in Egitto con una nuova consapevolezza, con un nuovo equilibrio e con la collaborazione di Macrina e della madre Emmelia, Basilio fonda Annisoï, vicino

al fiume Iris, un centro monastico con due comunità, una maschile, animata da Basilio e dal suo grande amico e compagno di studi, Gregorio Nazianzeno, e l'altra femminile. È un fenomeno frequente in questo periodo, il monastero "doppio"; tutte le prime regole monastiche nascono in sede di un monastero doppio: Pacomio, Basilio, Agostino propongono le loro regole per una vita monastica vissuta in questo modo. Rappresenta anche un momento di fioritura monastica: lo vediamo anche nel corso di tutta la storia; per esempio, nel 1200, l'apogeo della storia monastica nell'occidente, si vede la massima fortuna di questo sistema del monastero doppio, con la comunità maschile accanto, ma divisa dalla comunità femminile. Le due comunità hanno spesso in comune la chiesa e l'aiuto vicendevole nei vari lavori intrapresi. Nei periodi di decadenza, vediamo che anche l'istituzione del monastero doppio decade.

Nel caso di Basilio e Macrina, anche se le regole di Basilio portano il nome di Basilio vescovo, non possiamo dimenticare il ruolo di Macrina all'interno di questa redazione di regole. Macrina è colei che converte sia la madre, che i fratelli: è lei in fondo il cuore propulsore di questa duplice comunità monastica. Rispetto alle comunità egiziane, o a quelle di Agostino di Ippona, oppure di altre comunità in occidente, si tratta di una vita monastica abbastanza orientata alle opere di carità; quindi, dove non c'è una vita di puro deserto, come nel caso di Pacomio, non c'è una vita remota e lontana dalla civiltà urbana. I cenobi di Basilio sono appartati, con la vita di preghiera e contemplazione al primo posto, ma non sono situati troppo lontano dai centri urbani, perché si occupano del soccorso dei bisognosi, degli infermi e dei poveri. È una vita cenobitica, con tutto in comune, a confronto con i monasteri nei deserti dell'Egitto e della Palestina, dove si propone la vita cenobitica, ma ritenendo quella eremitica la forma più perfetta, più ideale.

Tuttavia le monache che fanno capo a Macrina vivono in una riservatezza di clausura maggiore di quella degli uomini; questo riguarda tutte le realtà monastiche dei primi tempi e anche dopo. Il confessore, per esempio, non deve mai trovarsi solo con una delle sorelle quando questa si confessa; ci dev'essere sempre presente l'abbadessa o un'altra sorella. Egli non può mai assegnare una penitenza a una sorella senza il consenso dell'abbadessa. Significa che la comunità femminile vive una sua dimensione di grande autonomia spirituale all'interno della complesso normativo delle regole basiliane, tanto che esiste una frontiera che non può essere attraversata neanche da un confessore, rappresentante della Chiesa.

Riflettiamo un attimo sulle caratteristiche della personalità di Macrina, che rappresentano le coordinate di queste eroine del mondo monastico e anche delle figure principali di monache nei secoli successivi. Prima di tutto, rileviamo gli elementi di diversità rispetto alla figura femminile, come era concepita nel mondo antico e pagano. Una delle caratteristiche principali è la virilità – non che Macrina abbia le caratteristiche di un uomo; anzi dimostra tutte le qualità "femminili": è bella, vive la propria interiorità in segreto, appartata, dimostra amorevolezza, amabilità. Ma riscontriamo in lei una grande forza di carattere; quindi troviamo questo valore "virile", che non è necessariamente assimilato sempre e solo all'uomo, come si credeva nel mondo antico. L'eroe cristiano non è colui che vince le battaglie con le armi di guerra, ma colui che vince il male nel combattimento spirituale, a partire dalla vittoria sulle proprie tendenze peccaminose. Macrina possiede questa qualità cristiana, questa virtù. Lo dice esplicitamente San Giovanni Crisostomo: *"Anticamente la virtù era un'altra, adesso in epoca cristiana la virtù è considerata soltanto sul piano spirituale, quindi le donne non solo vi partecipano, ma a volte superano anche gli uomini"*. Si vede allora che c'era già questa consapevolezza e che non è soltanto frutto del nostro modo di pensare odierno.

Un'altra caratteristica è la sua verginità, intesa come un modo di essere martire; questo è un concetto che viene espresso da Metodio di Olimpo. nella sua opera principale, *Il banchetto*. Egli afferma: *"I martiri antichi vennero uccisi, e subivano il martirio una volta per sempre. La vergine*

invece lo subisce giorno per giorno”, nel senso che mortifica la propria carne ogni giorno della sua vita, fino alla fine dei suoi giorni. La vergine Macrina poi ha esercitato un ruolo pedagogico: educata dalla madre è diventata poi maestra della propria madre, è diventata anche la maestra dei propri fratelli: il più piccolo, Pietro, allevato da lei, il fratello Basilio, che sarà uno dei grandi santi della Chiesa, portato da lei verso la perfezione monastica, come anche l'altro fratello, Gregorio di Nissa.

La *Vita* di Macrina è stata scritta da Gregorio di Nissa, di pochi anni minore di lei, vescovo e grande studioso. Dice Basilio di lui: *“Brilla come vescovo, come uomo di carità nel mondo, come autore e come monaco”*; è soprattutto importante come teologo e come esegeta e commentatore della sacra Scrittura. Il testo sulla vita di Macrina è allora qualcosa di eccezionale; è la prima biografia della letteratura cristiana dedicata a una donna. È anche un testo scritto da un fratello su una sorella, che egli conosce dal di dentro e che considera la propria maestra spirituale. Questo testo assume la forma di un'opera “tipo”, un manifesto del monachesimo femminile. Gregorio di Nissa scrive, oltre questa biografia di Macrina, una biografia di Mosè, del fratello Basilio il Grande, e di Gregorio il Taumaturgo, vissuto due generazioni prima, l'evangelizzatore della Cappadocia, colui che ha portato il cristianesimo alla Cappadocia e che è stato il maestro spirituale della sua nonna Macrina. Gregorio di Nissa conosce bene l'arte e lo stile della biografia, e nel momento in cui propone la figura della sorella, lo fa con grande maestria, puntando sugli elementi principali.

Come si colloca questa biografia di Macrina, così importante, nella produzione letteraria di Gregorio? Se lasciamo da parte le opere esegetiche, che non riguardano il nostro argomento, possiamo dire che la biografia di Macrina appartiene a quell'ambito preciso della produzione letteraria di questo autore dedicato specialmente alla donna, ai valori della verginità e della femminilità. Si tratta di tre opere: *Il trattato sulla verginità*, *La vita di Macrina*, *L'anima e la risurrezione*, che vede di nuovo come protagonista Macrina. *Il trattato sulla verginità* viene scritto verso il 371 d.C., un anno dopo che Basilio il Grande è diventato vescovo, e un anno prima che Gregorio a sua volta diventi vescovo di Nissa. Sono molti gli autori cristiani di quest'epoca, come anche nell'epoca patristica, che si dedicano a scrivere sulla verginità. Al loro tempo ne hanno scritto San Giovanni Crisostomo, Sant'Ambrogio, San Girolamo e Metodio di Olimpo. Gregorio riceve dal fratello Basilio l'incarico di scrivere questa biografia della sorella, che si distingue come opera di passaggio e di sintesi tra il pensiero antico, pagano, e il pensiero cristiano; vi converge una grande ricchezza di elementi.

Gregorio ha una grande formazione culturale classica, e nel momento di proporre il grande valore della verginità impiega tutta la sua sapienza insieme al suo patrimonio culturale su questo argomento. All'interno della sua opera è presente quindi l'influsso del pensiero di Platone, particolarmente per quanto riguarda la divisione tra il mondo della carne e quello dello spirito, come anche l'influsso del pensiero stoico, in quanto le passioni sono ritenute negative, perché portano disordine e confusione nella vita dell'uomo; liberandosene, l'uomo trova la serenità e la tranquillità d'animo per poter meglio avvicinarsi a Dio. Dal punto di vista scritturale poi, egli fa riferimento, a partire dai profeti per arrivare fino a Cristo, a tutti coloro che hanno militato, testimoniando con la propria vita il valore della vita verginale; aggiunge dalle fonti patristiche successive altri riferimenti presi da Origene, da Basilio, suo fratello, da Metodio di Olimpo. Gregorio ha quindi scritto un'opera sulla verginità in cui, si dice: *“respirano tutte le armonie del pensiero antico”*. Respirano anche le armonie del pensiero “nuovo”, il pensiero della patristica. Il pensiero di Origene vi esercita un grande influsso, particolarmente in ciò che riguarda la dottrina dei sensi spirituali che egli sostiene, cioè, che l'uomo possiede non solo i sensi del corpo, necessari per la vita fisica, ma, nella sua anima, anche i sensi spirituali, per orientarsi nella vita spirituale. Esiste una “vista” dell'anima, un “udito” dell'anima; è una dottrina che è stata coltivata particolarmente in ambito monastico.

Quest'opera fa una grande sintesi dei temi relativi alla verginità, e presenta tutta la sua ricchezza, e non solo, come altri autori, la sua superiorità sulla vita matrimoniale, con i suoi disagi, impegni, che ostacolano il conseguimento della quiete d'animo necessaria per la vita spirituale, tema caro agli antichi, che diventa poi un modo comune per impostare anche il discorso della castità e della verginità cristiana. Gregorio quindi propone la verginità come una condizione esistenziale che avvicina l'uomo e la donna a Dio; è questa la bellezza del suo trattato: la condizione dell'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio per far riaffiorare in sé quest'immagine di Dio, coltiva la verginità. La moneta d'oro, gettato nel fango, non può più risplendere; ha bisogno di essere ripulita per recuperare la sua lucentezza, per far risplendere l'immagine impressa. Così, mediante l'esercizio della castità, viene riportata alla luce l'immagine di Dio che è nell'uomo: la serenità, la compostezza, la vita dello spirito.

Egli sostiene che Adamo ed Eva vissero castamente nel giardino, che Adamo non conobbe Eva prima del peccato, e che soltanto dopo la caduta Dio, per consolare l'uomo dall'aver perso l'immortalità, e perché non venisse meno sulla terra la stirpe degli uomini, gli diede l'esercizio della sessualità e la possibilità di propagare la propria specie. Eva, poi, condannata a partorire con dolore, dopo la cacciata dall'Eden, prima della caduta non aveva bisogno di partorire, e viveva in colloquio eterno con Dio. Dopo la cacciata, Adamo ed Eva vengono rivestiti delle pelli di animali morti. Viene vista come un simbolo la pelle dell'animale morto che cinge i fianchi di Adamo ed Eva, che provano il senso di pudore, e vengono introdotti in un destino biologico che prevede la procreazione, l'invecchiamento, la morte dei singoli uomini e donne e il susseguirsi delle generazioni successive fino alla fine dei tempi. Il matrimonio, quindi, si colloca nel periodo successivo alla caduta, quando Adamo ed Eva si ritrovano fuori dello stato di grazia in cui erano creati e visti da Dio, Per recuperare il rapporto con Dio che esisteva prima della caduta, bisogna risalire per mezzo della verginità e ritornare alla purezza del rapporto con Dio che l'uomo aveva nell'Eden. Gregorio quindi dà alla verginità questo prestigio straordinario: rendersi simile a Dio, come voleva Dio all'origine della creazione.

Dopo quest'opera, in cui la sorella non viene nominata, ma che egli descrive, trattando il tema della verginità, viene la biografia di Macrina, che propone naturalmente lo stesso valore della verginità; la vergine assume nella sua scelta questa importanza spirituale, e Macrina ha vissuto e reso reale l'ideale descritto nel primo volume. Nel frattempo, Gregorio si era sposato e ha avuto un figlio e una figlia, ma poi ritorna a rivalutare nella biografia di Macrina la grande maestra che è stata la sorella, così saggia da scegliere la vita della castità fin dalla fanciullezza. La terza opera, *L'anima e la risurrezione*, completa la trilogia. Già scrivendo la biografia di Macrina Gregorio dedica significativamente gran parte dell'opera alla morte della sorella. La sua morte viene in qualche modo vissuta anticipatamente nella vita del fratello. Gregorio, diventato ormai uno dei grandi personaggi del suo tempo, difensore dell'ortodossia contro gli ariani nella Chiesa orientale di questa seconda metà del IV secolo, si trova in viaggio, viene colto da una premonizione e sente il bisogno di andare a trovare la sorella Macrina. Il fratello Basilio è appena morto, e in realtà anche Macrina sta per morire, e quando Gregorio raggiunge il monastero ad Annisoi, è già moribonda, ma tuttavia ancora abbastanza forte e lucida da intrattenersi con lui in un lungo dialogo, struggente ma istruttivo, perché Macrina esercita ancora il suo ruolo pedagogico verso il fratello fino all'ultimo respiro.

Quando ho conosciuto quest'opera, *L'anima e la risurrezione*, mi sono meravigliata che non godesse di una maggiore fama, perché ha un'importanza veramente cruciale. È scritta in forma di dialogo, sulla falsariga di un dialogo platonico, con domande e risposte: Macrina è la maestra che insegna e Gregorio il discepolo che apprende, lui, che è uno dei grandi vescovi del suo tempo e della sua area culturale – la Cappadocia vuole dire anche Costantinopoli, la capitale dell'Impero d'oriente. Gregorio prende come “modello” il dialogo platonico *Fedone*, in cui Socrate, prima di

prendere la cicuta e morire, cerca di convincere i suoi discepoli di non aver paura della morte; quindi è uno dei momenti più importanti dell'elaborazione filosofica antica. Gregorio recupera questa circostanza in un contesto cristiano, monastico, e, fatto veramente rilevante, al posto di Socrate in quest'opera c'è una donna. Sappiamo che Socrate, in punto di morte, prima di cominciare a filosofare, manda via la moglie, perché deve parlare di argomenti seri, tra uomini. Questa opera di Gregorio ci presenta non solo delle donne, ma una donna al posto di Socrate.

Macrina indovina che il fratello, difensore dell'ortodossia, in realtà non è completamente sicuro della sopravvivenza dell'anima; questo timore gli incute l'angoscia. Egli crede, ma la sua ragione vorrebbe delle prove; così il dialogo si dipana tutto su questa dimostrazione. Macrina spiega, come se egli fosse ancora un fanciullo, che in realtà l'anima sopravvive al corpo e ne porta delle prove, utilizzando a sua volta anche il pensiero antico, del platonismo, dello stoicismo, e fa una descrizione del cosmo in funzione della sua tesi. Gli spiega come l'anima immateriale, indivisibile, rimane legata agli elementi del corpo, che, dopo la morte, si sciolgono, e vanno ad unirsi agli altri elementi della natura – l'acqua nel tessuto del corpo, per esempio, si unisce all'acqua dei fiumi, del mare, e nello stesso modo le sostanze gassose, e via di seguito. Ma l'anima rimane ancora legata a questi elementi, e per quanto distanti da essa nel cosmo vadano ad associarsi, alla fine dei tempi si ricomporranno nello stesso corpo per la risurrezione. Questo corpo risorto, però, non sarà più quello che "ci siamo trascinati dietro" con le sue fatiche e malattie, passioni ed esigenze varie, ma sarà il corpo splendente, simile a quello che Dio ha dato ad Adamo nel momento della creazione.

Macrina alla fine muore, ma non prima di aver convinto il fratello che non deve aver paura della morte. Il modello della vergine, quindi, diventa per antonomasia anche quello del sapiente, visto il ruolo pedagogico di Macrina nei confronti di tutte le persone che le stanno intorno: il vero filosofo, amante della sapienza è quindi la vergine, Macrina, donna che ha esperienza della sapienza di Dio, colei che, per mezzo dell'ascesi, la sua militanza monastica, l'esercizio della castità, assimila la vergine al martire, nel ritorno all'Eden, a Dio, alla vera sapienza. Ci rendiamo conto delle grandi conseguenze per cui Macrina assume un'importanza estrema, non soltanto nel movimento monastico, ma anche come figura simbolo per decifrare il passaggio dalla mentalità e dalla cultura pagana a quelle della religione cristiana. Un elemento a cui è stato dato grande rilievo è il fatto che Gregorio riflette non soltanto sul passato ma anche sul futuro. Pensando alla figura di Macrina morente, un "residuo" della figura di Socrate, si può scorgere in essa un prototipo di Beatrice, la donna di una spiritualità più salda, più evoluta, più autorevole dell'uomo, e perciò in grado di ascoltarlo, indeciso e incerto, di ispirargli l'amore per il Creatore, per la vita spirituale che conduce a lui, e capace anche di portarlo in alto verso il Paradiso. La forma culturale dell'amor cortese, la concezione stilnovista hanno le loro radici in questo primo affermarsi dei principi cristiani all'interno del mondo monastico, per come ce li ha presentati Gregorio di Nissa.

L'espressione più perfetta che emerge è certamente quella di Beatrice, ma un'altra figura compare nell'ambito monastico prima ancora: nel XI secolo troviamo il beato Roberto d'Arbrissel, poco noto, che incarna la classica figura del chierico vagante. Egli radunò attorno a sé molti discepoli, uomini e donne, e elaborò una tesi molto interessante sulla forte capacità educatrice della donna, a cominciare dalla Vergine Santissima; attribuì un posto importante alle donne nella congregazione monastica che egli fondò. Questa forma monastica avrebbe avuto, poi, una grande influenza sul mondo letterario, preparando gli ideali spirituali dell'amore cortese. Tuttavia, nell'opera sudescritta di Gregorio erano già presenti in germe questi ideali e questa figura femminile. Macrina e la letteratura che esce dal suo ambiente rappresentano fonti ricche di spunti per ricercare e indagare il fenomeno monastico nei suoi inizi.

Abbiamo detto che Macrina è ricca non soltanto di doti naturali che si potrebbero definire "femminili", ma anche di qualità che si potrebbero definire "virili", che l'avvicinano alla categoria

dell'atleta di Cristo, che la letteratura monastica propone di frequente e con forza, specialmente nell'esperienza monastica del deserto. Mentre l'eroismo antico si affidava alle armi e alla forza fisica, l'eroismo cristiano si affida alla forza spirituale. È un passaggio grandioso di valori, una specie di rivoluzione copernicana che cambia tutti i punti di vista. L'eroe antico lo poteva essere anche nel senso etico, morale, per l'elevatezza del suo pensiero e per la chiarezza della sua ragione, come lo poteva essere anche per la sua grande forza fisica. Durante i secoli delle persecuzioni dei cristiani, donne e uomini furono martirizzati, ma non aveva nessuna importanza quelle fosse il loro sesso: entrambi i sessi hanno la stessa importanza davanti a Dio, e uomini e donne possono accettare la morte con la stessa forza d'animo e realizzare in pieno quel passo della *Lettera ai Galati* di Paolo: "...non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù" (Gal 3, 28).

La qualità di questa forza d'animo si manifesta molto bene in un certo brano della vita di Macrina, dove si descrive la madre Emmelia, nel momento in cui perde uno dei figli, Nauczazio, in un incidente di caccia: *"Una persona giunse da lei ad annunziare la sciagura. Emmelia era perfetta in tutto quello che riguardava la virtù, tuttavia egualmente la natura prendeva su di lei il sopravvento. Ripiegata nella sua anima subito divenne esanime e priva di voce, perché la ragione aveva ceduto il passo al dolore. Ecco che si trovava improvvisamente sotto l'urto della cattiva notizia, come un atleta di razza abbattuto da un colpo inatteso"*. Quindi Emmelia, una donna di Dio, viene qui assimilata a un "atleta di razza"; è una forza di simbologia che ricorre spesso, trattando le vite dei grandi eremiti, i più eroici nell'ascesi cristiana. In un altro passo, invece, è Macrina che viene paragonata ad un atleta, ma nel senso assoluto, quando giunge la notizia della morte del fratello Basilio: *"Macrina, da lontano, appresa per sentito dire la disgrazia, soffrì nell'anima per una tale perdita. Come, del resto, avrebbe potuto non toccare anche lei il dolore, con il quale furono colpiti perfino i nemici della verità?"* – la morte di Basilio fu pianta perfino dai non cristiani, tanto era amata e amabile la sua figura – *"L'esame dell'oro, così si dice, avviene in differenti crogioli, perché se qualche impurità sfugge alla prima fusione, sia separato dalla seconda, e ancora dall'ultima, tutto ciò che è di estraneo e mescolato al metallo, che viene purificato. L'esame dell'oro puro dev'essere il più curato possibile per vedere se dopo essere passato attraverso ogni crogiolo, non ammetta più alcuna impurità. Qualcosa di simile accadde anche alla donna (Macrina); attraverso i grandi sussulti del dolore la sua grande anima fu messa alla prova da ogni parte, in modo da farne conoscere la sua sincerità e la sua capacità di non lasciarsi abbattere. Prima con la morte dell'altro fratello (Nauczazio), poi con la separazione dalla madre (morta anch'essa), e in terzo luogo quando il comune ornamento della nostra stirpe, Basilio, si allontanò dalla vita mortale, Macrina rimaneva in piedi come un atleta invincibile, per nulla abbattuta dall'assalto delle disgrazie"*.

Così si differenzia l'eroina cristiana rispetto a quella che era sempre stata la figura femminile nei secoli passati. Un'altra caratteristica della personalità di Macrina è quella tipica della donna di Dio, l'incarnazione della sapienza. Abbiamo visto come i fratelli di Macrina andavano a studiare nelle maggiori scuole della loro epoca e della loro area culturale; ad Atene, e in altre città importanti. Poi hanno dovuto in qualche modo rinunciare alla cultura appresa nel mondo, la cultura antica ereditata, e riconoscere che la vera cultura è quella cristiana, inaugurata dai Vangeli, sotto le cui bandiere militano i monaci., la cultura custodita nella sua forma più integrale negli ambienti monastici. Il vero filosofo, in questo contesto, la vera amica della sapienza, è Macrina, rimasta lontana dal mondo. La sapienza di Macrina non si radica nella cultura pagana, ma nella cultura che aveva ricevuta dalla madre lungo tutta la sua fanciullezza ed è in quella cultura che si radica anche la sua scelta di vivere in castità, soltanto per Dio. In lei c'è il vero senso della filosofia: l'amore per la vera sapienza, l'amore per Cristo, la sapienza della vita eterna.

È nella descrizione del loro ultimo incontro che il fratello Gregorio la definisce “filosofa”; in seguito, nell’opera successiva di Gregorio, Macrina diventerà un altro “Socrate”. Egli dice: *“Per non recare affanno alla mia anima, cercava di calmare il lamento, e in qualche modo si costringeva a nascondere l’oppressione del respiro. Con ogni mezzo cercava di creare una maggiore gaiezza, intavolando discorsi gradevoli e fornendoci l’occasione di rispondere attraverso le domande che ci faceva. Poiché nel proseguimento della conversazione si inserì il ricordo del grande Basilio, l’anima mi si piegava, inclinavo il volto per l’abbattimento, e le lacrime colavano giù dalle palpebre. Essa invece era così lontana dal lasciarsi deprimere dal nostro dolore che, preso il ricordo del santo come spunto per la più alta filosofia, si mise a fare discorsi elevatissimi sulla natura umana, svelando, con le sue parole, il piano della Provvidenza divina nascosto dietro gli avvenimenti luttuosi, ed esponendo concetti sulla vita futura...”*. Vediamo come la filosofia di Macrina viene descritta come una grande qualità della donna, e come la vergine, votata a Dio, diventa la vera amante della sapienza, e può venire incontro al fratello, che piange, nonostante la propria grande sapienza umana. Si sono rovesciati i ruoli, rispetto al mondo antico, in cui l’eroe era l’uomo che sapeva dominare le passioni e i sentimenti nei confronti della donna, ritenuta fisicamente e moralmente debole, fragile.

Sulla vita di Macrina si consiglia il volume delle Edizioni Paoline, (1988), *La Vita di Macrina*, di San Gregorio di Nissa, con introduzione, traduzione e note di Elena Giannarelli.

EGERIA

EGERIA è una figura molto diversa e meno complessa di Macrina. Ella pure vive nel IV secolo d.C., nella stessa stagione spirituale del cristianesimo, nell’epoca delle prime regole monastiche. Nasce nell’occidente, molto probabilmente in una famiglia aristocratica, facoltosa - alcuni studiosi dicono che sia stata imparentata con la famiglia dell’Imperatore; alcuni la identificano addirittura con Galla Placidia. Vive con le sue consorelle nella penisola iberica, quella zona dove sorgerà il santuario di Santiago di Compostela. L’avventura spirituale di Egeria consiste nel suo pellegrinaggio in Terra santa; gli studiosi non sono certi se sia partita proprio dalla penisola iberica per andare in pellegrinaggio, oppure dalla Gallia meridionale. Si pensa che sia stata monaca, e la sua vita è ritenuta tipica della religiosa dell’area culturale monastica, ma potrebbe essere stata vedova, oppure una vergine consacrata, ma avendo comunque come punto di riferimento un gruppo di consorelle consacrate.

Il primo pellegrinaggio di cui abbiamo notizie risale a 333 d.C., di poco anteriore a Egeria, ed è il cosiddetto *Itinerarium Burdigalense*, compiuto da un cittadino di Bordeaux, in Gallia, che descrive il suo itinerario da Bordeaux a Gerusalemme, e il suo ritorno a Bordeaux. È nello stesso filone che si inserisce il pellegrinaggio di Egeria, un mezzo secolo più tardi. Il suo diario è assai interessante, perché un viaggio compiuto da una donna, sola, in quest’epoca è qualcosa di insolito, come lo sono anche le testimonianze scritte da donne in tutto il periodo compreso tra l’antichità cristiana e l’alto Medioevo. Egeria scrive per le sue consorelle; l’idea che ci facciamo, anche se non è esplicitata nel testo, è che lei, lasciando il gruppo di consorelle, molto probabilmente in Spagna, parte sola in viaggio, e scrive il suo giornale proprio per le sorelle, in modo che anch’esse possano partecipare a questa esperienza. Capiamo allora com’è prezioso un documento così insolito, oggetto di tante ricerche da parte degli studiosi; Egeria è una delle figure più conosciute del primo monachesimo femminile, e molto diversa dalle altre. Non è l’unica a compiere un viaggio nell’oriente, in Terra santa; sappiamo che anche Paola e la sua figlia Eustochio, discepole e collaboratrici di San Girolamo, fanno un viaggio in Terra santa; abbiamo anche la due Melanie, l’Anziana e la Giovane, che fanno un viaggio nell’oriente, e vagano tra gli eremi e cenobi egiziani, nei deserti più aridi e solitari. Molte matrone romane vanno in oriente, e fanno visite anche a San Girolamo e Paola, stabilitesi a Betlemme; ricordiamo particolarmente una certa matrona di nome Fabiola. Dal punto di

vista monastico sono forse più significative Paola e le due Melanie, perché lasciano l'occidente per trasferirsi in oriente, dove fondano monasteri: Melania la Giovane fonda addirittura un monastero maschile. Dopo la morte del marito, Melania, che aveva vissuto con lui in un rapporto casto di matrimonio spirituale, come atto di devozione al marito con cui aveva condiviso la sua vita spirituale, fonda un monastero maschile, perché i monaci mantengono la lode di Dio accanto alla tomba del marito.

Egeria, però, non fonda un monastero; l'espressione permanente del suo stato religioso è questo pellegrinare, il pellegrinaggio verso Dio. Il significato del suo itinerario è molteplice: Egeria, come altre sue sorelle di questa stagione spirituale, studia con passione le sacre Scritture; anche San Girolamo lo afferma nelle sue lettere. Egli stava lavorando sulla Volgata, incaricatovi dal papa Damaso, e le sue interlocutori epistolari erano frequentemente delle donne, lettrici appassionate anch'esse delle sacre Scritture. Pensiamo, per esempio, alla figura di Marcella, che aveva una competenza letteraria e una comprensione da studiosa austera, tale da far paura perfino a San Girolamo. Egeria, anch'essa è studiosa accanita delle sacre Scritture. Il suo metodo è estremamente interessante, visita i luoghi delle Scritture, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, con le Scritture in mano; legge nelle Scritture ciò che vi sta scritto degli avvenimenti e delle figure ubicati in quegli stessi luoghi, e scrive del suo viaggio concreto, che ricalca le vicende dei personaggi biblici.

Egeria parte per la Terra santa, dalla Galizia, passa il fiume Rodano, scende fino alla Gallia meridionale; molto probabilmente s'imbarca, e, secondo gli usi del periodo, arriva a Costantinopoli. Da lì, va a Gerusalemme attraverso tappe distanti tra loro da venti a quaranta chilometri; tra queste tappe sono le città di Tarso, Antiochia, Sycaminos - l'odierna Haifa, Lydda e Nicopoli; finalmente, arriva a Gerusalemme. Questo tratto del viaggio è descritto anche nella *Vita* di Melania la Giovane; è compiuto dall'Imperatrice Eudocia, che viaggia da Costantinopoli a Gerusalemme per trovare Melania, ed è una via ben frequentata. Egeria arriva a Gerusalemme per la Pasqua del 381 d.C, e vi si ferma per tre anni; durante questo lasso di tempo compie varie escursioni in altri luoghi santi.

Nella prima escursione va in Egitto, la "patria" del monachesimo eroico, solitario, una tappa quindi obbligatoria, in Sinai, e poi nella Galilea. Purtroppo è andata perduta quella parte della narrazione di Egeria che descrive il primo tratto del viaggio, dall'occidente fino a Gerusalemme. L'*incipit* del testo che Egeria ci presenta, però, è di una forza straordinaria, di un'efficacia che ben difficilmente avrebbe potuto raggiungere diversamente, iniziando il discorso. In viaggio verso il Sinai, quindi, Egeria scrive: *"I luoghi erano a noi mostrati conformemente alle Scritture. Proseguendo nel cammino, arrivammo a un luogo ove i monti, che stavamo attraversando, si aprivano e formavano una valle immensa, che si estendeva a perdita d'occhio, tutta pianeggiante e molto bella, oltre la quale appariva la santa montagna di Dio, il Sinai. Il luogo dove i monti si aprivano è vicino a quello in cui si trovano le tombe dell'ingordigia, citate nelle sacre Scritture. Come giungemmo dunque in tale luogo i santi uomini – i monaci che accompagnavano Egeria – ci avvisarono dicendo: 'È consuetudine che si faccia qui, da parte di chi arriva, una preghiera, non appena si scorge di qua per la prima volta la montagna di Dio'. E anche noi facemmo così. Da quel luogo per arrivare alla montagna di Dio vi erano da percorrere circa quattro miglia in tutto, attraverso quella valle, che vi ho detto di essere immensa"*.

E continua: *"Questa è la valle immensa e tutta pianeggiante dove i figli d'Israele dimorarono nei giorni nei quali il santo Mosè salì sulla montagna di Dio e vi rimase quaranta giorni e quaranta notti, questa è la valle in cui fu fabbricato il vitello in un luogo che ancora oggi viene indicato. Infatti c'è una grande pietra ivi eretta. Questa in fine è la valle alla cui estremità vi è un luogo dove, mentre il santo Mosè pascolava il gregge del suo suocero, Dio gli parlò a più riprese dal*

roveto ardente...Vi è ancora un fatto del tutto sorprendente, che credo non possa verificarsi senza la grazia di Dio: pur essendo la montagna centrale denominata propriamente Sinai, quella, cioè, su cui è discesa la maestà di Dio, la più alta di tutte, essa tuttavia non può essere scorta se non si è giunti fino ai suoi piedi, subito prima di iniziare la salita. Infatti solo dopo esserne discesi, avendo appagato il nostro desiderio, la si vede in lontananza, cosa che è impossibile prima di salire, un fatto che, dall'altra parte, prima di giungere alla montagna di Dio, già sapevo, perché loro l'avevano riferito ai nostri fratelli, e che, giunta sul luogo, constatai di essere del tutto vero". Lungo tutto il viaggio, in qualunque posto che arrivi Egeria, ci sono dei monaci, oppure dei chierici, o a volte addirittura dei vescovi che l'accompagnano; questo si deve al fatto che Egeria è una donna di alto rango, e quindi si è potuta far conoscere precedentemente per mezzo di lettere di raccomandazione.

Ella fornisce una descrizione molto suggestiva del deserto, e delle sue oasi, del viaggio a dorso di cammello, lungo il Mar Rosso, durante la notte. Arriva a Clysmas, il luogo dove sorge oggi Suez, una città di porto, variopinta, piena di persone che vi affluiscono da diverse provenienze. Passa alla terra d'Egitto, lungo il Nilo, e vede una stupenda vegetazione, i frutteti, i giardini, e visita la Terra di Gessen, la città di Arabia, e tutti i territori, mentre aveva già visto Alessandria durante l'andata, in quella parte del racconto che non abbiamo più. Poi, ritorna a Gerusalemme e riparte per la visita al Monte Nebo, interessante, perché legato alla memoria di Mosè, essendo il punto in cui egli vide la Terra che Dio aveva promesso al suo popolo, e poi morì. In cima al Monte Nebo c'è la tomba di Mosè, custodita da un gruppo di monaci, e Egeria si arrampica lassù per poter vedere tutta la valle del Mar Morto che si estende fino a Gerusalemme. Va poi a visitare la terra di Giobbe, a Carneas, e vede il punto dove si trovava il letamaio di Giobbe; visita la tomba di Giovanni Battista, i luoghi legati a lui e al profeta Elia, e legge i passi scritturali corrispondenti. Quest'itinerario l'occupa per tre anni: l'itinerario nella Terra santa stessa, e l'itinerario parallelo, percorso nelle pagine della sacra Scrittura.

A questi itinerari si aggiunge un altro: quello dell'itinerario interiore. La lettura delle pagine sacre introduce ad una maggior conoscenza di se stessi: è un fatto specialmente sottolineato dagli esegeti, come Origene e Gregorio di Nissa. Ed è molto evidente anche nel racconto di Egeria, per esempio nel momento in cui essa compie un tratto dello stesso cammino compiuto dal popolo di Dio, che, sotto la guida di Mosè, lasciando dietro le spalle la loro schiavitù in Egitto, s'incamminò verso la Terra promessa, e come questo percorso viene indicato dai grandi esegeti come un itinerario interiore, quello di ciascuno di noi che si libera da una sorta di schiavitù per ritornare a Dio. Così Egeria ci offre con questo suo diario di viaggio la percezione che questo viaggio è anche un viaggio interiore, un viaggio che esprime la propria liberazione.

C'è ancora un altro itinerario: quello che consiste nel viaggio per il mondo monastico di quei santi uomini che sono i monaci che l'accompagnano: gli eremiti, i padri spirituali, figure marginali, che sono i custodi dei luoghi santi, e accolgono i pellegrini. Egeria descrive anche questi uomini e le loro consuetudini monastiche e ci dà il senso di quanto vario e ricco sia il paesaggio del monachesimo nell'oriente del IV secolo.

Sono presenti nella figura di Egeria le stesse connotazioni e forze che abbiamo percepite in Macrina; anche Egeria è un "atleta di Cristo. Una donna che viaggia lontano dalla patria e dalle sorelle, in terra ignota, deve avere una forza di motivazione spirituale non comune, ed essere dotata di grande coraggio. Anche lei ha questa forza "virile"; però, l'esplicita in modo più vicino alla nostra sensibilità attuale, nel senso che un viaggio come quello di Egeria ci attira di più, ci sembra più accessibile, che non una vita passata in una cella. Egeria è ammirata e elogiata proprio da quei monaci che si metteranno a studiare nei secoli successivi il suo itinerario; per esempio, il monaco Valerio, che vive in un monastero nella penisola iberica, e due secoli dopo la sua morte scrive:

“Questa donna che gettò il suo corpo tra l’incudine e il martello per riuscire in questa impresa deve attirare tutta la nostra ammirazione, perché queste donne non sono semplicemente donne, hanno superato la loro natura”.

Di se stessa dice Egeria: *“Sono una donna molta curiosa”*, veramente vivace, estremamente aperta, socievole, estroversa, una donna con una grande facilità d’impatto con le persone che incontra. Come un’altra donna, per una scelta religiosa, si chiude in una cella, così Egeria sceglie di essere monaca, peregrinando, precedendo i tempi; allora il pellegrinaggio in Terra santa non era ancora diventato “di moda”, come sarebbe stato il caso nel Medioevo, prima ancora delle Crociate, quando partivano in pellegrinaggi devozionali schiere di donne, monache, religiose e laiche, che si sarebbero rovesciate, numerose e sprovvedute, sulla Terra santa, al punto di costringere gli autori spirituali ad esprimere tutta la loro disapprovazione a proposito del fenomeno, perché le donne andavano incontro a grandi pericoli. Dice San Bonifacio, per esempio, che non c’è una di queste monache che parte dall’Inghilterra per andare in Terra santa che ne ritorni pura, perché i pericoli del viaggio sono infiniti!

Per quanto riguarda il suo modo di scrivere, è stato paragonato dagli autori contemporanei e dagli studiosi più recenti addirittura a quello di San Girolamo, non tanto per lo stile, scorrevole e facile, tutt’altro che pretenzioso, ma perché Egeria si pone lo stesso problema, quello di non cercare di essere troppo “brava” a scrivere, perché in realtà deve anteporre la sua fede, la semplicità del suo stile, alla sua erudizione; è una donna erudita, che conosce bene la sacra Scrittura, scrive a buon livello stilistico, ma si trattiene per offrire un testo di estrema semplicità, rinunciando allo sfoggio di un bello stile per mirare all’essenzialità del messaggio. È il problema vissuto in modo lacerante da Girolamo, che sogna di essere castigato per essere più ciceroniano che cristiano, come scrive nella *Lettera XXII*, alla vergine Eustochio; non a caso Girolamo si confida con una vergine, una sua discepola, su questo grave problema. Un grande cultore della lingua deve rinunciare a questo, per avvicinare la purezza arcaica allo stile scritturale.

In un paesaggio di monachesimo femminile estremamente ricco e complesso Egeria esprime un polo di differenza notevole, proprio perché ci presenta una figura molto affine alla sensibilità moderna, e nello stesso tempo tutte le varianti possibili della ricchezza di principi e di valori, soprattutto quelle del primo monachesimo. Così, come Gregorio di Nissa aveva visto nella sorella Macrina una guida verso le vette del Paradiso e la vita eterna, e come poi il rapporto con la Madonna sarà ripreso secoli dopo nella categoria letteraria dell’amor cortese e nel dolce Stil nuovo, anche Egeria propone una figura che conoscerà il suo pieno sviluppo nei pellegrinaggi del Medioevo.

LA RINASCITA MONASTICA IN EUROPA NELL'OTTOCENTO

12 MARZO 2001

P. GIUSEPPE PICASSO osb

La conoscenza della storia della spiritualità del monachesimo è indubbiamente utile a chi professa quel tipo di vita ed è utile ad ogni cristiano, ad ogni uomo colto, anche al di là dei confini della fede, se si vuol capire le basi della civiltà europea, una civiltà cristiana, alla quale il monachesimo ha recato un contributo determinante, fondamentale. Ma anche il monachesimo è soggetto alle vicende storiche, come tutte le istituzioni e quindi c'è stato un momento decisivo, una svolta decisiva, nella storia della civiltà con quel grande fatto che fu la Rivoluzione francese. Anche qui, come in ogni grande evento, c'erano degli effetti negativi, degli effetti positivi e certamente ha segnato la fine di un'epoca e la fine della grande stagione del monachesimo, come ordine religioso che veniva da tempi molto lontani nella storia. Ricordiamo un articolo di Dom Jean Leclercq intitolato: *Gesù, il primo monaco!* Sì, siamo tutti d'accordo che il monachesimo veniva da tempi lontani, sia pure attraverso riforme, decadenze e sottolineature varie ed è arrivato fino alla fine del diciottesimo secolo in continuità. Per cui, come istituto religioso sopravvissuto a tutti quelli che sono finiti sotto i decreti dei rivoluzionari, sotto le soppressioni, prima della Repubblica, poi dell'Impero napoleonico, certamente, il monachesimo era quello che poteva vantare una maggiore continuità. Ha avuto un grande tracollo in tutta l'Europa, in Francia, in Italia, dovunque era arrivato l'Impero di Napoleone con una certa aggravante, che veniva anche dal fatto di essere una cultura illuministica, che aveva contaminato tutti i governi già prima dell'arrivo delle truppe napoleoniche. A Milano, per esempio, le prime soppressioni non si chiamano con quel nome, perché erano in realtà concentrazioni di monaci e monache in alcuni monasteri, sopprimendone altri, i quali rimanevano vuoti. Le prime vere soppressioni si devono al governo austriaco, alla Sua Maestà imperiale, Maria Teresa e ai suoi figli, i quali, secondo una concezione razionalistica, tipica del Settecento, ritenevano che i monaci, pur avendo il nobilissimo scopo di pregare, erano in troppi a fare quel lavoro; era invece necessario assumere delle forme di vita che giovassero allo sviluppo della società. Alcuni monasteri si salvarono, per esempio i cisterciensi, nel loro grande monastero di Sant'Ambrogio, dove oggi ha sede l'Università Cattolica, non furono soppressi dal governo austriaco, perché aprirono una scuola di paleografia, quindi insegnavano qualcosa di utile, una disciplina ausiliaria della storia; poi aprirono una tipografia, che faceva lavorare e produceva libri. Quindi erano ritenuti "socialmente utili" e per tanto rimasero. Altri, invece, caddero sotto queste leggi restrittive; la Rivoluzione francese fece il resto. Non si era neppure tenuto conto dell'utilità sociale ed erano in pratica soppressi; non solo gli ordini monastici, ma anche gli altri ordini religiosi, che pur avevano uno scopo sociale. Rimasero soltanto come istituzioni le parrocchie. Ma i religiosi, ufficialmente, col 1810, col decreto di soppressione generale, erano finiti.

Finiti, però solo per poco tempo; anche Napoleone, che fu l'autore e l'ispiratore di questa campagna di soppressione, nel 1814 fu sconfitto e a Vienna nel 1815 ci fu il grande Congresso che riportò, per quanto era possibile, le antiche istituzioni allo stato di prima, quindi, anche le istituzioni religiose. Ma non bastava un decreto per attuare una ripresa; ormai i monasteri erano abbandonati, i religiosi, le religiose, i monaci e le monache avevano trovato altre sistemazioni nel frattempo – in diocesi, in altre opere, nella propria famiglia. Passarono alcuni anni; non avvenne subito, appena iniziato il Congresso di Vienna, il "ripristinò"- parola usata allora, anche nei decreti dei vari papi, specialmente in quelli del nostro Pio VII, per indicare la riapertura dei monasteri e delle case religiose. Si accorse che non era facile riportare tutti quelli che vivevano ancora alla disciplina e

all'osservanza di prima. Un gran numero dei monaci erano passati al clero diocesano, molti erano morti. Il limite principale in generale fu l'illusione di poter riportare tutto allo stato di prima; questo anche per quanto riguardava il governo civile: A Venezia, dove c'era prima la Repubblica, si costituì di nuovo la Repubblica Veneta; a Genova, la Repubblica di Genova; a Torino e in Sardegna, il Regno di Sardegna (che comprendeva anche il Piemonte)..

Così anche per i benedettini: si riaprirono le case; non tornarono tutti, ma pazienza! Quelli che tornarono, si concentrarono in alcune case; e così fecero anche i cappuccini e gli altri ordini. Ci fu una ripresa molto debole, perché in realtà la società era cambiata, il sistema di vivere non era più quello dell'*Ancien Régime*. Da un punto di vista economico, la Chiesa prima della Rivoluzione francese era una Chiesa che viveva di benefici e di redditi, secondo il sistema feudale e così anche i monasteri. Ora era messa al centro la dignità del lavoro, la libertà dell'uomo: una cultura diversa con altri valori. Quindi bisognava trovare modo autenticamente monastico per rispondere a queste nuove esigenze. Ma questo non avvenne sempre e ovunque. L'elemento che emerge è che si ebbe una vera riforma, una ristrutturazione e una rinascita proprio perché i promotori ebbero molta cura nel non allacciare nessun rapporto con ciò che era stato prima. Per chiarezza, i grandi nomi che presentiamo sono due soltanto: Prosper Guéranger, e i fratelli Wolter; i luoghi sono Solesmes e Beuron, che sono i centri principali della rinascita monastica del XIX secolo, senza volere escludere altri tentativi, per esempio, all'interno di congregazioni più piccole, come quello di Monteoliveto. In un libro stampato nel 1919, quando ormai il secolo della rinascita era chiuso, scritto da un abate inglese, Dom Cuthbert Butler, del monastero di Downside, *Monachesimo benedettino*, c'è una pagina molto viva sul confronto tra il monachesimo benedettino del suo tempo e quello antico, delle origini. Quello del suo tempo era piuttosto un prodotto dell'Ottocento, e quello delle origini era quello dei padri del deserto, delle prime regole monastiche. Egli scrive così:

"Quando ho soggiornato nella grande abbazia renana della Congregazione di Beuron, a Maria Laach – una monastero che esiste ancora, che fa ancora parte della Congregazione di Beuron – ho osservato i fratelli laici: un centinaio di uomini semplici e pii, che lavoravano nella grande fattoria del monastero, impegnati nel lavoro agricolo e che, come i monaci di Pacomio, esercitavano tutti i mestieri, in qualità di carpentieri, fabbri, sarti, calzolai, ortolani, in modo che il monastero è quasi indipendente e autosufficiente. Mi sono detto: 'Qui noi avremmo un'esatta riproduzione del monastero di San Benedetto, se soltanto, invece del Rosario, questi fratelli avessero un ufficio in coro, salmi e lezioni, in lingua volgare e se non ci fossero monaci di coro, diversi da loro, ma solo uno o due preti, per dire la Messa. Con questi due ritocchi, avremmo il monastero di San Benedetto, fatto di laici, per lo più gente semplice che aveva un tenore di vita molto umile, che aveva rinunciato alla coltivazione di una religiosità individuale, che spendeva la maggior parte del tempo nel lavoro manuale dei campi e in mezzo alla quale era difficile che esistesse qualcosa che si potesse chiamare vita intellettuale. D'altra parte, la normale comunità benedettina di oggi, composta di sacerdoti che vivono insieme una dignitosa vita comune di alto livello in ambienti comodi e di solito maestosi, con le basilari attrezzature di vita intellettuale, uomini che hanno ricevuto un'educazione e una cultura, da cui ci si aspetta che abbiano e spesso hanno titoli di studio e di alta istruzione, che curano invero anche con un grande apparato l'osservanza della Regola, ma che si dedicano ad occupazioni e allo studio, all'educazione e alle opere del ministero, quando, ripeto, prendiamo i due estremi, è evidente che siamo di fronte a un problema."

Il problema era sostanzialmente la fedeltà alle origini: alle origini, ci sarà stato un monastero, che l'abate inglese intravedeva per una parte della comunità di Maria Laach. Oggi, invece, abbiamo un monastero dove ci sono sì questi fratelli, che lavorano i campi e fanno i mestieri, ma ci sono anche dei monaci che studiano e abitano insieme in un monastero sontuoso, celebrano la liturgia e questo è il frutto "scoperto" dall'abate inglese, frutto dello spirito di Solesmes, dell'abate Dom Guéranger, visto in Germania a Beuron. Era stato un momento di ripresa della vita benedettina, che aveva avuto

la sua origine, in Germania, negli anni sessanta dell'Ottocento a Beuron (1860), ad opera dei fratelli Wolter, specialmente di Dom Mauro Wolter e trent'anni prima (1830) in Francia, a Solesmes.

Qual è stata la specificità di Solesmes, rispetto alle vecchie fondazioni benedettine? Dobbiamo rifarci a una persona, Prosper Guéranger, perché tutto questo è nato con lui; non che abbia avuto idee chiare a proposito fin dal principio, che abbia trovato tutto facile, però certamente la riforma monastica in Francia a Solesmes e poi nei monasteri che hanno accettato quella riforma, e poi in Germania, e così via, si deve a una sua intuizione. Tra l'altro, la casa editrice Queriniana, di Brescia, ha recentemente pubblicato una traduzione italiana, fatta dalle benedettine del monastero di Santa Maria di Rosano, di un'opera di Dom Paul Delatte, abate di Solesmes, terzo successore di Guéranger. Oltre ad un commento importante sulla Regola di San Benedetto, secondo lo spirito di Solesmes, Dom Delatte ha scritto nel 1909 una monografia sull'abate Guéranger, con il quale fece appena a tempo ad avere qualche contatto, essendo entrato ancora giovane a Solesmes quando Guéranger (1805-1875) era ormai vecchio. Dom Delatte poteva avvalersi di tutti i documenti dell'archivio per il suo lavoro e questo suo grande libro è stato riassunto qualche anno fa in un'edizione francese. Le monache di Rosano hanno tradotto questa sintesi e l'hanno pubblicata nel 1998, con il titolo *Dom Guéranger: maestro di liturgia e di vita monastica*.

Guéranger era prete, un cultore di storia che conosceva il ruolo svolto dai monaci prima della Rivoluzione e, mosso da una grande passione, pensò che la Chiesa dovesse riprendere la vita monastica e darle un nuovo impulso. Aveva alcune idee chiare: prima di tutto, non volle andare in cerca di quei monaci superstiti delle grandi congregazioni, dei Maurini, per esempio, oppure dei cluniacensi, il cui abate generale era stato ghigliottinato durante la Rivoluzione. Questi monaci non erano più idonei; era questa la grande intuizione di Guéranger e fu anche il contrasto che ebbe con le congregazioni a Roma, che non ritenevano che si potesse "farsi monaco da se stesso" e mettere in piedi una vita monastica senza un monaco di esperienza che istruisca le nuove reclute. Eppure fu così. Egli riteneva che ormai si dovesse costruire su una nuova base una vita monastica senza quel vincolo che aveva prima con la nobiltà e intuiva che i vecchi monaci non sarebbero stati d'accordo con i nuovi metodi.

Quando i fratelli Wolter si rivolgevano a lui per chiedere consigli, Guéranger era molto drastico. A differenza di lui stesso, essi venivano da un monastero già costituito, avevano un abate, l'abate di uno dei monasteri "ripristinati", San Paolo fuori le Mura, a Roma, dove lo Stato pontificio dava delle garanzie anche politiche e dove i monaci erano tornati ben presto. I fratelli Wolter, giovani sacerdoti, erano entrati lì, per farsi monaci a San Paolo; a dir il vero, non ne condividevano completamente l'impostazione della vita monastica; certo, era ancora quella antica. I monaci di San Paolo erano cassinesi e avevano ripreso tutto il modo di vivere e l'orario della Congregazione cassinese di prima, compresa la recita del Mattutino alle cinque del pomeriggio per il giorno dopo, Compieta alla cinque e mezzo, o anche prima. Per la grande possibilità che si offriva per riportare in Germania un monachesimo autentico, l'abate mandò questi due a fondare il monastero di Beuron, una fondazione pienamente legittima, approvata dalla Santa Sede, perché si trattava di un abate che mandava dei monaci a fondare un monastero; ma essi, prima di andare a Beuron, passarono da Solesmes, dove l'abate Guéranger parlò loro della necessità di rompere i rapporti con l'abbazia di San Paolo. Essi stessi avevano constatato nella propria esperienza quanto era difficile conciliare il vecchio, prerivoluzionario, con il nuovo.

Ma anche Dom Guéranger aveva subito una certa evoluzione, perché cammin facendo, non vedeva più il monachesimo come la risurrezione di quegli eruditi, che avevano reso grandi servizi alla Chiesa e che alla Chiesa, con la Rivoluzione francese, fosse mancato un grande apporto alla cultura ecclesiastica. La sua attenzione si era spostata più sull'*opus Dei* e in una delle sue ultime lettere a un giovane, che chiedeva di entrare a Solesmes, scrisse: *"Amico mio, i giornali e certi libri hanno*

potuto dire che i benedettini sono degli uomini di studio e che, dopo aver un tempo disboscato le foreste e prosciugato le paludi e raddoppiato il suolo dell'Europa, la loro funzione oggi sarebbe di disboscare le intelligenze. Difatti è un bisogno molto urgente, non lo nego; ma dovete sapere che un monaco non è già un uomo di studio, ma è l'uomo della preghiera sociale per la Chiesa”.

All'inizio voleva costruire una comunità, riuscì ad ottenere il priorato di San Pietro di Solesmes, cominciò a radunare dei monaci; avrebbe accettato il nome di “Congregazione di San Mauro” per la sua fondazione, ma questo non piaceva al papa Gregorio XVI, che era camaldolese, perché i Maurini, con tanti pregi e meriti, avevano subito troppo l'influsso del gallicanesimo, la corrente che tendeva ad essere più vicina al trono del re di Francia che non alla Sede Apostolica. Perciò fu ritenuto meglio non prendere il nome di San Mauro. Tuttavia, erano d'accordo che Guéranger avrebbe dato i contenuti; non era d'accordo con la triennialità delle cariche, compreso quell'abbaziale, praticata dai Maurini; non era d'accordo sulla struttura centralizzata, con un abate generale con pieni poteri su tutti i monasteri; non era d'accordo sull'ufficio notturno, che i Maurini dicevano alle due di notte; non era d'accordo sugli uffici devozionali, dei defunti, della Madonna, che avevano aggiunto, secondo i giorni; non era neanche d'accordo sull'astinenza perpetua dalla carne, che i Maurini avevano praticato.

Quindi, già questo ci dice che Guéranger aveva un'idea di una congregazione “nuova”; l'aveva in testa soltanto, però, perché in realtà aveva un solo monastero, quello di Solesmes. Di qui una serie di suppliche a Roma e molte sofferenze, perché anche i suoi monaci a volte si dimostrano un po' stanchi di seguirlo in tutte queste pratiche che si protraggono, senza arrivare ad una conclusione. E a Roma si insisteva che bisognava unirsi ad un monastero già esistente. Ma Guéranger riuscì a vedere approvata una congregazione con un monastero solo, quello di Francia, il suo di Solesmes, accettando un patto: doveva recarsi a Roma, a San Paolo fuori delle Mura, vivere per un certo periodo in quel monastero e poi fare la Professione solenne. Ottenne di non farla per il monastero di San Paolo; la fece nelle mani dell'abate di San Paolo, come delegato della Sede Apostolica. Nello stesso giorno, il 26 luglio 1837, uscì il decreto che riconosceva la congregazione di Francia ed elesse come primo abate a vita di Solesmes Prosper Guéranger. In realtà, divenne abate, dopo essere stato monaco per solo poche ore; non fu mai veramente monaco di San Paolo e non fu mai monaco della Congregazione cassinese. *“Noi non possiamo essere dei monaci italiani”*, scrive in una delle sue lettere. *“È naturale che noi facciamo professione nelle loro mani; ancora, è naturale che esista un legame di affiliazione, di affetto, di venerazione, con Montecassino, la ragione stessa del necessario esordio del nostro primo monastero; niente di meno, ma niente di più. Noi non faremo nulla senza la nostra indipendenza monastica”.*

Difatti Don Guéranger non si riconosceva nello stile degli antichi monasteri italiani, a cominciare dall'orario della giornata, per finire con quelle consuetudini che davano molto spazio alla vita privata e di questa impossibilità di accettare le norme e gli usi della Congregazione cassinese, italiana, convinse anche i fratelli di Beuron, per cui abbiamo due congregazioni benedettine nuove: una, la Congregazione di Francia, quella di Solesmes e l'altra, la Congregazione di Beuron, che agli inizi si pensava di chiamare Congregazione prussiana, ma il termine non piaceva, anche perché la Prussia era prevalentemente protestante. Dom Guéranger non inviò mai nessuno dei suoi monaci in un'altra abbazia, perché vi facesse pratica di vita monastica. Il principio autarchico fu applicato anche in un monastero femminile, che in qualche modo si era legato a Solesmes, per il quale si esclude di aver chiesto una fondazione da parte di un'altra abbazia di monache benedettine. Tutto avvenne, si potrebbe dire, per autogenerazione interna. La purezza dell'idea si conservava nell'isolamento.

Quali erano, in breve, i fondamenti di questa esperienza monastica iniziata da Dom Guéranger nel piccolo priorato antico di Solesmes, che egli poi ingrandì e che voleva fosse conservato intatto da

influssi estranei? L'elemento identificante dell'intera comunità era per lui *l'opus Dei*; quello doveva davvero ritmare tutta la giornata del monaco e non doveva essere soltanto una pratica importante, che andava per conto suo, come avveniva nel monastero di San Paolo, con il Mattutino recitato nel primo pomeriggio e via dicendo. A Solesmes, invece, l'orario era diverso: la sveglia alle quattro; alle quattro e trenta Mattutino e Lodi fin verso le sei; dalle sei e quarantacinque verso le sette e un quarto la mezz'ora di meditazione allora richiesta a tutti i sacerdoti e chierici, poi Prima; alle nove, Terza e la Messa cantata; alle dodici, il pranzo; nel pomeriggio alle sedici Nona e Vespro; alle diciotto e trenta la conferenza spirituale; alle diciannove la cena; alle venti e trenta Compieta e altre preghiere della sera, al termine delle quali si dava il segnale del Grande silenzio della notte. L'ufficio notturno non c'era più, perché non c'era nell'antico monachesimo; fu introdotto nel Medioevo, per l'influsso estraneo dei Certosini, che non seguivano la Regola di San Benedetto. Avevano l'Ordinamento di San Bruno, che prevedeva, appunto, l'ufficio notturno. Quest'uso ebbe poi una grande diffusione tra i benedettini; era uno dei punti di divergenza che portava allo stacco dalla Congregazione cassinese di quei monasteri che si sarebbero poi riformati come Congregazione cassinese della Primitiva Osservanza, diventata poi la Congregazione Sublacense, di Subiaco. Questi monasteri volevano ripristinare l'ufficio notturno, mentre la Congregazione cassinese di San Paolo l'aveva abbandonato e non lo voleva riprendere.

Si stabilì allora una liturgia lontana da ogni dilatazione della preghiera corale, come si era praticata a Cluny; Guéranger apprezzava molto la solennità e il fasto cluniacense, ma non la lunghezza degli uffici cluniacensi, la *Laus perennis*; senza uffici supererogatori: la centralità pura dell'*opus Dei*, che ritmava la vita del monastero. Era questo il fattore che dava timbro spirituale a quel momento preciso; egli non lo vedeva soltanto, però, come l'espressione della spiritualità dei monaci, lo vedeva anche come esempio per la Chiesa, come predica, egli diceva. "Non è necessario che andiamo a predicare; basta che ci guardino e vedano". Ma anche questo causava certi problemi, perché nelle antiche chiese monastiche l'ufficio si recitava in cappelle notturne, oppure in cori con le grate attraverso le quali non si poteva vedere; a tutto questo era contrario. Disse: "Che vengano e ci vedano", come disse il Signore a quei due che lo guardavano e diventarono in seguito i suoi discepoli: "Venite e vedete".

La preghiera liturgica, *l'opus Dei*, definiva veramente lo stato del monaco per Dom Guéranger? Egli aggiungeva una parola; *l'opus Dei* aveva il primato, ma la preghiera monastica doveva svolgersi come espressione di una famiglia, Quindi, la comunità doveva essere una vera famiglia e da qui deriva l'importanza nella vita monastica della stabilità. Ecco perché non voleva mandare fuori i monaci; ne deriva anche il concetto di una congregazione con dei poteri di controllo e di supervisione, ma non dei poteri assoluti. In ogni caso bisognava salvaguardare la famiglia. Da qui deriva anche il problema che l'oppose alle direttive della Santa Sede circa la temporaneità delle cariche e in questo caso la temporaneità dell'abate. Certo la Regola di San Benedetto non prescrive una temporaneità; si suppone che ci sia un abate a vita e così fu per lungo tempo durante il Medioevo, ma nell'età moderna, a partire dalla Congregazione di Santa Giustina di Padova, gli Olivetani, i Silvestrini, i Maurini in Francia e i Cassinesi in Italia, praticamente tutti avevano gli abati triennali. Il periodo massimo di abbaziato era di sei anni, ivi compresa una sola rielezione. L'Abate presidente dei Cassinesi teneva l'ufficio per sei anni.

A Roma, erano molto incerti sull'approvare questo salto, che riportava l'abbaziato a vita. Guéranger faceva vedere tutti gli inconvenienti dell'abbaziato "a tempo", ma, d'altra parte, si faceva vedere che anche l'abate a vita, specialmente nelle comunità piccole poteva portare ad altrettanti inconvenienti. Ci fu allora una lunga controversia, ma l'abate Guéranger rimase attaccato alla sua visione e fu poi merito suo che delle grandi abbazie fossero risorte: ci sono ancora oggi e rimangono in auge. Ma non bastavano *l'opus Dei*, una comunità che fosse una famiglia, un abate a

vita; Dom Guéranger voleva che la comunità fosse una famiglia unanime e che nell'abate avessero un punto d'incontro, nonostante le divergenze, i pareri contrari, che c'erano anche a Solesmes.

Nelle sua vita si possono trovare tanti esempi della sua tenacia, per esempio a proposito di un sacerdote, Emmanuel André, diventato più tardi un abate nella Congregazione di Monteoliveto, che aveva fondato un monastero nella sua piccola parrocchia, però anche a lui la Santa Sede, tramite il suo vescovo, disse la stessa cosa, cioè, di cercare un monastero più grande a cui affiliarsi insieme ai suoi sette monaci. Fece domanda alla Pierre-Qui-Vire e poi a Solesmes, che gli aveva concesso un noviziato abbreviato, poiché la comunità era edificata dal comportamento di questo monaco, diventato tale perché aveva già fatto la Professione monastica nelle mani del suo vescovo. Il 5 luglio fece la Professione a Solesmes; alla sera, durante la ricreazione si discuteva a proposito della grazia proveniente, se sia del tutto gratuita o meno e i monaci di Solesmes, d'accordo con il loro abate, proponevano la tesi tomista; ma il neoprofesso André, che aveva studiato teologia e data la sua grande apertura ecumenica, aveva fondato una rivista, *La Revûe des églises d'orient*, proponeva il pensiero di Sant'Agostino, mostrando per esso una certa simpatia. Era una cosa legittima. Ma l'abate Guéranger, severissimo sul principio dell'unanimità, non ammise un parere diverso dal suo e scacciò dal monastero don André, annullandone la Professione. Più tardi però, don André, tramite il suo vescovo, venne a conoscere alcuni monaci italiani della Congregazione di Monteoliveto che andavano in Francia a trovare un rifugio, perché in Italia si addensavano nuove ondate di soppressione. Quando seppe che esisteva questa Congregazione, intitolata "di Santa Maria di Monteoliveto" e che questi monaci non avevano una visione teologica così rigida come quella di Dom Guéranger, riconobbe la sua strada, venne in Italia, divenne monaco olivetano, poi abate, e fu un grande apostolo dell'ecumenismo.

Guéranger voleva un'unanimità del pensiero; ha creato perfino un proprio stile di vita monastica, con certi particolari del quale veniamo a sapere dalla sua corrispondenza con Beuron: una certa compostezza, un modo di camminare "non troppo lento, né troppo sollecito", un monastero sontuoso, la chiesa, l'aula capitolare, la biblioteca, perché si serviva Dio direttamente e per Dio non bisognava risparmiare; certo, a Solesmes c'erano dei problemi economici notevoli...Ma quando si trattava del culto di Dio, Guéranger non guardava alle spese. A un certo punto, a Parigi, fecero una grande funzione per trasportare le reliquie di San Vincenzo de' Paoli nella chiesa centrale dell'Istituto, dove più tardi la Madonna apparve a Santa Caterina Labouré. Per questa processione, onorando l'amore di San Vincenzo per i poveri, si scelsero sei operai, che portavano in chiesa l'urna del santo. L'abate Guéranger era presente e ne scrisse all'abate di Beuron: *"Se tu avessi visto! Questi operai vestiti in qualche modo, che portano l'urna di un santo! Pensa un po', se invece l'avessero sei diaconi con tonacelle preziose, seguiti da sacerdoti, con casule ben ornate e i vescovi con la mitra, eccetera; tutti avrebbero capito che era un anticipo di quello che si farà in Paradiso!"*

Per noi oggi, questo può anche sembrare un po' desueto, ma dobbiamo dire che egli aveva scelto quell'impostazione per il culto di Dio. I rapporti tra l'abate i monaci, poi, dovevano essere regolati; non si poteva usare un modo di parlare qualsiasi. Dom Delatte credette di interpretare bene il pensiero di Dom Guéranger, ingiungendo ai monaci di parlare con l'abate in ginocchio. Mi ricordo di aver parlato una volta con Enzo Bianchi, che, prima di fondare la Comunità di Bose, andò a visitare molti monasteri, in ricerca della sua vocazione. Tra le sue esperienze, mi parlò dei mesi passati in una Trappa, dove la cosa più incomprensibile per lui era il fatto che si poteva parlare con l'abate soltanto dieci minuti alla settimana, nel cimitero e in ginocchio! Leggendo questa norma di Dom Delatte, vi si ritrova un'atmosfera affine e si può anche capire come si arriva a certe consuetudini e gesti, di cui oggi non sappiamo afferrare subito il significato che avevano in altri tempi..

A Solesmes, l'ufficio è ancora in latino, secondo lo stile di Dom Guéranger, che permane. Dom Leclercq, solesmense pure lui, dell'Abbazia di Clervaux, parlandone più volte, ha detto: "Non bisogna criticarli, perché si vogliono bene e credono a quello che fanno". La Chiesa intanto ammette varie esperienze liturgiche al suo interno e da questo monastero è cresciuta una congregazione ancora fiorente oggi, da Montserrat al Lussemburgo; in tutta l'Europa si trovano monasteri principali che ne fanno parte. L'impostazione spirituale di Dom Guéranger, lo studio del canto gregoriano, lo studio in funzione della preghiera, fa sì che il monastero di Solesmes rimanga un centro dove procedono ancora grandi studi; è molto in auge e la Santa Sede ci tiene che ci sia almeno questo monastero, dove non solo si canta il gregoriano, ma lo si studia anche a fondo. Dom Guéranger ha voluto fare qualcosa di nuovo, sulla base di quello che egli conosceva, che aveva studiato e non in modo avventato. Ed è per questo che si è distinto; ed è "qualcosa di nuovo" pienamente riuscito a Solesmes, a Beuron, a Maria Laach e in tanti altri monasteri.

LA RINASCITA MONASTICA IN ITALIA NELL'OTTOCENTO

19 MARZO 2001

P. GIUSEPPE PICASSO, osb

L'argomento è vasto: stasera tocchiamo tre punti. Parliamo prima del "ripristino"; secondo, dell'opera dell'abate Pier Francesco Casaretto; terzo, del Centenario della nascita di San Benedetto, che si celebrò nel 1880. Non è che con questi tre punti esauriremo quello che si può dire, ma preferisco toccare punti nevralgici di questa storia, che ci riguarda da vicino, e se il tempo ce lo consentirà, per affacciarci un momento a quel Novecento, che abbiamo appena lasciato alle spalle. 1815: "il ripristino"; 1815 vuol dire che i grandi stati d'Europa, vincitori di Napoleone e della Rivoluzione francese, si riuniscono a Vienna per riportare per quanto sia possibile le cose allo stato di prima. Già abbiamo visto che questo progetto, riguardo alla vita religiosa e la vita monastica in particolare era un progetto fallimentare. Si mirava a riportare nelle antiche sedi del monachesimo quei pochi monaci superstiti alle disavventure della soppressione, della Rivoluzione e di Napoleone. Evidentemente quei monaci vi portarono anche la loro mentalità, le loro abitudini; se vogliamo, la loro stanchezza, un certo appiattimento dell'osservanza regolare per abitudini lentamente insinuate, anche nei chiostrì, forme di personalismo, un'osservanza molto adattata; erano queste le ragioni che suggerirono a Guéranger e ai fratelli Wolter di non riprendere il passato in Francia e in Germania. In questi paesi era più facile: i Cluniacensi, i Maurini non c'erano più; per certi aspetti, non incontravano le simpatie neppure della Sede Apostolica. Guéranger e i Wolter potevano creare *ex novo*.

In Italia il "ripristino" invece sembrava favorito proprio da chi non lo voleva in Francia. In Italia il monachesimo si trovò in una situazione di per sé avvantaggiata, ma bisogna pur dire purtroppo avvantaggiata, in un certo senso. Il "ripristino" riportò in esistenza non solo i monasteri, ma tutti gli ordini che avevano conosciuto una soppressione e in Italia ciò era favorito dal fatto che tutto il territorio da Bologna fino al Lazio, più di mezza Italia, faceva parte dello Stato della Chiesa e il sovrano era il Papa. E il Papa eletto a Venezia nel monastero di San Giorgio nel 1800 era un benedettino, per cui c'erano le condizioni migliori per riaprire questi monasteri. Ma, ripeto, bisogna dire condizioni "purtroppo" migliori, perché in realtà l'operazione non riuscì. Il monastero di Cesena in quel momento certamente godeva di un particolare favore, perché il Papa era monaco professo di quel monastero e nelle sue peregrinazioni per l'Italia Pio VII non mancò di visitarlo e di fermarsi ad incoronare la Madonna del Santuario del Monte, sopra Cesena, con grande solennità. Ma quanti erano i monaci che l'accosero? Erano rientrati in sei: quattro sacerdoti e due fratelli. Il monastero era grande, perciò si può immaginare com'era l'osservanza; e questa situazione avvenne in molti monasteri: in tutti quelli in cui si poté riportare la vita monastica, si portò difatti una vita monastica priva di ideali e di vivacità, non concorrente con la società che si era nel frattempo evoluta. Si fa presto a dire: "torniamo indietro cinquant'anni". Si può scrivere, firmare; ma gli ideali di libertà e di progresso che la Rivoluzione francese aveva immesso nelle anime formavano un soffio che non si poteva spegnere e non si poteva ritornare a far consistere la vita monastica in quei piccoli privilegi che si godevano, con gli abati titolari, monaci fattisi tali "per varie ragioni", giubilari di venticinque, di cinquant'anni di Professione monastica che si ritenevano quindi esenti dall'osservanza. Erano cose che si potevano capire nel regime del Seicento, del Settecento, trattandosi allora di famiglie monastiche molto numerose, quando si poteva permettersi di dispensare alcuni dall'obbligo del coro. Ma stare in monastero in sei, di cui quattro erano esenti dal

coro, non dava la possibilità di offrire un minimo richiamo all'osservanza per ulteriori nuove vocazioni.

Questo era il caso per i grandi monasteri, ma la situazione non era diversa per le congregazioni autonome, più piccole, come i Camaldolesi, gli Olivetani, i Silvestrini. A un certo punto parve che la situazione favorisse i Camaldolesi, perché uno di loro divenne papa, Gregorio XVI. Abbiamo un Ottocento, quindi, in cui il monachesimo italiano produsse ben due papi, l'uno e l'altro di temperamenti diversi, uno più aperto, l'altro più conservatore, ma tutti e due grandi papi. Gli stessi Camaldolesi ebbero una certa rifioritura, due altri monaci camaldolesi divennero cardinali, ma papa Gregorio XVI incrementò i numeri di certe comunità, sopprimendo delle altre, applicando loro i benefici e le rendite dei monasteri che aveva soppressi; anche se fatte con retta intenzione, per salvare il salvabile, sono operazioni che lasciano un po' perplessi gli storici. Ma il salvabile non si salvò e anche nel monachesimo femminile tutto avvenne come avveniva nei monasteri maschili. Scrive Gregorio Penco a proposito dei monasteri femminili: *“La vita ripresa in molti monasteri, sorti in seguito alla restaurazione del 1815, era più o meno la stessa vita di prima della Rivoluzione, priva di grandi ideali, senza un profondo rinnovamento delle strutture, senza l'abbandono dei privilegi ormai anacronistici. Si tendeva a riesumare una vecchia istituzione, più che rianimare una tradizione vivente, quasi che il recente tragico passato non avesse insegnato nulla. In tanti ambienti perdurava il costume frivolo, superficiale, mentre proprio nei monasteri femminili tutta una rete di consuetudini e abusi inveterati conservava in pieno il suo vigore”*.

Anche i monasteri femminili avevano riaperte le porte, alcune monache erano tornate, altre no. È l'ambiente che la nobile napoletana Enrichetta Caracciolo Forino descrive in particolare per il grande monastero femminile San Gregorio Armeno a Napoli, dove essa fu posta dai parenti con inganno. Siamo ancora nel clima dei antichi monasteri, dove qualche volta si introducevano le cosiddette “vocazioni forzate”. Ivi rimase per un ventennio, prima di poter salutare, anch'essa, il Liberatore, Garibaldi. Intrighi, sospetti, particolarismi, meschinità erano così efficacemente messi in luce dalla scrittrice; una volta uscita dal monastero, questa ex monaca scrisse un libro, dove mise in risalto l'esperienza che aveva vissuta. Questi particolari *“compongono un quadro ripugnante”*, dice Dom Penco, *“dimostrando ad abbondanza come il costume borbonico fosse penetrato profondamente nella vita cattolica e religiosa, e vi persistesse fino agli ultimi tempi”*. Probabilmente la scrittrice addossa ai Borboni le colpe che non hanno, perché non risulta che ci sia un regime borbonico particolare per i monasteri. I re di Napoli, Borboni, erano devotissimi dei monaci, devotissimi dell'abbazia di Cava dei Tirreni, dove ancora oggi si vede l'appartamento dove veniva ospitato il Re, quando andava a trovare l'abate di Cava; dal monastero di Cava i re di Napoli chiamarono ad assumere grandi responsabilità nella Chiesa del Regno degli ottimi monaci. Per esempio, il cardinale San Felice, che nel Settecento lasciò nel registro di Napoli il ricordo di un pastore buono, era un monaco di Cava; il Re andò al monastero, chiese un monaco per farlo arcivescovo di Napoli e l'abate gli indicò il monaco che era allora bibliotecario e maestro dei novizi e questi diventò arcivescovo e cardinale.

Continua Dom Penco a proposito del libro della Caracciolo Forino: *“Raramente una scrittrice riesce a presentare in una luce più sinistra persone, ambienti, costumi ed abusi del mondo claustrale, di cui la scrittrice stessa si presenta come vittima e testimone ad un tempo”*. Questo libro, *Le memorie di una monaca napoletana*, è stato pubblicato a Milano nel 1964. Rappresenta come il “ripristino” era un fallimento anche nell'ambiente femminile.

L'abate Pier Francesco Casaretto era di origine ligure e questo fatto spiegherà perché un certo nucleo di monasteri attorno a Genova: Pegli e San Giuliano aderiranno alla sua riforma. Era nato ad Ancona e da giovane chiese di entrare presso i Camaldolesi, che erano vicino ad Ancona, ma ben presto lasciò quell'esperienza per scegliere l'antica abbazia cassinese di Santa Maria del Monte

presso Cesena, quell'abbazia che Pio VII aveva resa particolarmente celebre. Da qui passò a Cava dei Tirreni, ma non si trovava molto bene in quei passaggi e si recò in Tunisia come cappellano dell'esercito francese per usufruire di un clima più adatto alle sue precarie condizioni di salute. Tornato in Italia, si recò al Sacro Speco di Subiaco, ma anche qui dovette constatare che non trovava quell'osservanza che egli andava cercando. Gregorio XVI visitò il Sacro Speco nel 1834; anche il papa pensava di trovare in quel luogo di asceti un'osservanza monastica più rigorosa, più seria, adatta a un ritiro, specialmente con una maggiore custodia del silenzio e della clausura.

Casaretto continuò il suo pellegrinaggio in varie parti d'Italia e ebbe modo di spiegare al papa stesso, Gregorio XVI, la dolorosa situazione in cui trovò l'osservanza del "ripristino" nei monasteri cassinesi. Presentò anche un progetto, un programma di riforma, di restaurazione, per poter ridare vitalità ai monasteri della Congregazione cassinese. Ma i suoi progetti erano giudicati un po' instabili tra i suoi confratelli; tuttavia si riconobbe la sua serietà d'intenti, per cui si pensa che il Procuratore stesso della Congregazione provvedesse che al Casaretto fosse assegnato un piccolo priorato a Pegli, vicino a Genova, perché con quel pochi monaci che si erano dichiarati disposti a seguirlo potesse vivere e instaurare un'osservanza monastica più conforme alla Regola. Il Casaretto trovò favorevoli accoglienze, sia nella Curia, sia nel governo del Re Carlo Alberto a Torino, il quale, per altro, era disgustato dal comportamento dei monaci della Chiusa e della Novalesa; con i pochi monaci rientrati non si dava l'impressione di essere monasteri seri e osservanti.

Il progetto del piccolo monastero che sorgeva nella casa di Pegli trovò anche l'aiuto del governo; singoli monaci cassinesi, tosti, incoraggiarono il Casaretto nella sua strada, per cui a poco a poco i monasteri che aderivano a lui continuavano a crescere in numero. Nell'osservanza che egli proponeva c'era un orario un po' più rigido, al quale altri venuti dopo di lui aggiunsero anche l'ufficio della notte. I Cassinesi non avevano questa tradizione, ma non era questa la causa della decadenza. Altre osservanze, invece, ne erano la causa: la clausura, il silenzio, giorni di digiuno. I monasteri che aderivano alla riforma del Casaretto crescevano in numero, ma egli era, in fondo, solo un priore di una congregazione. Alla fine anche il monastero di Subiaco vi aderì; i superiori della Congregazione cominciarono ad aprire gli occhi.

La Congregazione cassinese derivava, sia pure attraverso dei secoli, da quella congregazione di Santa Giustina di Padova, che si era denominata "Congregazione *de unitate*", con un'unica osservanza, quella di Ludovico Barbo, proposta a Santa Giustina e accolta nei monasteri italiani che volevano riformarsi e salvarsi; chi non l'accolse, perì. Ora, questa congregazione divenne di nome "cassinese", quando Giulio II mandò i monaci di Santa Giustina a Montecassino per reverenza verso il monastero di San Benedetto e cambiò il nome della Congregazione. Tutti capivano che non si potrebbe ammettere una congregazione con due registri, due marce: una, nel senso della tradizione, sostanzialmente conservativa e l'altra, una via completamente nuova. Si studiarono varie soluzioni: si pensava ad una congregazione con un unico presidente e due vicari generali; questa non funzionava, anche perché il Casaretto aveva una certa impostazione monastica che l'avvicinava un po' di più alle congregazioni centralizzate. Per garantire l'osservanza nei vari monasteri, anche quelli in Francia e nel Belgio, che aderivano alla sua riforma, egli voleva un abate generale, che nella tradizione cassinese non era mai esistito; essa aveva un abate presidente.

Dopo molte trattative si venne alla divisione e della piena autonomia, da una parte della Congregazione cassinese tradizionale, "della comune osservanza" e dall'altra, della Congregazione cassinese di Pier Francesco Casaretto, che assunse il nome "Congregazione cassinese della Primitiva osservanza". La separazione fu guidata dalla Congregazione dei Religiosi, quindi tutto avvenne nell'osservanza della carità e della buona disciplina. Ma bisogna dire che già nel nome c'era un'offesa per la Congregazione "della comune osservanza". Anche perché questi ultimi non erano rimasti così tanto indietro; da loro è venuto il beato Cardinale Schuster, il beato Placido

Riccardi. Conservarono solo certe forme tradizionali e non aderivano alle novità che il Casaretto voleva introdurre.

Una volta ho sentito una conferenza di p. Mongelli, uno grande storico della Congregazione di Montevergine, soppressa dalla Santa Sede e unita come monastero alla Congregazione cassinese della Prima osservanza, di cui fa ancora parte, conservando il privilegio di mantenere l'antico abito bianco dei monteverginiani, trattandosi di un santuario mariano. Costituito il Collegio di Sant'Anselmo a Roma, p. Mongelli vi andò a studiare teologia insieme ad altri monaci italiani e i monaci stranieri, loro compagni di studio, chiesero, sorridendo, che cosa era la "Primitiva osservanza". I monaci italiani risposero, ridendo: "Venite e vedete".

In seguito, la Congregazione cambiò nome e oggi si chiama la Congregazione Sublacense. Ognuna delle due congregazioni ha i propri superiori, i propri regimi. A un certo punto si pensava alla possibilità di una riunificazione in termini giuridici, che non è avvenuta, anche perché nel frattempo la Congregazione Sublacense era cresciuta e divisa in province, avendo monasteri all'estero; quella antica Cassinese è rimasta italiana: ne fanno parte i monasteri di Montecassino, San Paolo fuori le mura, Cava dei Tirreni, Palermo, Pontida, Cesena. Hanno iniziative comuni, per esempio, il Calendario liturgico, pubblicato in comune; usano lo stesso breviario.

Per quanto riguarda altre congregazioni in questo periodo dell'Otto-Novecento si può dire che sono tutte più o meno rifiorite. Sulla spiritualità dei Camaldolesi è stato pubblicato recentemente un volume, *Camaldoli nella spiritualità italiana nel Novecento*, di p. Innocenzo Galgano, esponente del pensiero teologico di quella congregazione. Esistono anche delle pubblicazioni che riferiscono sulle altre congregazioni.

Nel 1880 si celebrava il Centenario della nascita di San Benedetto. Per la prima volta l'abate di Montecassino, cassinese, mandò una circolare invitando a Montecassino tutti gli abati cassinesi, cassinesi della Primitiva osservanza, Olivetani, Cisterciensi, Vallombrosiani, ad un incontro fraterno per celebrare il padre comune San Benedetto. Non ne deriva un'istituzione nuova, ma uno spirito nuovo di fraternità e collaborazione, che, anche per volere del papa Leone XIII, si manifestò subito nell'apertura del Collegio internazionale di Sant'Anselmo a Roma, dove i monaci delle varie congregazioni potevano ritrovarsi nell'unica facoltà teologica e filosofica e di diritto canonico aperta a tutto l'Ordine benedettino. Dopo il Concilio Vaticano II il Collegio di Sant'Anselmo ha istituito anche il Pontificio Istituto Liturgico, che oggi in Italia è certamente il luogo più idoneo per uno studio approfondito, specializzato, nella sacra liturgia.

Questo clima si può far risalire alla celebrazione del Centenario di San Benedetto del 1880. Se diamo uno sguardo più in là ed entriamo appena nel Novecento, vediamo che questa impostazione si è sviluppata. Certamente Casaretto non era né Guéranger né i Wolter, se non per altro motivo che quello di non aver fatto grandi studi come avevano fatto loro; non aveva la conoscenza dei Padri che avevano loro; era un appassionato dell'osservanza. Abbiamo una descrizione di lui: alto, severo, austero, un uomo con un ideale, ma senza la preparazione storica di Dom Guéranger. Per cui la sua costruzione era basata molto su una disciplina comune, all'interno della quale poi i vari abati hanno potuto operare le proprie scelte secondo i loro criteri ed esigenze: l'abate Caronti ha potuto far sorgere da quel terreno il movimento liturgico italiano; Praglia è diventato una sede di studi monastici. La figura di Casaretto non era così ricca e completa come quella di Guéranger, che imponeva anche la sua visione teologica, dominando anche quell'aspetto. Bastava trovarsi in quell'osservanza, certi giorni di digiuno, di astinenza, le veglie al mattino presto, l'osservanza favorita da Casaretto, e si poteva riempire la giornata dei contenuti concreti ritenuti più idonei a ciascun monastero, come vediamo è successo in questi grandi monasteri italiani.

Ora, il secolo nuovo comincia sotto buoni auspici, perché tutto il monachesimo italiano si trova in posizione veramente più avvantaggiata, rispetto a quella in cui si era trovato nel 1815. Nel frattempo c'erano state anche delle soppressioni, ma dopo questa potatura il monachesimo si riprese e rifiorì, riconquistando vitalità e nuovi spazi. Questo è vero anche per il monachesimo femminile: la vita spirituale segnò una lenta ma costante ripresa, producendo mirabili frutti di santità. Nel monachesimo femminile non c'è il fenomeno congregazionale, a parte delle monache vallombrosane e quelle olivetane, che hanno alcuni monasteri, quindi, in forma molto limitata. I monasteri antichi italiani femminili erano autonomi; mi ricordo come una volta al monastero di Lecce l'abbadessa mi disse: "Perché nei testi c'è scritto 'monache benedettine cassinesi di San Giovanni Evangelista di Lecce'? Perché quel 'cassinesi'?" Le risposi che, essendo la maggior parte dei monasteri benedettini cassinesi, per analogia era stato scritto così. Le monache non avevano certamente un abate cassinese come visitatore; per la visita canonica e per l'elezione dell'abbadessa esse dipendevano dal vescovo, perché i monasteri femminili sono incardinati nella diocesi e il loro ordinario, il loro superiore, è il vescovo del luogo. Di fronte a questa situazione è difficile enucleare la possibilità di un movimento di riforma come quella del Casaretto.

Però bisogna dire che questi monasteri femminili, pur sottoposti alle soppressioni e a un difficile "ripristino", avevano subito tuttavia un buon influsso di ciò che avveniva nei monasteri maschili. Anche nei monasteri femminili si assiste ad una lenta ma costante ripresa che produce mirabili frutti di santità. Ancora una volta mi rifaccio agli esempi che fa Dom Gregorio Penco ne *La storia del monachesimo in Italia*, l'opera più completa e generale, che ci consente uno sguardo panoramico: "*L'esempio più rappresentativo è forse costituito dall'umile sorella conversa del monastero di Veroli (Frosinone), Sr. Maria Fortunata Viti, morta nel 1922, che si segnalò soprattutto per il suo profondo spirito di fede e di pietà*". La sua santità è stata riconosciuta anche dalla Chiesa.

Si possono ricordare anche le figure di M. Maria Luisa Blasi Savini, abbadessa del monastero di Cingoli, di M. Maria Gabriella Rossignani delle Camaldolesi di Sant'Antonio, a Roma, e qualche altra, per esempio, M. Maria Pia di Gesù Bambino, del monastero delle Benedettine dell'Adorazione Perpetua del Santissimo Sacramento di Catania, distinta per le sue virtù. Poi c'è la figura della Trappista di Grottaferrata, la beata Sr. Maria Gabriella Sagheddu, morta giovanissima, avendo offerto la sua vita per l'unità della Chiesa.

Dom Gregorio Penco accenna all'arrivo dalla Francia in Italia delle monache benedettine del Santissimo Sacramento nel 1880, lo stesso anno centenario di San Benedetto, alla loro sosta a Seregno, all'arrivo a Milano di due di loro che sotto la guida di monache venute da Arras parteciparono alla fondazione di questo monastero di Via Bellotti 10. Quelle rimaste a Seregno si trasferirono a Ronco di Ghiffa, dove vive una comunità ancora fiorente. Oggi questa Confederazione di monasteri ha una grande diffusione in tutta Italia. C'è anche lo sviluppo delle Suore benedettine, non monache, ma suore di vita apostolica che si ispirano a San Benedetto e alla sua Regola e svolgono le opere di carità e di assistenza in diocesi e nelle parrocchie, come altre congregazioni di suore nate nell'Otto-Novecento.

LA RIFORMA DI PAOLO VI SULLA PREGHIERA DELLE ORE

26 MARZO 2001

MONS. ENRICO MAZZA

Il nostro argomento è la riforma della liturgia delle Ore; in pratica, ciò che una volta si chiamava “il breviario”. Era allora una preghiera del clero e dei monaci, ma oggi invece è una preghiera di tutta la Chiesa. Questa riforma fatta da Paolo VI è particolarmente interessante, perché, tra l’altro, ha richiesto moltissimo lavoro, e, se guardate gli elenchi delle pubblicazioni degli esperti in liturgia che sono stati impegnati nel fare questa riforma, vedete che durante gli anni in cui vi si lavorava, queste persone non hanno pubblicato niente. Erano talmente presi dal lavoro della riforma, che le altre ricerche in cui erano impegnati restavano ferme per tutto quel periodo; finito il lavoro sulla riforma, ricominciavano a pubblicare!

Per entrare nell’argomento, ecco un aneddoto - non uno di quelli che fanno sorridere e basta, ma uno che ci dà i dati del problema. Da più parti si dice: i poveri studenti che devono studiare la liturgia non sanno dove mettere le mani, perché non ci sono dei manuali. Ci sono le dispense, ma un buon manuale ci vuole. L’Associazione dei professori di liturgia, l’APL, di cui faccio parte, era in riunione: una decina di persone si era decisi a fare un manuale, progettando un primo volume, che è uscito. Si è progettato il secondo, che è uscito con un po’ di ritardo. Si è progettato il terzo volume, ma per adesso non si sa se uscirà. Era progettato un quarto, ma ora si sono decisi di non farlo. Il terzo volume doveva parlare della riforma della liturgia delle Ore. In riunione una sera dopo cena - eravamo in una decina di persone - e ci si metteva a fare un elenco dei capitoli del manuale: i salmi, la preghiera della Chiesa, le Lodi, il Vespro, ecc. La prima domanda: di che cosa tratteremo? Tratteremo della preghiera in quanto tale, o della liturgia delle Ore? Eravamo tutti d’accordo di trattare prima della preghiera, e di pensare dopo alla liturgia delle Ore, perché il centro del discorso è la preghiera, non la liturgia delle Ore. Ed è questo il tema, perché alla liturgia delle Ore ci si arriva andando in fondo al discorso della preghiera!

In che rapporto sta la preghiera con la liturgia delle Ore? Dietro questa domanda, che problema c’è? I monaci medievali non conoscono il latino, e non lo conoscono davvero, perché la maggior parte è analfabeta; è la crisi culturale contro la quale ha dovuto lottare Carlo Magno, con San Benedetto d’Aniane. Questi monaci, però, cantavano i salmi in latino; come facevano a pregare? Con la bocca cantavano, con la mente cercavano di avere pensieri devoti. Vedete allora com’è possibile fare una liturgia delle Ore, che non sia preghiera e una preghiera, che non sia liturgia delle Ore? Anzi, alla fine dei salmi, c’era un momento di silenzio, perché si potesse pregare. E non si pregava durante i dieci minuti impiegati nel canto del salmo? No; e così si faceva un momento di silenzio per la preghiera. Anche perché la preghiera si fa in silenzio. Verrebbe la voglia di dire: Abbiamo mai letto gli insegnamenti del Vangelo sulla preghiera? L’unica cosa di cui si preoccupa Gesù, è che sia vera e profonda; e si aggiunge il tema del silenzio, dicendo: “...e il Padre tuo che vede nel segreto, ti ascolta” (Mt 6, 1).

Dal Nuovo Testamento non viene fuori la liturgia della Ore; anzi, c’è di più. C’era una polemica ai tempi di Gesù tra i rabbini, che volevano dare ordine alla liturgia delle Ore ebraica, con la preghiera del mattino, del mezzogiorno e della sera – come noi, se volete. Avevano deciso di mettere in ordine queste cose e dire: “Dunque, per pregare bisogna fare così: al mattino, devi fare così...” Solo che il popolo non ne voleva sapere, e continuava a pregare “come il cuore diceva”. E i rabbini non erano per niente d’accordo, e continuavano ad insistere: “Ci sono delle leggi precise nella preghiera, se tu non le osservi, non hai pregato”. Ma ancora senza risultato.

Uno studioso ebreo, purtroppo morto, il professor Heinemann dell'Università di Gerusalemme, un uomo notevole, le cui opere non tutte sono state tradotte in lingue europee, ha scritto un volume, *La preghiera nel Talmud*, e dopo aver scritto un capitolo sulla disputa tra i rabbini con le loro leggi sulla preghiera e il popolo che pregava come il cuore dettava, fa un paragrafo conclusivo su *La preghiera secondo l'insegnamento di Gesù di Nazaret*. Nessun meraviglia, perché Gesù era un ebreo dell'epoca in cui avvennero questi fatti, e non si può negare che Gesù abbia rappresentato una variante della cultura ebraica sulla preghiera e sulla teologia, sempre restando dentro l'ebraismo. Lo condannarono a morte, ma lui restò dentro l'ebraismo. Nella prospettiva del Vangelo non avete un cristianesimo, che, per essere tale, dev'essere separato dall'ebraismo. Certo, se a un certo punto l'ebraismo dice: "E non vi vogliamo più, neanche all'uscio!" – va bene, si capisce, e si va! Però, nell'insegnamento di Gesù, non c'è scritto che si debba cessare di essere ebrei.

Con spirito profondamente storico, profondamente ebraico, il professor Heinemann scrive queste poche pagine sulla preghiera nell'insegnamento di Gesù di Nazaret, e ricava delle cose stupende, meravigliose, sulla preghiera, e colloca Gesù all'interno della disputa fra rabbini e popolo, e dice: "*E Gesù con chi si schierò? Con la preghiera del popolo, non con la legislazione rabbinica sulla preghiera*". Capite il problema? Negli anni sessanta del secolo XX il professor Jeremias, tedesco, vissuto lungamente in Israele, studiando la sacra Scrittura come pochi l'hanno studiata, è stato invitato a dire: "Ma, la liturgia delle Ore nostra ha un fondamento nella cultura ebraica, nel rabinismo?" Certo, e lui fece una conferenza, che poi diventò un capitolo di un libro, dicendo: "La nostra liturgia delle Ore è erede della legislazione rabbinica sulla preghiera". Abbiamo quindi la legislazione rabbinica sulla preghiera, e il popolo che prega per conto suo. Il professor Heinemann dice: "Gesù nel Nuovo Testamento insegna sulla preghiera qualche cosa molto importante, e si mette contro i rabbini e sta con il popolo". Così si capisce che la questione tra liturgia delle Ore e preghiera non è di poca importanza, è una questione molto seria.

Questo non vuol dire che i rabbini non pregassero bene; sono convinto che pregavano bene, e che la loro legislazione sulla preghiera fosse ottima. Ma lo spirito della preghiera lo trovate nell'insegnamento di Gesù. Questo è il punto. Ecco dove dobbiamo arrivare. Prendendo in mano la liturgia delle Ore, dobbiamo distinguere due cose: i riti – le Lodi, il Vespro, la Compieta, l'Ora di Terza, di Sesta, dell'Ufficio delle Letture, che sono le "scelte rituali", e l'Introduzione generale, firmata da Paolo VI, che ha voluto fare questa riforma. Egli ha fatto una Istruzione, intitolata *Principi e norme per la liturgia delle Ore*, abbastanza lunga, di duecent'ottantaquattro paragrafi. È resa consapevole la distinzione che dobbiamo fare tra "preghiera" e "liturgia delle Ore"? Guardando paragrafo no.1 dell'Istruzione, vediamo subito questa consapevolezza: "*La preghiera pubblica e comune del popolo di Dio è giustamente ritenuta tra i principali compiti della Chiesa*". Parla della preghiera "*pubblica e comune*", però il soggetto del tutto è la preghiera. "*Per questo, sin dall'inizio, i battezzati erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli Apostoli e nell'unione fraterna, e nella frazione del pane e nella preghiera*" (At 2, 42). Più volte gli *Atti degli Apostoli* attestano la preghiera comune della comunità cristiana". Vedete la preoccupazione prima è la preghiera, pubblica e comune, certo, ma la preghiera. "*Le testimonianze della Chiesa primitiva attestano che anche i singoli fedeli, in ore determinate, attendevano alla preghiera*". E subito dopo si fa l'elenco dei casi in cui la sacra Scrittura ci fa vedere che gli Apostoli pregano in certe ore della giornata: si parla infatti dei discepoli "...radunati all'Ora di Terza..." (2, 1-15); San Pietro che "*salì verso mezzogiorno sulla terrazza a pregare*" (10, 9) "*Pietro e Giovanni salivano al tempio per la preghiera verso le tre del pomeriggio*" (3, 1) – così abbiamo le Ore di Terza, Sesta e Nona. E "*..verso mezzanotte, Paolo e Sila in preghiera cantavano inni a Dio*" (16, 25). Questa gente era preoccupata di pregare, ed era anche legata a un certo orario, che era l'orario della legislazione dei rabbini, però era un orario diventato una consuetudine.

Al paragrafo 2 dell’Istruzione troviamo: *“Queste preghiere fatte in comune, a poco a poco, furono ordinate in modo di formare un ciclo ben definito di Ore: la Liturgia delle Ore o l’Ufficio Divino”*. Che rapporto c’è tra la preghiera e la liturgia delle Ore? Ordinare in modo organico la preghiera è creare la liturgia delle Ore. Quindi, “la preghiera” sono i mattoni, “la liturgia delle Ore”, il modo in cui essi formino una casa. Non è, effettivamente, la stessa cosa, i mattoni e la casa; però, capite benissimo, se voi tirate via i mattoni, la casa non c’è più! Ecco che avemmo ragione quando diffidammo che il volume terzo del manuale di liturgia dovesse trattare della preghiera in quanto tale. La preghiera è una cosa, organizzare la preghiera è un’altra. Organizzarla come?

Lasciamo l’immagine dei mattoni e della casa, che forse è un po’ troppo legata all’esperienza monastica; andiamo all’esperienza di vita di una comune parrocchia. Potremmo dire: “avere tutti gli elementi della cena in frigo, tirarli fuori, uno per uno, metterli sui piatti giusti, stabilire qual è il primo, quale il secondo – sennò, uno potrebbe cominciare con la torta; un bambino di sicuro lo farebbe, la mamma poi gli direbbe di no, perché non mangerebbe più il resto, e il bambino metterebbe su un muso lungo, perché non può fare mai quello che vuole lui. Bisogna considerare che l’immagine è pertinente, per il seguente motivo: organizzare il cibo sulla tavola in modo che ci sia un ordine, sapendo che si sono dei bambini che vorrebbero cominciare dalla fine! Per mettere il cibo sui piatti, bisogna che ce ne sia in frigo; se il frigo è vuoto, se nessuno ha fatto la spesa, voi sui piatti non ci mettete niente. Se in frigo c’è soltanto della crescenza, hai voglia di fare una cena! Tutto questo si applica molto bene alla preghiera. “La preghiera è la preghiera del cuore”: bisogna vedere che cosa hai nel cuore – nel “frigorifero”. Poi le cose che hai nel cuore, bisogna tirarle fuori nel modo giusto, organizzate, altrimenti succede che uno arriva sempre in fondo è comincia dal dolce, e a furia di scordarsi di mangiare il primo, il secondo, la frutta, eccetera, gli mancano le vitamine, le proteine nobili; assorbe solo gli zuccheri, che vanno bene, ma non è il meglio della nutrizione.

Bisogna stare molto attenti a che cosa c’è nel cuore. Penso particolarmente a quelle che si chiamano “le scuole di preghiera”, di cui c’è una ad ogni dieci passi, come le edicole. Solo che se si va a vedere il progetto educativo che va messo in circolazione, ci si accorge che se lo sono inventati il giorno prima e non fa parte della tradizione della Chiesa. A quel punto si dice: “l’intenzione era buona, però vendevate merce contraffatta”. Inventarsi il “fai da te” della preghiera è disastroso. “Perché”, mi direte, “se la preghiera deve venire dal cuore?” I discepoli di Gesù sapevano pregare? Qualcosa sapevano fare, però, un giorno si sono presi la briga di dire: *“Maestro, insegnaci a pregare”* (Lc 11, 1). Venivano dalla Luna? Erano in Israele, facevano parte del popolo che sapeva pregare per definizione. Israele è il popolo del tempio, della sinagoga - e loro non sapevano pregare? Israele è il popolo della preghiera del mattino e della sera, della preghiera dei pasti, che si deve fare, e se non la fai, è un sacrilegio. In questo modo, la domanda è: “Ma, non sapevano pregare?” Certo, sapevano pregare, ma avevano intuito che la preghiera è qualcosa di più, e che Gesù aveva qualcosa da insegnare in materia. E Gesù, dicendo “Padre nostro, che sei nei cieli...”, ha fatto l’elenco dei temi di preghiera.

Allora, proponiamo, come facevano le maestre di una volta, il compito a casa. Se tutti i versetti del Padre nostro sono temi di preghiera, diciamo: tema: “Padre nostro...” costruire una pagina di preghiera su questo tema. Poi, la settimana dopo: “...che sei nei cieli...” costruire una pagina di preghiera su questo tema. “...sia santificato il tuo nome...” costruire una pagina di preghiera su questo tema. E via, fino in fondo. Gesù ci ha lasciato un elenco di temi; facciamoli, questi temi, sviluppiamoli. Questo sarebbe, per esempio, una scuola di preghiera per imparare a cercare e a trovare nei vangeli, nella Bibbia, il tema “Padre nostro”, il tema “che sei nei cieli”, il tema “sia santificato il tuo nome”. Dopo di che uno comincia a imparare a pregare. Ecco che cosa è organizzare la preghiera; ecco che cosa è imparare a pregare. Torniamo a rileggere l’inizio del

secondo paragrafo. Non ho mai saputo che una delle varie scuole di preghiera abbia preso in mano l'Istruzione di Paolo VI per andare a fare il programma della preghiera.

“Queste preghiere fatte in comune, a poco a poco, furono ordinate” – cioè, organizzate, messe in fila l'una all'altra. In questa logica, dobbiamo prima di tutto tirar fuori questi temi di preghiera dal nostro cuore: Padre nostro, che sei nei cieli, eccetera. Abbiamo messo “Padre nostro”: cerchiamo di tirar fuori altre preghiere – *“Padre, ti ringrazio perché queste cose non le hai rivelate ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli”* (Mt 11, 25). Ecco un altro bel tema di preghiera: di che cosa rendiamo grazie al Padre? Perché? Che cosa ci ha rivelato? Queste sono delle conoscenze tremende, se uno ci pensa un attimo. Oppure, *“L'anima mia magnifica il Signore, il mio spirito esulta in Dio mio salvatore”* (Lc 1, 46) – e andate fino in fondo!

Noi dal Nuovo Testamento ricaviamo queste cose. La riforma della liturgia delle Ore ha fatto proprio questo lavoro, è andata a saccheggiare il Nuovo Testamento per tirare fuori gli inni che trovava. Certo, ci sono stati degli studi notevoli per ricavarli. Per esempio, nella *Lettera di Giacomo*, ci sono tre righe di un inno, e in una lettera di Paolo ci sono altre due righe, che sembrano la continuazione; messe insieme, queste righe formano l'inno. Ricostruire gli inni che sono nel Nuovo Testamento è un'operazione che era stata fatta, quando i liturgisti sono convenuti per fare la riforma della liturgia delle Ore. Così questi inni sono stati inseriti nella liturgia delle Ore; e poi, naturalmente, i salmi. Ma i salmi hanno una caratteristica molto particolare; nel Vangelo di Giovanni Gesù dice che i salmi parlano di lui. È evidente che dobbiamo leggere i salmi come testi che parlano di Gesù. Qui, però, c'è una cosa curiosa da mettere in evidenza; un principio molto interessante che troviamo al paragrafo no.19: *“Perché questa preghiera sia propria di ciascuno di coloro che vi prendono parte e sia parimenti fonte di pietà e di molteplice grazia divina, e nutrimento dell'orazione personale e dell'azione apostolica, è necessario che la mente stessa si trovi in accordo con la voce...”*.

“...La mente in accordo con la voce” - non è uno scherzo; siamo abituati, forse dalla recita del Rosario, a dire con la bocca certe parole, e con la mente a pensare ad un'altra cosa, perché per la recita del Rosario c'è sempre stato questo insegnamento *“Mentre dici il Rosario, con la mente mediti i misteri del Rosario”*. Con la bocca stai dicendo *“Ave, Maria...”*; e se dici *“Ave Maria”*, pensi queste parole. Non è un caso che il Rosario sia andato in potente disuso; giustamente; era ora di finirla con questo sistema di recitare a macchinetta una frase, pensando ad un'altra cosa! Stai dicendo una cosa a Dio, se non la pensi, non dirla! E se stai pensando ai misteri, *racconta a Dio i misteri!* Ma allora, non dire *“Ave, Maria...”* Eppure l'insegnamento di come dire il Rosario è sempre stato questo! Finché non è venuta l'Esortazione apostolica di Paolo VI, *Marialis cultus*, che al no.46 raccomanda di *“...far corrispondere la mente alla voce”* - anche nella recitazione del Rosario. Ma la pietà mariana dove va a finire? Cioè, la caricatura della pietà mariana dove va a finire! È meglio che vada a finire male, perché di caricature di pietà mariana non ne vogliamo nemmeno sentire parlare. La caricatura della preghiera non è preghiera.

Ecco che questo principio fondamentale della preghiera, che la mente vada d'accordo con la voce, si trova anche nella Regola di San Benedetto (RB 19,7):egli era uno che se ne intendeva! Ma noi abbiamo preso le distanze da queste cose e ci siamo inventati che con la bocca si dice una cosa e con il pensiero si pensa ad un'altra. E questo cattivo modo di pregare, che non è pregare, è stato applicato anche ai salmi. Tu pensi all'antifona, mentre con la bocca vai avanti a dire il salmo. No; quando la bocca dice l'antifona, tu pensa all'antifona; quando dice il salmo, tu pensa al salmo! Non puoi “scherzare” con le parole di preghiera. Questo è il punto. Quindi, questo principio, dice Paolo VI, vada applicato sia alla liturgia delle Ore, sia alle preghiere mariane: ed è una delle rivoluzioni nella preghiera cattolica. Nella liturgia delle Ore ci sono delle parole; queste parole hanno un senso, e bisogna che la mente vada dietro a queste parole. Come si fa? Ci si pensa. Ma se si deve andare

con un certo ritmo, e non si fa in tempo a pensarci...? Cambiate ritmo! Oppure, eliminate il ritmo, che ci sia un sano disordine, che ciascuno dica quelle parole, pensandoci su, e ci venga una bella cacofonia generale, ma splendida, perché vedete che ciascuno sta pensando a quello che dice! Certo, questa non è una liturgia che fa colpo, ma una che fa pensare! E noi vogliamo delle liturgie che fanno colpo e non quelle che fanno pensare, e questo è un disastro. Un altro esempio: avete mai visto quanta attenzione il cardinale Ruini dedica all'*oremus*? Ogni parola che dice, la sta pensando! Lo si vede chinato sul messale, a compitare le parole dell'*oremus* – per alcuni miei amici non va bene così, ma per me è una testimonianza, e ci resto incantato.

Torniamo all'immagine del frigorifero e dei cibi; cosa vuol dire questo? Che quello che hai messo nel piatto è proprio quello che hai tirato fuori del frigo. Si tira fuori dal frigo una bistecca, e poi sul piatto, si mette forse una foto di una bistecca, perché, si dice, era più bella? Non sono capace di fare una bella salsa come quella della foto! Se il bambino riceve sul piatto invece di una bistecca, la foto di una bistecca con la bella salsa, non è che si nutra molto. Ecco che cosa è il disaccordo tra la parola e il pensiero: è il disaccordo tra il frigorifero e l'organizzazione del pasto – una cosa tragica!

Quando ero studente a Roma, ci mandavano a visitare obbligatoriamente tutte le cose belle che ci sono a Roma; stavamo rinchiusi a studiare, e il Rettore, che allora era monsignor Ferdinando Maggioni, originario di Monza, che poi diventò vescovo di Alessandria, veniva a bussare, dicendo: “Basta studiare, andate a fare una bella passeggiata, andate a vedere delle cose belle! Tu, che cosa vai a vedere?” Ed eravamo costretti a dire: “Vado a vedere tal monumento”, “io, quell'altro”... e così via. Tra le tante cose che siamo andati a vedere, c'era il convento di Santa Brigida, di quelle suore di clausura che portano in testa sopra il velo una specie di corona, a ricordo della corona regale della loro fondatrice, la regina Brigida di Svezia. Non si vedevano le suore, erano dietro la grata, e quando entravamo in chiesa, sentivamo la loro preghiera, la liturgia delle Ore cantata. Quanti monumenti di Roma non ho visto, perché preferivo andare a sentire quelle suore che cantavano la liturgia delle Ore! Ci si passava vicino per andare al monumento di Giordano Bruno in Piazza Campo de' Fiori, ma io mi fermavo sempre lì, nel convento di Santa Brigida, dove si sentiva le suore che cantavano!

Raccontava un fatto monsignor Enrico Cattaneo, che, prima di Brovelli e prima di me, insegnava liturgia all'Università Cattolica di Milano: il cardinale Schuster aveva l'abitudine di scendere in Duomo in certi pomeriggi e di mettersi al suo inginocchiatoio, e di stare lì per molto tempo in preghiera, e la gente, che passava e che l'aveva visto, aveva imparato l'orario del cardinale, e molti milanesi andavano in Duomo all'ora fissa per vedere il cardinale Schuster che pregava! Che cosa faceva di particolare? Niente; taceva, e pregava dentro di sé. Perché vedere qualcuno che veramente prega, è una grande esperienza. E la domanda è questa: quando noi preghiamo, la nostra preghiera è invidiabile, nel senso che chi ci vede, ha voglia di tornare a vederci pregare? Non è il problema “se ho detto giusto il salmo delle Lodi di oggi perché forse ho dovuto voltare pagina e dire quell'altro salmo là”. No, è sempre stato un principio della Chiesa “*Officium pro officio valet*”, cioè, la preghiera è preghiera; non esiste la preghiera “sbagliata” e la preghiera “giusta”- purché sia veramente preghiera, non succede niente di male.

Sant'Agostino un giorno dovette fare un'omelia su un salmo; il lettore, per confusione, lesse un salmo diverso da quello segnato, e Sant'Agostino cominciò, dicendo che aveva preparato l'omelia sull'altro salmo, però, per rispettare la volontà di Dio, “parleremo di questo salmo che abbiamo letto ora”. Si potrebbe pregare lo stesso salmo per tutta la vita. In tutte le Messe, non c'è forse sempre lo stesso testo: “...prese il pane, rese grazie, lo spezzò...” per tutta la vita, lo stesso testo. C'è un problema? No. Si può sentir dire che ci si stanca a sentire sempre le stesse parole. Se siamo abituati a non pensare a ciò che diciamo, certo, ci si può stancare; ma allora ci siamo da capo, la mente va con le parole. Come sarebbe nel caso di un matrimonio? Se il marito dicesse alla moglie:

“Quanto ti voglio bene!” E lei rispondeva: “Mah! sono sempre le stesse parole! Cambiale un po’!” No, va bene così! Abbiamo degli strani concetti quando parliamo delle liturgia delle Ore, concetti che non valgono per il resto della vita vissuta, e pretendiamo che siano dei concetti validi per la liturgia delle Ore. No; la mente va con le parole, e vedere uno che prega è vedere uno che dice delle parole e con la sua mente le sta seguendo, e lui resta incantato delle parole che sta dicendo. Oppure, lui le sta solo pensando, ma resta incantato, e io lo vado a vedere, e resto incantato anch’io, come faceva Sant’Agostino che andava a sbirciare Sant’Ambrogio quando pregava.

Ma noi non lo sappiamo fare, non siamo modelli di preghiera. Vengono i nostri figli a sbirciare, quando preghiamo? Quando mai? In questa generazione è successo un fatto gravissimo: si è interrotta la trasmissione del valore della preghiera, dai genitori ai figli. Ai vecchi tempi si stava davanti al camino, con la nonna che biascicava qualche svarione di “Ave Maria”, ma nonostante il fatto che i bambini ridevano quando la nonna sibilava un po’ – allora non c’erano ancora le dentiere, e le mancavano i denti - c’era la trasmissione del valore della preghiera. Ci accorgiamo se uno sta pensando a quello che dice, oppure no. Purtroppo, nella preghiera, spesso restiamo bambini finché siamo vecchi e continuiamo a recitare “a macchinetta”, come se ciò che diciamo sia senza significato, perché pensiamo ad altro.

È una questione seria, quella del paragrafo 19: “*Tutti cooperino diligentemente con la grazia divina per non riceverla invano*”. È la grazia della preghiera, perché essa è un dono, che viene da Dio e va nel tuo cuore: Tu hai ricevuto nel tuo cuore questa preghiera, apri lo sportellino del cuore, e fai venire fuori il dono che Dio ti ha dato. Ecco il senso della frase: “*Tutti cooperino diligentemente con la grazia divina per non riceverla in vano*”. Quanta preghiera hai ricevuto nel tuo cuore? Dà voce a questa preghiera. Ecco cosa vuol dire dare voce a questa preghiera: c’è un bellissimo testo di preghiera della liturgia egiziana del IV secolo: “*Parli in noi il Signore Gesù, e lo Spirito Santo con inni ti celebri*”. È questo stesso concetto; la grazia di Dio ti dà il dono della preghiera nel cuore, che è Gesù e lo Spirito; lasciali parlare – dal tuo cuore Gesù parlerà e pregherà con le tue parole; fa pregare Gesù con le tue parole – ecco la differenza tra la preghiera cristiana ed ogni altro tipo di preghiera. Perché la preghiera cristiana è una mistica, cioè, è la preghiera di Gesù, dentro di noi. Allora capite perché è così importante avere la voce e il cuore in armonia, perché nel cuore c’è la preghiera di Gesù! Falla tua con il tuo cuore, e tira fuori la tua voce.

Ma se devi far pregare Gesù con la tua preghiera, sei sicuro che il tuo modo di pregare sia degno di Gesù? Uno che ti vede, dice: “Ho visto Gesù pregare!” Certo, i bambini mettono il naso tra lo stipite della porta e il battente per sbirciare la preghiera della mamma o del papà! Ma la mamma o il papà pregano? In modo degno, appunto, che i bimbi li vedano pregare? Il Medioevo è pieno di racconti di questo tipo: attraverso una finestra, un non credente vede nella chiesa chiusa a chiave il sacerdote, il vescovo, il monaco, la monaca, o qualcun altro, che prega. Sta lì, e vedendo la preghiera, si converte. E noi, per convertire, facciamo gli *spot* televisivi; costano miliardi, e tutti sono convinti che siano soldi spesi bene. Facciamo le trasmissioni televisive, e non ci preoccupiamo di quella cosa umilissima della gente di Milano, che va in Duomo per vedere il cardinale Schuster inginocchiato là; cosa vedono? Niente; ma succedeva così anche ai tempi di Gesù – “*Che cosa siete andati a vedere nel deserto?*” (Lc 7, 24). Cosa vedono? Niente; vedevano Giovanni il Battista, era un uomo di Dio e si vedeva, e sono andati a vederlo.

Per ricapitolare: organizzare la preghiera che è nel cuore (no.1 di questa Istruzione); nel cuore, però, c’è la grazia di Dio (no.19); questa grazia di Dio è un dono con cui bisogna collaborare diligentemente. Che cosa è questo dono? La preghiera di Gesù nel tuo cuore. La liturgia delle Ore, in che rapporto sta con questo? Il cibo sui i piatti per organizzare il pasto, e il cibo nel frigorifero. Organizzazione: si organizza la preghiera comune tirando fuori queste cose, per ottenere che tutti vedano, ma che noi per primi vediamo, che è Gesù che prega, dentro di noi. E se uno apre la porta

della vostra chiesa, o la porta della vostra casa, dirà: “Ho visto Gesù pregare!” Oppure dirà: “Ho incontrato una persona che sa pregare! L’invito a casa mia!” Non per fare una scuola di preghiera, perché sono in molti a dirti quello che devi fare, e pochi che lo testimoniano. Il maestro è colui che testimonia; la scuola di preghiera che funziona è una testimonianza di preghiera. La scuola di preghiera consiste in questo: “Vedo uno che prega in modo sublime, vedo Gesù pregare in lui – l’invito a casa mia, per farlo pregare, e dopo, io dirò: Amen! Poi, organizzo tutto, invito un altro; ci mettiamo in tre, impariamo a recitare un salmo, come abbiamo visto fare quello là, che pregava”. E nasce l’organizzazione, nasce la liturgia delle Ore. Attenzione: non partiamo dal libro - l’organizzazione, per andare alla preghiera, partiamo dal saper pregare, e scopriamo dopo l’organizzazione.

In risposta a una domanda sulla bellezza della liturgia:

Nella basilica di Sant’Anselmo, a Roma, c’è un chiostro. Sulla porta per la quale si passa dal chiostro per andare in chiesa c’è scritta una frase importante: *“Si cor non orat, invano lingua laborat”* – “Se il cuore non prega, la lingua lavora – batte - in vano”. Che cosa è il “bello” della liturgia della Chiesa? Che organizzandola bene, la preghiera del cuore, quella vera, è quella che il Padre vede nel segreto del tuo cuore. La liturgia le dà il canale per venire fuori, e per renderla pubblica e testimonianza. La liturgia permette di testimoniare ai fratelli, senza che tu debba fare la parte del primo della classe, la parte dell’attore gonfio, pieno di sé; la liturgia non ti fa fare queste cose; la liturgia ti permette di esternare quello che c’è dentro, senza cadere nei tranelli di colui che parla a voce alta e ha la bocca troppo larga, nel senso che dice di più di quello che è vero.

Tutti i politici dicono un mucchio di cose, sono poi tutte vere? Oneste? Possibili? E anche alla fine di certe prediche penso spesso: perché devono essere così infami? Una volta, come coadiutore domenicale in una parrocchia di periferia, avevo spiegato all’inizio dell’anno che la Messa non deve annoiare, perché se si annoia, non sono sbagliati i bambini che si annoiano, ma è sbagliato chi dice la Messa – come ha detto Paolo VI. A metà di una mia predica, è arrivata una bambina, mi ha preso per la casula, e ha detto: “Mi sto annoiando!” L’omelia è finita là! Un’altra volta, piaceva l’omelia a un bambino che era presente, ed è venuto dal suo posto per farmi vedere la macchinina che aveva, e allora abbiamo parlato della macchinina! La liturgia della Chiesa vuole farci parlare, senza farci diventare dei tromboni, che la raccontano a tutti, dicendo un mucchio di sciocchezze. È facile dire: “Il Signore ci salva con la sofferenza, e noi dobbiamo soffrire, com’è bello soffrire!” Ti do appuntamento, e ne parliamo, quando ti trovi sul letto della sofferenza. Un vescovo, monsignor Zambarbieri, un sant’uomo, che aveva un tumore, appena tornato dall’ospedale, riunì tutto il suo clero e disse: “Ho solo questo da dirvi: Pregate finché siete in buona salute, mentre avete le forze per farlo, perché quando siete nella malattia e nella sofferenza, non avete più voglia di niente, neanche di pregare! La preghiera è impegnativa, quando siete ammalati, non avete neanche più le forze per pregare, ed è un gran brutto momento!” Aveva “solo” quello da dire – ma era molto!

Che cosa è l’esperienza liturgica? È l’esperienza del contenuto della liturgia, la preghiera.

IL SENSO DI LODI E VESPRO

02 APRILE 2001

MONS. ENRICO MAZZA

Nel Concilio Vaticano II è stato precisato che l'ufficiatura, cioè, le preghiere organizzate secondo la tradizione della Chiesa in base alle Ore della giornata, sono da considerare non tutte sullo stesso piano. Ci sono delle preghiere principali, e ce ne sono delle secondarie. E il principio è che vanno poi celebrate in modo differente, a seconda che sono principali o secondarie, e questa è una faccenda che è complicatissima da fare, perché uno è abituato a mettere quel ritmo, che poi, sia Lodi, Vespro, la Veglia notturna, o un'altra Ora, non ci bada. Invece dovremmo conservare un atteggiamento diverso, pregarle diversamente, a seconda che siano le principali o le secondarie. Ma non è facile inventare un modo per dire "meglio" le preghiere principali. Però è il testo stesso che ce lo suggerisce il "come" si fa a dirle meglio, e sarà un po' complicato arrivarci. Anzitutto bisogna dire che la riforma di questa liturgia di preghiera non è stata una cosa facile, per il motivo che non si sapeva come fare la riforma stessa! Nonostante quasi tre mila anni di tradizione in materia.

Ma è proprio qui il problema. Ci si era accorti che la liturgia medievale aveva privilegiato la quantità sulla qualità, per cui si arrivava a recitare in latino anche duecentoquaranta salmi al giorno...senza sapere il latino. Capirete con quale concentrazione! Per cui si metteva l'intenzione all'inizio del salmo, che la preghiera di quel salmo valesse per – i familiari, la vita del monastero, per la salvezza della propria anima, per la salvezza dell'anima di quel tale che ha fatto l'offerta: questa era la preghiera: "mettere l'intenzione". Un salmo, detto bene or detto male, vale un salmo! Se è lungo, una pagina e mezzo, oppure se è corto, tre versetti, non importa; vale un salmo. Ecco come un salmo lunghissimo, salmo 118, va tagliato, e se ne fanno più blocchi; così vale di più!

Il discorso è quindi che l'intenzione di preghiera sta al posto della preghiera. Nel Medioevo c'era un continuo fare delle riforme negli ordini monastici. Erano stati privati dell'impegno personale della preghiera - salvo, naturalmente l'*élite*, che in ogni monastero c'era – la grande massa dei monaci e monache, portati lì da bambini, perché non si sapeva che cosa farne e così c'era una bocca in meno da sfamare. È vero che a diciotto anni potevano decidere di restare o meno, ma bisognava provare a vedere che cosa succedeva, se uno cercava di andarsene...

L'esempio di questi episodi fragili nella storia della preghiera delle Ore ha fatto sì che quando si sono messi a fare la riforma della liturgia delle Ore dopo il Vaticano II, si è detto: si deve fare una riforma che dia verità alla celebrazione; che questa sia preghiera a tutti gli effetti, e sia detto come si fa, perché sappiamo com'è successo in certi momenti del Medioevo. Il Medioevo? – ma anche dopo, anche ieri: quando c'era un sacerdote che doveva recitare la liturgia delle Ore, perché obbligato, ed era tardi. Erano le undici e mezzo. bastava cominciare entro mezzanotte. Ma a quel sacerdote cascavano le palpebre dal sonno, e se non diceva le Ore, era peccato mortale. Chi sa perché? Bisognava stare lì in due o tre ad aiutarlo a recitare i versetti: mezzo versetto a me, mezzo versetto a te, in modo da tenerlo sveglio. Si andava avanti a recitare la liturgia delle Ore in modo da arrivarci. Ma era preghiera, quella? Oppure la trovata del cardinale Mazzarino, che aveva avuto l'idea di recitare dalle undici fino a mezzanotte la liturgia delle Ore di oggi, da mezzanotte all'una, la liturgia delle Ore di domani, così per due giorni non se ne parla più. Questa idea fece scuola!

Per dare autenticità alla riforma della preghiera delle Ore, le persone incaricate si sono chieste che cosa bisognasse fare. Una proposta radicale, che non fu accettata, fu fatta da un padre gesuita, Hermann Schmidt, che insegnava liturgia all'Università Gregoriana, a Roma - fu un mio professore.

I gesuiti allora non erano legati al breviario; lo dicevano perché era un obbligo, ma il loro stile di preghiera era quello di sant'Ignazio. Quando, da giovane, il p. Schmidt aveva chiesto al suo superiore di poter studiare la liturgia, era convinto di dover sentirsi dire di no; invece, sentiva dire che anche la liturgia si poteva studiare seriamente, bastava che egli la studiasse seriamente. E si mise immediatamente a studiare le fonti. La sua proposta fu di fare una collezione delle migliori preghiere che circolavano, della liturgia delle Ore: romana, ambrosiana, spagnola, mozarabica, orientale, copta, bizantina, le preghiere più belle, e la commissione le doveva setacciare e tirare fuori i testi più validi. Poi, dalle vite dei santi vedere come essi pregavano, tirare fuori dalle vite dei santi le preghiere più significative, più belle; e via scorrendo, cercare nei messali, trovare le preghiere più belle, e farne un libretto, pubblicarlo nelle varie lingue, un libretto, *ad experimentum*, cioè, in prova, tascabile, e, finito l'anno, si butta via. Coloro che l'avessero usato, ogni mese avrebbero dovuto mandare una relazione su la "bontà" delle preghiere di quel mese. L'anno dopo, si sarebbero prese le preghiere valutate più positivamente, eliminando quelle valutate negativamente. Si sarebbe continuata la ricerca nei tesori della tradizione cristiana delle preghiere migliori. Dopo una decina di anni di questa selezione, sarebbe stato chiaro che valeva la pena tenere ciò che sarebbe restato. E così sarebbe nato il nuovo libro di preghiera.

L'idea venne bocciata, seguendo il parere che la preghiera che conta sia quella legata alle Ore, attenendosi alla tradizione, ma con certi criteri: primo – il valore dei testi biblici; non ci si può mettere tutti i giorni quintali di salmi, che poi non vengono assimilati. Perciò si dice che si deve passare tutto il salterio, centocinquanta salmi, in quattro settimane, in confronto con la prassi a Cluny, dove si dicevano duecentoquaranta al giorno – è già una bella differenza. Così è prevalsa la linea di restare fedeli alla liturgia delle Ore, abbandonando l'idea del libro di preghiera, sia pure con le migliori preghiere. Bisognava scegliere poi: una liturgia adatta ai laici, oppure ai monaci, tenendo presente la differenza nei rispettivi ritmi di vita; adatta ai preti, adatta alle congregazioni religiose femminili che non avevano una grossa formazione culturale? Adatta ai monaci e ai preti vuol dire tener presente che conoscono la teologia; mentre le suore formate all'assistenza degli anziani probabilmente non hanno fatto grandi studi teologici. Devono pregare tutti nello stesso modo? Intervenne Paolo VI, dicendo che la forma di preghiera dev'essere uguale per tutti, perché questa è la preghiera della Chiesa, e nella Chiesa tutti pregano nella stessa maniera: sacerdoti, laici, monaci, monache.

Però era chiaro che ciò che andava bene per il parroco, in cura d'anime, per i cistercensi si creava disagio. E il principio è stato il compromesso: cercando di trovare la via di mezzo tra esigenze opposte. È passata la proposta, ed è nata la *Liturgia delle Ore*. I monaci l'hanno sperimentato per un po', poi hanno visto che per la loro vita in monastero non funzionava bene; i cistercensi hanno fatto le loro proposte, e dopo più tentativi sono riusciti ad avere una loro autonomia nella liturgia delle Ore, e fu il p. Marsili, abate benedettino di Finalpia e preside dell'Istituto Liturgico di Sant'Anselmo, che fece il quadro generale della liturgia delle Ore per i monaci.

Capite già da questo racconto iniziale com'è stato difficile fare l'impianto; però la liturgia delle Ore monastica è da considerare una eccezione all'interno della liturgia romana. La liturgia delle Ore in forma usuale per la liturgia romana è "quella rilegata di verde", con l'Istruzione di Paolo VI sui principi e norme da osservare; sarebbe come dire il messale in uso per la liturgia romana è il messale di Paolo VI. Ma quello usato dai domenicani, per esempio, è una variante sul tema. E quello dei francescani? È meno variato, rispetto a quello dei domenicani, però ha le sue varianti anche lui, e non rappresenta il quadro globale del rito romano. Il monachesimo fa le sue eccezioni.

San Benedetto nella sua *Regola* aveva delineato la liturgia delle Ore, ma la liturgia delle Ore descritta da San Benedetto era quella della città della Roma del suo tempo. Aveva preso la liturgia di quell'epoca della città di Roma, quindi, della Chiesa di Roma, ma la *Regola* di San Benedetto

rappresenta un dato fisso, quindi quella liturgia è rimasta ferma per i monaci, mentre la liturgia romana ha continuato a svilupparsi. E Paolo VI ha voluto insistere; tuttavia i monaci non riuscivano ad armonizzare con il ritmo della loro vita quel tipo di liturgia. Da questo fatto si ricava un principio: evidentemente la preghiera dev'essere duttile; non è una camicia di forza. Anche perché se si fanno eccezioni per un gruppo, in un giro di dieci minuti saltano fuori altre venti richieste di eccezioni per altri venti gruppi, e se avete detto di sì ad un gruppo, non potete dire di no agli altri!

La tradizione ci dice che ci sono due Ore principali, la preghiera del mattino e la preghiera della sera. Prima di tutto, bisogna leggere il paragrafo no. 6, che dice: *“Poiché l'uomo viene interamente da Dio, deve riconoscere e professare questa sovranità del suo Creatore. È quanto gli uomini di sentimenti religiosi, vissuti in ogni tempo, hanno effettivamente fatto con la preghiera”*. Che cosa vuol dire? La preghiera è un atto di culto. Mi ricordo che quando si è passati dalla preghiera precedente, e specialmente negli ordini monastici e nelle congregazioni religiose femminili, alla liturgia delle Ore, ci sono state lamentele infinite: *“Questa preghiera non mi soddisfa...non mi costruisce...non mi da molto...”* E la risposta era: *“Tu preghi perché la preghiera ti dia qualche sentimento religioso, perché ti dia qualcosa? No – guarda il paragrafo no.6: ti risponde che la preghiera è un atto di culto a Dio; quindi, non è una buona preghiera quando ti scalda il cuore, è buona quando celebri Dio in modo dovuto. La preghiera si misura su Dio, non sull'effetto che ha su di te”*. Quando uscì il messale di Paolo VI con le nuove preghiere eucaristiche, ci fu un monsignore del Veneto, che scrisse ad una certa rivista pubblicata da una società di Roma, , per il clero, *Fraternitas*, che nelle pagine riservate alla pubblicità vende a prezzi scontati calici, tonache, la sveglia per la notte, l'apparecchio per misurare la pressione, la televisione, il computer, eccetera. Nella sua lettera il monsignore disse che secondo lui non c'era nessun bisogno delle nuove preghiere eucaristiche, ma invece, si doveva comporre una bella coroncina del Sacro Cuore, perché *“quella, sì che la senti!”*. Di fronte alla solennità del fare quello che ha fatto Gesù nell'Ultima cena, cioè rendere culto a Dio, si diceva: facciamo meglio a fare al posto della preghiera eucaristica, del Prefazio, la coroncina del Sacro Cuore, perché quella ti dice qualcosa! Soprattutto nelle congregazioni religiose femminili la sostituzione delle *“preghiere di regola”* con i salmi e la liturgia di Paolo VI era causa di grandi problemi!

Il senso del paragrafo no.6 è preciso: la preghiera è un atto di culto a Dio. Al no.5 si parla del precetto di Gesù di pregare. La liturgia delle Ore dev'essere pregata, non è sufficiente il dirla, come era sufficiente con il vecchio breviario; bastava dirlo – *perlustrare oculis* – passarci sopra con gli occhi! Non importa se non capisci qualcosa, l'hai passato sopra con gli occhi, hai pronunciato le parole di quello che vedi per quel tanto da articolarle; era il dire il breviario, non il pregarlo. Al no.5 Gesù ci dice di fare come egli stesso fece: *“‘Pregate’ disse spesso, ‘domandate’, ‘chiedete’, (Mt 5,44; 7,7; 26,41; Mc 13,33; 14,38; Lc 6,28; 10,2; 11,9; 22,40.46), ‘nel mio nome’ (Gv 14,13 e seg.; 15,16; 16,23 e seg., 26); insegnò anche la maniera di pregare nell'orazione che si chiama domenicale (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4) e dichiarò necessaria la preghiera (Lc 18,1)”* – necessaria; quindi se uno prega, fa una cosa necessaria per vivere, com'è necessario respirare. E la preghiera dev'essere *“umile (Lc 18, 9-14), vigilante (Lc 21,36; Mc 13,33) perseverante”* – perché le fatiche di Ercole non sono niente al confronto – *“fiduciosa nella bontà del Padre (Lc 11, 5-13; 18, 1-8; Gv 14,13; 16,23)”* – e qui la fede, si spende tutta – *“pura nell'intenzione e rispondente alla natura di Dio (Mt 6, 5-8; 23, 14; Lc 20,47; Gv 4,23) – ecco l'aggancio con il tema successivo sull'atto di culto. Vediamo ora meglio com'è questo atto di culto al no.6: “La preghiera diretta a Dio però deve essere connessa con Cristo, Signore di tutti gli uomini, unico Mediatore(1Tm 2,5; Eb 8,6; 9,15; 12,24), e il solo per il quale abbiamo accesso a Dio (Rm 5,2; Ef 2,18; 3,12)”*.

Allora la preghiera è diretta al Padre, Cristo è il Mediatore, ma non con la clausola: *“Per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore”* - no, *“Per Cristo nostro Signore”*. La mediazione che si dà è di tipo

ontologico, non da “postino” – “Ti do la lettera, e per mezzo tuo, essa arriva al Padre”. È Cristo nel Padre, e noi in lui, che fa sì che la preghiera sia in Cristo; non è un estraneo al quale do la preghiera e lui la consegna. Il concetto di “mediatore” in senso religioso è molto diverso. E Cristo è il solo per il quale abbiamo accesso a Dio. È chiaro allora che o uno prega in Cristo, o – niente. Se è il solo per il quale abbiamo accesso a Dio, la conseguenza è questa.

“Cristo, infatti, unisce a sé tutta l’umanità (Cfr. Conc. Vat. II, Cost. sulla sacra Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n.83), in modo tale da stabilire un rapporto intimo tra la sua preghiera e la preghiera di tutto il genere umano. In Cristo, appunto, ed in lui solo, la religione umana consegue il suo valore salvifico e il suo fine”.

Di fronte a questo fatto, capite dove siamo andati a finire: il valore salvifico della preghiera. Ma è salvifico perché si prega in Cristo, non per altri motivi – “Ho pregato tanto – ho qui dieci chili di preghiera!” Ma non è quello il salvifico: è essere in Cristo. Notate: *“la religione di tutta l’umanità”* - è una cosa diversa. E la conclusione logica troviamo alla fine di no. 8: *“Non vi può essere dunque nessuna preghiera cristiana senza l’azione dello Spirito Santo, che unificando tutta la Chiesa, per mezzo del Figlio la conduce al Padre”.* Si prega nella Chiesa unificata dall’azione dello Spirito Santo, per mezzo del Figlio, e la preghiera è diretta al Padre. È questo ciò che vuol dire il carattere trinitario della preghiera.

Proviamo a chiederci se il nostro spirito di preghiera è trinitario; oppure non ci viene in mente? Spontaneamente, la nostra preghiera si conclude: “Per il nostro Signore Gesù Cristo, che è Dio, e vive e regna con Dio Padre nello Spirito Santo”? No? Allora non è trinitario. Guardate che la clausola è la parte più importante della preghiera, perché è la proclamazione del Nome trinitario, e nel dire quella clausola si dovrebbe inclinare il capo, perché è trinitaria. Invece si vede nella Messa, quando si arriva alla clausola “Per il nostro Signore Gesù Cristo...”, che il sacerdote affretta la frase; intanto, la sa a memoria, e gli altri capiscono l’antifona, ossia, in questo caso, la dossologia. E chi va a leggere la prima lettura si muove per andare a leggere, il sacrestano si sposta per andare a prendere una candela, un altro comincia a mettersi a sedere in anticipo. È il momento più importante, quello di pronunciare il Nome di Dio, che è una benedizione su di noi, ed è invece il momento della massima trascuratezza. Vogliamo sapere il livello della nostra preghiera cristiana? Valutiamo cosa facciamo della dossologia.

Avevamo detto che le due Ore principali sono le Lodi mattutine e il Vespro: le altre Ore sono secondarie. Passiamo alla liturgia delle Lodi: proviamo ad accendere una candela – anche in casa, quando ci si mette a pregare le preghiere del mattino e della sera. La preghiera non è forse un atto di culto a Dio? Essa viene paragonata nei salmi ad incenso che sale come sacrificio; e una volta al momento del *Benedictus* alle Lodi, e del *Magnificat* al Vespro si incensava l’altare – non per rendere onore all’altare, ma per fare sì che l’altare fumasse d’incenso che saliva a Dio come immagine del sacrificio perfetto, di soave odore gradito a Dio. Ma non ci si riusciva – forse i sacerdoti erano un po’ troppo risparmiatori dell’incenso, e non ce ne mettevano abbastanza. Il cardinale Lustiger di Parigi, quando fa questa celebrazione anche in una chiesetta riesce a trasformare tutto nella liturgia celeste del paradiso. Fa mettere un braciere pieno di brace ardenti davanti all’altare, prende una paletta d’incenso, e lo mette sul braciere – e viene fuori una colonna d’incenso che sale: il sacrificio dell’incenso, la preghiera. Facendo così, la chiesa, oppure la casa, si riempie del profumo della preghiera. Noi abbiamo trasformato tutto questo in “un rendere onore all’altare”, e non c’è più la colonna d’incenso che sale a Dio.

Quando si prega in casa si sta in una posizione di concentrazione, non di comodo; si sta in piedi, alla presenza di Dio – è questa la posizione della preghiera: stare in piedi, come al momento dell’*oremus*; con i cinque sensi attivati tramite la luce, il colore, l’olfatto, eccetera. Sono cose da

poco, ma fanno parte delle ‘tecniche’ della preghiera, sulle quali oggi si insiste tanto. Effettivamente il coinvolgimento dei sensi è importante, perché si prega in tensione di preghiera.

Le altre Ore di preghiera hanno un carattere più dimesso: la preghiera di Compieta, per esempio, ha la possibilità di usare sempre lo stesso formulario, in modo da saperlo a memoria e di non aver bisogno del libro per pregare – la Compieta ti serve per addormentarti nel Signore, e i pensieri della preghiera ti accompagnano mentre ti addormenti e sogni di notte, come spesso si sognano le ultime cose fatte alla sera. È una tecnica per indurre temi di preghiera al sonno, per prestare al sonno sogni di preghiera. Se si recita in coro quest’Ora, bisogna inventare una altra preghiera che ti serve per addormentarti nel Signore!

La liturgia nasce funzionale, noi l’ingessiamo, e bisogna inventare qualcosa d’altro per accomodare l’ingessatura. Il canto d’introito della Messa, per esempio, entrò in uso nella Roma del VII secolo, mentre il Papa arrivava a cavallo; prima di smontare, faceva il segno al coro di cominciare, entrava in chiesa, e arrivato all’altare, faceva il segno al coro di cambiare canto. Gli altri che l’avevano accolto alla porta erano entrati cantando con lui e con il coro, e arrivati ai loro posti, si cominciava la preghiera dei fedeli con il *Kyrie eleison*. Sono elementi nati dal vivo della celebrazione. Noi abbiamo tenuto il *Signore pietà* separata dalla preghiera dei fedeli. Perché?

Qual è l’importanza delle preghiere della mattina e della sera? Al paragrafo no.37 dell’Istruzione di Paolo VI si legge: *“Le Lodi, come preghiera del mattino, e i Vespri, come preghiera della sera, che secondo la venerabile tradizione di tutta la Chiesa, sono il duplice cardine dell’Ufficio quotidiano, devono essere ritenute le Ore principali e come tali celebrate”*. È una citazione dalla *Sacrosanctum Concilium*, (n.89a), la Costituzione sulla sacra Liturgia del Concilio Vaticano II. Bisogna fare così. Coloro che hanno fatto la riforma della liturgia delle Ore hanno preso un testo di san Basilio Magno, vescovo di Cesarea, per spiegare meglio le caratteristiche delle Lodi mattutine. Si legge al paragrafo no.38: *“Le Lodi mattutine sono destinate e ordinate a santificare il tempo mattutino come appare da molti dei loro elementi. Tale caratteristica mattutina è espressa assai bene da queste parole di san Basilio Magno: ‘Il Mattutino è fatto per consacrare a Dio i primi moti della nostra mente e del nostro spirito in modo da non intraprendere nulla prima di esserci rinfrancati col pensiero di Dio’”* (Regole diffuse, Risp.37, 3; PG 31, 1014).

Ma c’è qualcosa che egli non ha detto – le Lodi sono fatte per essere dette. Dette perché? Per i frutti che deve portare nell’anima, per i suoi effetti. Se tu hai detto le Lodi stamattina, gli effetti quali sono stati? Se non ce ne sono stati, è come se non le avessi dette, anche se ci hai messo venti minuti. Gli effetti sono il *“consacrare a Dio i primi moti della giornata in modo da non intraprendere nulla prima essersi rinfrancati in lui”*. A questo punto Basilio cita il Salmo 76, 4 e dice: *“Mi sono ricordato di Dio e ne ho avuto letizia”*. Primo scopo delle Lodi: ricordarsi di Dio e averne letizia. Tutti coloro che fanno la preghiera del mattino debbono fare così. Se non hai tempo di dire tre salmi e dici solo un Padre nostro, questo deve ottenere lo stesso risultato delle Lodi, ricordarsi di Dio e averne letizia. Seconda cosa: *“...né il corpo si applichi al lavoro prima di aver fatto ciò che è stato detto: ‘Ti prego, Signore, al mattino ascolta la mia voce; fin dal mattino t’invoco e sto in attesa’* (Sal 5, 4-5). Quindi, mi ricordo di Dio, e ne traggio letizia, lo invoco e sto in attesa che Dio si faccia vivo, che si manifesti.

Le Lodi servono quindi a programmare la giornata come luogo della manifestazione di Dio, per cui se per caso in quel giorno Dio si decidesse di farsi vivo, io sarei lì pronto in attesa, e lo vedrei. Il discorso è questo: essere pronti a notare le manifestazioni di Dio. Dio non era nella tempesta, nel tuono, ma venne una brezza sottile, e Dio era nella brezza sottile! Solo che per notare un tuono non ci vuole molto, e un terremoto si nota, perché tu cadi per terra – ma per notare una brezza leggera, bisogna prepararsi, e bisogna stare lì ad aspettarla, come dire: “Chissà, devo aprire quella porta e

andare in quella stanza; se in quella stanza ci fosse Dio che si manifesta come una brezza leggera, lo saprei percepire?” Aprire la porta con cautela, quindi, perché potrebbe esserci Dio, che si manifesta. Questa attenzione, per cui tutti momenti della giornata esprimano attesa di Dio - *e sto in attesa!* Alti traduzioni dicono “e aspetto”, ma il discorso è lo stesso. La manifestazione di Dio la cogliamo solo se ci prepariamo ad accoglierla, e se non ci prepariamo, e come se non ci fosse niente. Ecco perché si prega al mattino. E Basilio dice anche: prima di qualsiasi altra cosa, si faccia la preghiera, Se comincio a lavorare, dicendo: “Le lodi le dico alle dieci”, cosa faccio, se Dio ha voglia di manifestarsi alle nove e mezzo? Gli dico: “No, guardi – dalle dieci in poi, per favore, prima non ci riesco!”

Ecco allora che le preghiere del mattino non sono fatte “per essere dette”, ma per cambiare la nostra giornata, e trasformarla in un luogo di attesa di Dio. Se mi metto a dire i salmi “per arrivarci in fondo”, se sono preoccupato di “aver detto tutti questi salmi”, preoccupato “che finiscano in tempo le Lodi, perché devo andare a fare quella cosa là”- allora niente di tutto questo succede! La preghiera delle Lodi serve a prepararsi a vedere Dio. I salmi sono stati fatti da persone alle quali Dio si è manifestato. A furia di ripassare le manifestazioni precedenti di Dio, si acquista bene una sensibilità ai modi di manifestarsi di Dio; quindi un salmo è un allenamento a prepararsi alla manifestazione di Dio.

Un altro elemento è la lettura biblica. Nella liturgia delle Ore, c'è sempre la lettura biblica, perché Dio non si manifesta in modo diverso da com'è narrato nelle sacre Scritture. La “fotografia” di Dio corrisponde a ciò che si narra di lui nelle sacre Scritture; se leggo le sacre Scritture è per saper com'è il volto di Dio – e per saperlo riconoscere. Quindi, i salmi sono scritti da persone che hanno visto Dio, e le sacre Scritture ti dicono chi è Dio. Sono le due “pagine” che vanno “lette” insieme, i salmi e i testi biblici, perché l'una ci dice l'esperienza di Dio, e l'altra ci dice chi è Dio. Quando leggo un salmo, dico: “Voglio proprio vedere come questo scrittore ha fatto l'esperienza di Dio – che cosa ha fatto Davide in quel giorno? Scappava, perché c'era qualcuno che voleva tagliargli la testa. Vediamo come Dio si è manifestato a lui”. Rimango allora nel contesto storico del salmo, perché non devo uscire dall'interpretazione storica del salmo per pregare. E se il salmo “maledice” – ci sono tre salmi di maledizione – dico allora: “Ma questo qui malediceva a destra e a sinistra, eppure Dio si è manifestato a lui!” Non si dice: “Ma no, non diciamo i salmi di maledizione, perché non vogliamo maledire nessuno”; tu prendi atto di quell'uomo lì, che malediceva. Anche un salmo di maledizione diventa un'esperienza di Dio, che si è manifestato a quella persona, in quella situazione.

Se io ho bisogno del salmo come falsariga dell'esperienza di Dio fatta dalle persone a cui si è rivelato, e se ho bisogno della sacra Scrittura, che mi dice chi è Dio, m'immedesimo nel salmo, perché oggi, se Dio si manifesta, io ho già “fatto le prove” con i salmi, e se si manifesta così, io sono pronto. Ma chi è Dio? Le Scritture me l'hanno detto, e se si manifesta con un altro volto, dirò: “Mi spiace, lei non corrisponde a quello che è scritto nella Bibbia”. Se Dio ha un volto diverso da quello descritto nella Bibbia, siamo in un bel pasticcio. Ma perché pensiamo di dovere sempre uscire fuori dalla Parola di Dio per incontrare Dio? Che la Bibbia non sia fedele al volto di Dio? Perché dobbiamo pretendere che quando Dio si manifesta, lo faccia in un modo diverso da quello del Vangelo? Ma se il Vangelo dice che lo fa in un certo modo, è logico che lo debba fare così. Forse a Dio dispiace seguire il Vangelo? O che noi seguiamo il Vangelo dispiace a Dio? Stiamo allora attenti che quando Dio si manifesta in modo diverso da quello delle Scritture, si manifesta in maniera diversa da quella della storia della salvezza che egli ha scritto, può darsi benissimo che non sia Dio, ma che sia invece un prodotto della nostra immaginazione. È troppo facile “sentire” qualcosa che vuoi sentire, e pensare che sia Dio. Confronta quello che pensi che Dio ti abbia detto con quello che dice il Vangelo!

Una volta un poveretto disturbato mentalmente è andato dal vescovo con un annuncio importante: Gesù è risorto! Il vescovo l'ha ringraziato della "profezia giusta", e da battezzato fedele, ha riconosciuto l'atto di fede di questo poveretto, e l'ha benedetto. C'è di aver paura non di queste cose, ma di quando "il messaggio" o la presunta "volontà di Dio" è diverso da ciò che dice il Vangelo. Ecco a che cosa servono le Lodi – come il grande correttivo! Per prepararti a ricevere le manifestazioni di Dio nella tua giornata! Se alla fine delle Lodi uno può dire: "Mi sono preparato", vuol dire che hai detto bene le Lodi. Se alla fine delle Lodi non è emersa una particolare preparazione, vuol dire che non le hai dette bene! Ma può darsi che tu abbia detto bene le Lodi, ma che durante la giornata tutto sia andato per aria, così ti sei scordato, e tutto è finito nel niente. Ecco allora il Vespro!

La preghiera del Vespro e le preghiere della sera in generale servono a chiedere perdono a Dio delle cose non fatte bene durante la giornata, e a ringraziarlo per le cose fatte bene. Questa è una logica precisa: Lodi e Vespro. Le Lodi ti impostano la giornata, e il Vespro è il bilancio di ciò che è realmente accaduto. Nelle Lodi, fiduciosi, alla luce del mattino, una giornata davanti per vedere Dio; alla sera, stanchi, si ringrazia Dio per quello di buono che è accaduto, e gli si chiede perdono, se non lo si è visto! Ecco perché sono i cardini della giornata, perché tutto quello che può succedere durante la giornata, succede all'interno di questi parametri. Ecco perché la logica delle Lodi e del Vespro è specifica, ed essi non sono da collegare ad altre cose. È un uso di legare le preghiere del mattino e le Lodi con la Messa: sì, hanno dato questa possibilità, altrimenti certe congregazioni religiose non avrebbero mai adottato la riforma della liturgia di Paolo VI. Però ci hanno messo dentro ben tre clausole, che rendono così difficile l'operazione, che si spera che non la si faccia. Si può dire: "Le preghiere del mattino non le dico oggi; tanto, vado a Messa". Ma le preghiere del mattino sono un'altra cosa; le preghiere del mattino servono ad impostarti l'attesa di Dio – lo scopo è diverso da quello della Messa. E alla sera, la Messa si può collegare con il Vespro? Colleghiamo anche l'adorazione eucaristica con la benedizione eucaristica – ma, ancora, sono due cose diverse. Con il Vespro, devi fare un esame di coscienza della giornata, e ringraziare Dio per le cose buone accadute, e chiedere perdono per quello che non ha funzionato. Il carattere penitenziale dei Vespri è caratteristico di tutta la tradizione.

Il paragrafo no.39 sui Vespri dice: *"I Vespri si celebrano quando si fa sera e il giorno ormai declina, per rendere grazie di ciò che nel medesimo giorno ci è stato donato o con rettitudine abbiamo compiuto' (San Basilio Magno, *op. cit.*, PG 31, 1015). Con l'orazione che innalziamo, 'come incenso davanti al Signore' – e allora, bruciamo l'incenso - e nella quale 'l'elevarsi delle nostre mani' diventa 'sacrificio della sera' (cfr. Sal 140, 2) ricordiamo anche la nostra redenzione".*

Quindi, Lodi e Vespro debbono essere celebrati come impostazione e valutazione della giornata. Uno può dire: "Ma i gesuiti ci hanno insegnato la meditazione, secondo la spiritualità di Sant'Ignazio". Ma se uno celebra le Lodi e il Vespro in questo modo, come descritto da San Basilio, ha meditato abbastanza per impostare la giornata, e non ha bisogno di una pratica inventata nel '500 – perché fino al secolo di Sant'Ignazio di Loyola nessuno meditava nella Chiesa? Non meditava San Basilio nel IV secolo? Meditavano, sì, ma non facevano il rito della meditazione. Non confondiamo la meditazione con il rito della meditazione.

A questo proposito, vi racconto un episodio, ciò che accadde una volta che Papa Giovanni, allora cardinale Roncalli, bergamasco, andò nella sua terra a visitare il Seminario a Clusone, dov'era Rettore Monsignor Foresti, diventato poi vescovo di Brescia, e ora in pensione; è lui stesso che me l'ha raccontato. Il cardinale Roncalli arrivò un mattino e il Rettore gli andò incontro, lo salutò. Come al solito, era preoccupato che un ospite del Seminario seguisse le pratiche di pietà, e gli chiese: "Ha già fatto la meditazione, Eminenza?" E Cardinale Roncalli, un vecchio saggio, rispose:

”No, non ho fatto la meditazione”. Il Rettore del Seminario cominciò ad agitarsi, perché, se doveva sgridare i seminaristi che non facevano la meditazione, che cosa doveva dire se un cardinale diceva di non averla fatta? Vuol dire che aveva un cattivo esempio in casa! Guardò esterrefatto il cardinale, che continuò dicendo: “Ho recitato la liturgia delle Ore (allora chiamato “il breviario”) e ho recitato il Mattutino (l’attuale “Ufficio delle Letture”). Il Rettore non si sgelava ancora. Il cardinale continuò: “Belle, quelle letture! Ci ho messo due ore a leggerle!” – È possibile leggere quelle letture in venti minuti: è chiaro quindi che uno che ci ha messo due ore ha fatto un’arcimeditazione, se le letture le ha masticate e digerite, se si è affannato su quelle letture! E disse Monsignor Foresti: “Allora ho capito che aveva fatto la meditazione – e come l’ha fatta! Così ho taciuto, e l’ho portato a fare colazione!”

Magari tutti meditassero! Le letture dell’Ufficio delle Letture sono fatte per meditare. Quello che si sussurrava nei corridoi delle commissioni che facevano la riforma era proprio questo: “Ma se queste letture serviranno proprio a pensarci su, non ci sarà più bisogno delle devozioni di tipo ignaziano, di “fare la meditazione” Se si deve fare in fretta a leggere le letture, per aver il tempo per fare la meditazione, che senso ha? E se prima ancora di fare la meditazione, uno è stufo, perché ha già letto le letture; il risultato è che non ha fatto bene né l’una cosa, né l’altra.

Una volta sono stato invitato dalle suore del nostro Seminario a dire la Messa, perché il loro cappellano era assente. A Messa vedevo quattro, cinque suore, tutte anziane, che dormivano da metà Messa in poi, e non capivo il perché. “Perché dormono le suore durante la Messa?” domandai alla superiora. “Sa, si alzano alle cinque, perché hanno tutte le preghiere di regola, che sono lunghe, poi, hanno la meditazione, che è lunga, poi hanno delle altre preghiere di regola, e quando arriva l’ora della Messa, non ce la fanno più – e dormono!” Fatte le mie due settimane di sostituzione, come avevo promesso, e non ci sono mai più andato per dire la Messa, perché bisogna decidere così: quel poco che faccio, lo devo fare bene; se faccio molto, e poi lo faccio male, non lo faccio. Debbo andare a Messa per dormire? Allora non ci vado, vado a letto; andare a Messa per dormire è molto inutile. Le cose sono fatte per farle bene – non c’è un solo comandamento di Dio che meriti di essere fatto male. Ecco il discorso del rendere culto a Dio; e la testimonianza agli altri c’è, se quel poco che facciamo, lo facciamo bene – ma bene sul serio, mettendoci la vita. Fosse anche l’ultima cosa che facessimo. La preghiera faccio in piedi davanti a Dio, pronto alla sua manifestazione di oggi. Ci metto cinque minuti - purché mi preparo veramente bene alla giornata; va bene così; e se ci metto un’ora? – ci si mette il tempo che ci vuole, per farlo bene. La preghiera della liturgia delle Ore, così come viene presentata dalla riforma di Paolo VI, è fatta per impostare la giornata, allora non la posso certamente trascurare.

In risposta a una domanda sul rapporto tra l’offerta dell’incenso e la preghiera:

Il *Benedictus*, alle Lodi, e il *Magnificat*, al Vespro, sono le “reazioni” all’Incarnazione di Cristo, di Zaccaria quello, e di Maria questo. Si suppone che prima ci sia stata una breve pausa di silenzio per pensare: “E adesso, di fronte all’annuncio che il Verbo si è fatto carne, che cosa dico io, perché qui comincia il mondo nuovo, e la mia preghiera è la prima preghiera del mondo nuovo – ed ecco l’incenso! Dall’Incarnazione in poi, comincia un’epoca nuova: il sacrificio nel Tempio di Gerusalemme è sostituito dalla nostra preghiera davanti all’Incarnazione, accendendo un braciere d’incenso, perché questo è il vero sacrificio dell’incenso – la preghiera, non più quello del Tempio di Gerusalemme. Il motivo dell’incenso è proprio per stabilire la successione – c’era il sacrificio dell’incenso nel Tempio, ora, c’è la preghiera della Chiesa, ed è per questo che l’accompagno con l’incenso. Ma noi non siamo sensibili a questo, che la preghiera stessa è il sacrificio d’incenso, e che sale a Dio in quel modo – noi pensiamo solo ad incensare l’altare, ed è un’altra cosa.

