GERTRUDE DI HELFTA NEL SUO TEMPO

21 OTTOBRE 2002 P. GIUSEPPE PICASSO, osb

La tematica di Santa Gertrude diventa di attualità, perché quest'anno ricorre il settimo centenario della sua morte. Si discute un po' se l'anno è 1301 o 1302, comunque l'epoca è questa. Sappiamo che è nata nel 1256, sappiamo che è morta nel 1301 o 1302, ma è difficile collocarla nel suo tempo. La seconda metà del Duecento ha le sue caratteristiche e rappresenta nella storia della vita religiosa l'affermazione degli ordini mendicanti: abbiamo il primo papa domenicano e il primo papa francescano, vediamo come questi nuovi ordini si consolidano. Il monachesimo regge ancora bene, non siamo ancora alla crisi del Trecento. Ma di tutto questo Gertrude nella sua vita non percepisce l'influsso. Non c'è un fatto, un episodio che la trovi interessata, per esempio, come Santa Caterina da Siena per il ritorno del papa a Roma, Santa Francesca Romana per il rapporto di Eugenio IV con il Concilio di Basilea. Niente di questo. La vita di Gertrude è una di quelle vite di cui non si sa quasi nulla. Per una circostanza particolare non siamo neppure sicuri a quale osservanza il monastero di Helfta, nel quale lei entrò a cinque anni, apparteneva.

La problematica è ormai abbastanza tranquilla. Ma nel passato i benedettini e i cisterciensi con vari scritti tentavano di "appropriarsi" della santa. Questo fatto indica una personalità di grande rilievo, tuttavia dimostra anche quanto poco conosciamo della sua vita. Qualche volta si trasmettono delle notizie prive di fondamento, come "l'Abbadessa Gertrude". Abbadessa non è mai stata e non ha svolto neanche un ruolo significativo nell'organizzazione della sua comunità. Sua sorella, Matilde, invece era Maestra delle novizie e l'altra Matilde di Magdeburgo, di un'epoca più tarda, nello stesso monastero di Helfta aveva già la fama di essere una persona esperta nella vita mistica. Ma di Gertrude non conosciamo praticamente nulla per quanto riguarda la storia della sua vita.

Questa santa non è stata mai canonizzata ufficialmente dalla Chiesa: sono state alcune comunità di monache benedettine a chiedere alla Santa Sede l'autorizzazione a celebrarne la festa con un ufficio proprio. Il primo monastero che chiese e ottenne di poter celebrare questa festa è un monastero italiano, quello delle monache benedettine di San Giovanni Evangelista di Lecce nel 1606. Gertrude morì nel 1301/2: quanto tempo è passato prima che ci fosse un riconoscimento! Poi, a macchia d'olio, altri monasteri femminili hanno chiesto di celebrare la festa e di fronte a queste richieste la Santa Sede, tramite la Congregazione dei riti, ha esteso la celebrazione liturgica a tutto l'Ordine, ma dopo un periodo di silenzio.

Questo periodo di silenzio, a parte le vicende del culto, si trova anche proprio nella sua vita. Quando muore, passano molti anni prima che qualcuno si accorga di lei. Questo, per vicende che si possono documentare e segnalare, che hanno coinvolto anche il suo monastero. Il monastero fu in parte distrutto o comunque danneggiato a causa di guerre locali, già nel secolo XIV, ma fu totalmente distrutto in occasione della lotta dei protestanti contro i cattolici. Il monastero di Helfta, nella Sassonia, era vicino ai centri della riforma protestante. Quindi i protestanti distrussero completamente il monastero. Questo avvenne all'inizio del secolo XVI. Ecco la difficoltà nel conoscere, storicamente parlando, questa figura, che per altro da tutti è riconosciuta come la più grande mistica del secolo XIII. Quando il monastero di Helfta era già rimasto molto danneggiato, fu anche spostato in città, ma nulla valsero questi accorgimenti per salvarlo dalla devastazione della riforma protestante.

Fu così che un monaco certosino intorno al 1350, cominciò a far conoscere le sue opere e da allora ci fu un crescendo di interesse da parte dei monaci e degli studiosi della spiritualità e oggi gli scritti di Santa Gertrude compaiono anche in grandi collezioni di testi della letteratura cristiana, come les *Sources Chrétiennes* di Parigi, ma anche in forma antologica in grandi iniziative italiane per la storia della mistica. Qui occupa un posto molto importante. C'è anche un *Dizionario di mistica*, pubblicato dalla Libreria Editrice Vaticana due o tre anni fa, e certamente il nome di Gertrude campeggia in quella lunga serie di persone che si possono chiamare mistiche.

Vediamo allora entro questi limiti come percorrere brevemente quello che possiamo della sua storia. Alle sue opere ci avvicineremo per quel poco che ci dicono della sua vita.

Gertrude entra in un monastero della Sassonia, a Helfta, che era stato fondato da poco nel 1229. Lei, nata nel '56, vi entra a cinque anni, nel '61. La questione se Gertrude sia stata monaca benedettina o monaca cisterciense – a parte il fatto che le due osservanze sono apparentate nell'unica Regola di San Benedetto, per cui non ci sarebbe poi tanto motivo di contendere – è stata affrontata, ma non perché essere benedettina o cisterciense ci porti ad una lettura diversa delle sue opere. È stata affrontata puramente per una ragione storica. Per quanto riguarda l'iconografia, abbiamo già detto che è sbagliato raffigurarla come abbadessa, perché abbadessa non fu mai. Abito bianco? Abito nero? C'è incertezza. Mi pare che si possa chiarire questa incertezza, però. Il monastero, come tanti monasteri femminili del tempo, fu sicuramente fondato, dicono i documenti, in seguito all'atto di fondazione del conte che l'edificò nel 1229, espressamente come appartenente all'Ordine cisterciense. L'intenzione dei fondatori fu di istituire un monastero cisterciense. Ma non basta la volontà da una parte, bisogna che l'altra l'accetti. Ora, poteva accadere in quell'epoca che i monasteri già esistenti rifiutassero, per esempio, di accogliere altri monasteri nuovi. Ciò non si avverrebbe mai oggi, dato che ci sono le condizioni per normali affiliazioni.

Per me, tutto si spiega in questo modo: è vero che il monastero fu fondato con l'intenzione di fondare un monastero femminile dell'Ordine cisterciense: non c'è dubbio. Il documento di fondazione è autentico. Ma bisogna guardare che cosa avveniva in quell'epoca tra i cisterciensi, i quali nel Capitolo generale di quegli anni decisero di non prendere più nessun monastero di monache sotto la loro giurisdizione, perché l'Ordine era ancora in un periodo di espansione e gli abati dei monasteri, soprattutto quegli abati presenti al Capitolo generale, non si sentivano di assumersi anche le cure di visite ai monasteri delle monache, di rapporti sia pur spirituali, ma che li avrebbero poi costretti ad aumentare la loro mobilità, già notevole. Gli abati avevano anche l'obbligo di andare ai Capitoli generali e se non ci andavano una, due volte dovevano anche scusarsi, venivano rimproverati. Abbiamo dei casi di alcuni abati richiamati all'osservanza di questo dovere. Dall'Italia per andare a Cîteaux ci voleva un mese per fare il viaggio, tutti gli anni, e non era l'unico impegno. Quindi non si rifiutavano quei monasteri femminili già entrati nell'Ordine, in rapporto con un'abbazia madre maschile, il cui abate aveva anche la cura del monastero femminile, ma non si volevano accettare altri nuovi monasteri femminili.

Per me, questo è tutto l'equivoco, perché non bastava che il Capitolo dicesse: "Noi non assumiamo responsabilità, non aggreghiamo al nostro Ordine il monastero X" – in questo caso, il monastero di Helfta, che aveva fatto la domanda. Il monastero che ne aveva fatto domanda continuava in un certo modo nella sua linea, dicendo: "Se loro non ci accolgono come membri dell'Ordine cisterciense, noi viviamo lo stesso secondo gli usi cisterciensi", tanto era il fascino che l'Ordine diffondeva attorno a sé. Quegli studiosi che si basano sul fatto che Gertrude chiami "Beatissimo Padre" San Bernardo non è una prova che lei fosse una cisterciense *pleno iure*.

Anche altri monasteri maschili e femminili, che per qualsiasi ragione non erano accolti nell'Ordine, ne mantenevano le osservanze. Parlare di "Ordine" cisterciense, come di "Ordine" cluniacense, non

ha immediatamente un riferimento giuridico, come noi l'intendiamo oggi. *"Ordo"* voleva dire "disciplina", voleva dire "vivere in un certo modo". Tanto vero che molti monasteri dell'Alto Medioevo dicono di vivere *"secondum Regulam beati Benedicti"*, dicono di appartenere all'*"Ordo"* di San Benedetto, ma questo *"Ordo"*, in che cosa consiste? Non c'è un superiore: è un Ordine strano, non c'è un centro – Montecassino è venerato da tutti, ma solo venerato e basta: non rappresentava un "centro". Pure i monaci di Sant'Ambrogio di Milano, che furono istituiti quando i Franchi occuparono Milano e nel 784 venne fondato il loro monastero, vivevano *"juxta Regulam beati Patri Benedicti"*, ma questo monastero non aveva alcun riferimento con altri monasteri benedettini, soltanto con il vescovo. Il vescovo ordinava l'abate, il vescovo poteva intervenire: egli ha l'autorità sulla diocesi e quindi anche sul monastero, ma non c'è un rapporto di questo monastero che vive secondo la Regola di San Benedetto, secondo l' *"Ordo sancti Benedicti"*. "Ordo" vuol dire "disciplina", usanza liturgica, osservanza della Regola, spiritualità. Così abbiamo chiarito in che senso Gertrude possa essere considerata una monaca cisterciense e diciamo che hanno delle ragioni, coloro che, specialmente nel passato, insistevano, dicendo "È cisterciense". Lo è come orientamento, lo è per scelta del suo monastero, che avrebbe voluto entrare anche nella struttura giuridica di Cîteaux, ma di fatto non c'entrò.

Se giuridicamente non è in quell'Ordine, in qualcuno dovrà pur essere. Anche i documenti più tardi dicono che questo monastero era di San Benedetto. Quindi, chiudiamo questo primo enigma, che siamo in grado di spiegare con questa precisazione: cisterciense di desiderio, anche perché i grandi padri del monachesimo di Cîteaux, San Bernardo e la sua *schola charitatis* di grandi monaci scrittori dovevano aver influito molto, ricchi di novità come erano nel 1228/9/30, quando si fondava il monastero di Helfta: esercitavano un'attrazione evidente. Anche se poi il monastero rimase, come tutti i monasteri di San Benedetto, aggregato al vescovo, condividendo le sorti della diocesi di Magdeburgo in cui si trovava, sorti piuttosto tristi, come abbiamo detto.

Questo per quanto riguarda l'aspetto esterno. Per quanto riguarda invece la vita interna, noi conosciamo varie notizie, per esempio, questa: che Gertrude era entrata in monastero a cinque anni. Ora, una rigorosa osservanza degli usi cisterciensi non avrebbe consentito questo. I cisterciensi uscirono da Molesmes, un monastero cluniacense, per andare a Cîteaux. I monaci avevano degli incontri con l'abate Roberto, constatano che non osservano bene la Regola *"...quia manibus nostris non laboramus"* – "perché non lavoriamo con le nostre mani", come fanno i veri monaci, come dice la Regola. D'altra parte, i monaci di Cluny non lavoravano con le proprie mani perché non avevano tempo. Poiché dedicavano alla preghiera e allo studio un tempo molto ampio, pur assolvendo servizi a carattere materiale per la comunità, non andavano a lavorare nei campi, come avrebbero poi fatto a Cîteaux.

Partono quindi per vivere un'osservanza letterale della Regola di San Benedetto. Esaminando i loro usi, però, dobbiamo dire che su due punti non l'hanno osservata. Prima di tutto, non l'hanno osservata in quel capitolo che San Benedetto dedica ai "*pueri oblati*": il monastero come luogo dove si ricevevano bambini offerti dai loro genitori, di cui le fonti ci informano, quando qualcuno, come Pietro il Diacono, un grande monaco di Montecassino, ne parla: "Io sono entrato a cinque anni in questo monastero". Un altro, che ha scritto un opuscolo, imitando San Girolamo, *De viris illustribus cassinensis monasteri*, e questi uomini illustri sono quasi tutti gente entrata, non tutti a cinque anni, ma poco dopo. Presso i cisterciensi, questo non è possibile; non vogliono i bambini in monastero, perché disturbano la contemplazione e perché ormai i tempi sono maturi: con i cisterciensi, siamo alla fine del secolo XI, nel XII secolo, il secolo di Abelardo, quindi la *ratio* ha molto valore. Ci fa monaci, ma si emette la professione consapevoli di quello che si fa. Non si entra in monastero perché vi mandano i genitori, la *paterna devotio*.

Ma nel secolo VI e per molto tempo si fece così. Gertrude entra a cinque anni; se quel monastero fosse stato inserito, *pleno jure*, negli usi dei cisterciensi non sarebbe potuta entrare. I cisterciensi non volevano "*pueri oblati*" in monastero, di cui parla invece la Regola di San Benedetto. Invece i cisterciensi hanno prodotto una categoria di cui la Regola non parla: i fratelli conversi. A Cluny non ce n'erano: i cisterciensi li introducono; con qualche fatica, perché, dicono le fonti, questi religiosi sono "tutti in tutto uguali a noi, eccetto il monacato". E allora cosa sono? In epoca successiva, fino ai tempi nostri, cinquant'anni fa, tutti ammettevano che erano anch'essi monaci, però in un grado inferiore, perché attendevano ai lavori manuali. L'ingresso di Gertrude a cinque anni in monastero denota una certa indipendenza del monastero di Helfta dall'Ordine cisterciense. Questo non fa meraviglia nella storia monastica. Ho già nominato il monastero di Lecce, San Giovanni Evangelista, ancora fiorente adesso, dove le monache ottennero di venerare per prime in Italia e nel mondo Santa Gertrude. Anche loro avevano quest'uso un po' discutibile, perché vi si trova una bambina entrata a due anni e mezzo, che porta anche la balia in monastero: evidentemente, non si poteva pensare di metterla, a quell'età, in fila come le altre. Questa bambina entrò in monastero, figlia di una nobile famiglia di Lecce, crebbe come una ottima religiosa, diventò abbadessa e la sua famiglia le fece dono di un grandioso ostensorio, molto bello, che le monache possiedono ancora.

Il monastero di Helfta era governato da un'abbadessa che si chiamava Gertrude di Hackerborn, quindi si può ben capire la confusione nata dalla omonimia. L'abbadessa è una donna di levatura intellettuale notevole e si avvaleva specialmente di Matilde, per il governo di queste giovani che entravano in monastero. C'è anche un altro elemento di cui bisogna tenere conto. Questo monastero era vicino ad un convento domenicano e i padri domenicani esercitavano un po' la funzione di direttori spirituali ed entravano nella gestione spirituale di questo monastero. I monasteri femminili di solito nella storia moderna, laddove non sono in contatto con un monastero benedettino, il che non avviene quasi mai, perché hanno mantenuto una certa autonomia per molto tempo, molte volte arrivavano ad assimilare la spiritualità del confessore e di chi parlava con loro. Non era raro, per esempio, di trovare altari e quadri di Sant'Ignazio in monasteri benedettini femminili, com'è il caso del monastero di Lecce. Perché? Si vede che per molti anni hanno avuto come direttore spirituale un padre gesuita, che ne approfittava per far conoscere il suo santo fondatore.

L'abaddessa Gertrude e Matilde, la Madre Maestra delle novizie, erano donne di grande capacità e cultura, cosa rara nel mondo di allora, quando la cultura non era ritenuta essenziale per la donna, e in monastero funzionava anche una scuola, dove la piccola Gertrude si distinse. Era la migliore alunna: ce lo dicono anche le fonti. E questo amore per lo studio fece sì che rimanesse divisa: amava molto Dio, ma amava anche la letteratura che studiava in monastero. Ma finalmente questa donna esperta nella letteratura, nella cultura biblica e nella teologia, riceve una visione che cambia radicalmente la sua vita: si sente attratta alla vita spirituale. Ritiene da quel momento che l'unica cosa che veramente valga è amare il Signore di un amore tenerissimo, che assumerà, poi, come vedrete, forme di grande valore mistico. Questo avvenne ad un certo memento nella sua vita quando aveva venticinque anni.

Di questo sappiamo dai suoi scritti. Ma c'è un problema da chiarire: è morta, dopo avere avuto delle rivelazioni, che ha comunicate alle consorelle e così è nato un *corpus* di scritti che si compone di cinque libri. Il primo libro non è stato scritto da lei stessa, ma dalle sue consorelle: esso riguarda la vita di Gertrude, quale si era svolta in monastero. Il secondo libro, il più importante, è invece scritta da lei: dice che il Signore stesso l'ha invitata a scrivere la sua esperienza spirituale. Poi c'è un terzo, un quarto e un quinto non scritti da lei, ma da una o varie consorelle, che hanno raccolto testimonianze che erano riuscite a conoscere da lei. Quindi si parla ancora di Gertrude, ma non è più lei stessa che parla. Ci sono quindi cinque libri delle *Rivelazioni*, che poi vengono chiamati con vari altri titoli, perché lei non ha messo i titoli: la questione è piuttosto complessa.

Quello che importa è notare che questo cambiamento nella sua vita è avvenuto nel suo ventiseiesimo anno di vita. Lo veniamo a sapere nel primo libro, nel quale si raccolgono da parte delle consorelle gli episodi della sua vita. Qui si parla dell'entrata in monastero ancora bambina, la sua osservanza della RB scrupolosa, la sua diligenza nella scuola, i suoi costumi onesti, seri, di esempio per le altre e se ne rendono lode e infinite azioni di grazie a Dio. Però anche in questo riassunto della sua vita si accenna a questi fatti nel secondo libro dove lei stessa parla di ciò che è avvenuto tra lei e Gesù, il Sacro Cuore e l'Eucaristia in questi incontri. Lo leggo brevemente:
"L'abisso della Sapienza increata invochi l'abisso della mirabile Onnipotenza per esaltare la bontà incomprensibile di chi ti ha indotto a riversare il torrente della tua misericordia nella valle della miseria. Mi trovavo nel mio ventiseiesimo anno ed era il 27 gennaio, un lunedì. O giorno per me salutare sopra ogni altro! Pochi giorni prima della festa della Purificazione della tua castissima Madre (2 febbraio), ecco, verso l'ora dolcissima di Compieta, al principio del crepuscolo, tu, o mio Dio, Verità più chiara di ogni luce e più intimo a me di ogni mio più segreto pensiero, ti compiacesti di dissipare le spesse mie tenebre. Cominciasti col sedare con soavità e dolcezza il turbamento che da un mese avevi suscitato nel mio cuore. Tu l'avevi provocato, io penso, per abbattere quella torre di vanità e di curiosità che pur portando, ahimè, il nome e l'abito di religiosa, io ero andata innalzando con la mia superbia – accenna appunto alla riuscita negli studi – *onde almeno così trovare la via per mostrarmi la tua salvezza.*
Nell'ora che ho detto – a Compieta – *mi trovavo nel dormitorio ed ecco, alzando il capo che avevo inchinato secondo l'uso dell'Ordine per salutare una consorella più anziana che passava, mi accorsi della presenza di un giovinetto, amabile e delicato, che dimostrava circa sedici anni, tale nell'aspetto, quale allora la mia giovinezza sarebbe stata lieta da vedere anche con gli occhi del corpo. Molto sorridente mi disse con dolcezza: «**Cito veniet salus tua.*** (Viene presto la tua salvezza) ***Quare maerore consumeris?*** (Perché ti attardi nella tristezza?) ***Numquid consiliarius sit tibi quia innovabit dolor?*** (Forse che non ci sia un consigliere che ti cambierà il tuo dolore?)».
*Mentre così diceva, benché avessi coscienza di essere fisicamente nel luogo che ho detto, mi parve di essere in coro in quell'angolo in cui ero solita a fare la mia tiepida orazione e là udii il seguito delle sue parole: «**Salvabo te et liberabo te, noli timere*** (Ti salverò, ti liberò, non temere)*». Mentre l'ascoltavo, la sua destra fine e delicata prese la mia, quasi per confermare con una promessa queste sue parole, poi aggiunse: «Hai lambito la terra con i miei nemici, hai succhiato il miele fra le spine, ma ritorna a me, ti inebrierò al torrente della mia volontà divina». Mentre così diceva, lo guardai e vidi tra lui e me, tra la sua destra e la mia sinistra una siepe che si estendeva all'infinito, così da non vedere il termine, né avanti, né indietro. La siepe alla sua sommità era talmente difesa da un fitto groviglio di spine da non lasciare un varco verso il predetto giovane. Mentre perciò incerta esitavo, tutta presa dal desiderio, quasi venendo meno nell'attesa, egli, afferratami all'improvviso, mi sollevò senz'alcuna difficoltà e mi collocò accanto a sé. Riconobbi allora in quella mano, che poco prima mi aveva dato in pegno di promessa la preziosa traccia delle piaghe…"*[1]

In questo racconto di Santa Gertrude mi hanno maggiormente impressionato certe analogie con ciò che p. Pio, ora santo, scrisse in una lettera al suo confessore che gli impose per obbedienza di riferirgli quello che era avvenuto una mattina in coro mentre pregava e ricevette l'impressione delle stigmate. Sono veramente dei testi che si assomigliano. Sia pure che p. Pio forse conosceva Santa Gertrude, perché molto devoto del Sacro Cuore, non aveva certamente letto le sue *Rivelazioni*, scritte in latino. Non c'è una derivazione diretta: è soltanto che questi fenomeni mistici, quando sono autentici, come vedete, sono anche imparentati.

Fu quel monaco certosino, Lamberto, che a metà del XIV secolo pensò che questi testi meritavano di essere fatti conoscere ed aveva veramente visto bene. Dopo di lui un continuo interesse si è

[1] Il testo latino si trova in GERTRUDE D'HELFTA, *Œuvres spirituelles,* Tome II: *Le Héraut,* edizione di *Sources Chrétiennes,* éd. du Cerf, Parigi, 1968, pp. 228.230. La traduzione italiana è del Relatore. (NdR)

manifestato fino all'edizione dei padri di Solesmes, *Nuovo monachesimo*, istituita da Dom Guéranger, e altre edizioni ancora più recenti.

Il primo riconoscimento del culto di Santa Gertrude dalla parte della Santa Sede si ebbe nel 1606, con la concessione del suo ufficio alle monache benedettine del monastero di San Giovanni Evangelista di Lecce. Analoga concessione venne fatta nel 1609 alle monache di Città del Messico e nel 1654 a tutti i monaci e le monache della Congregazione Cassinese. Nel 1677 il suo nome fu ufficialmente inserito nel *Martirologio romano* e nel 1738 ne venne esteso il culto alla Chiesa universale. La sua festa, fissata al 17 novembre, era sempre celebrata nell'Ordine benedettino in detto giorno, l'anniversario del suo trapasso. Ora il *Martirologio romano* l'anticipata al 16 dello stesso mese. Mi ha colpito il fatto che questo culto si è diffuso anche oltre i paesi dell'Europa, in India – c'è un decreto della Congregazione dei Riti che la dichiara Patrona delle Indie – come anche nel Messico, come ricordato sopra.

ESPERIENZA MISTICA E SAPIENZA TEOLOGICA IN SANTA GERTRUDE

28 OTTOBRE 2002 DON CLAUDIO STERCAL

Il tema è particolarmente bello e anche ambizioso: l'esperienza mistica e la sapienza teologica in Santa Gertrude. Non penso di poter svolgerlo in pienezza, di poter dire tutto quello che dovrebbe essere detto; sarebbe già sufficiente dire qualcosa di sensato. E per fare in modo che sia il più sensato possibile, proverei ad appoggiare le mie considerazioni su qualche testo di Santa Gertrude. (NdR: i testi sono riportati alla fine di questa lezione).

Ho scelto quattro capitoletti del Libro II delle *Rivelazioni*, una delle opere e forse quella più nota di Santa Gertrude, perché penso che nulla tanto quanto la lettura diretta dei suoi testi possa aiutarci a capire la sua esperienza, il suo pensiero, e in qualche modo verificare anche il titolo proposto. Che cosa vuol dire "L'esperienza mistica e la sapienza teologica"? Forse ci invita a seguire e rintracciare una delle piste fondamentali, cioè, quale rapporto c'è tra l'esperienza mistica, il rapporto singolare, personale, vissuta con Dio, e la sapienza teologica, cioè, la comprensione di quella esperienza.

Si tratta dei capitoli II, III, IV, e XIX del Libro II, perché, dei libri che compongono le *Rivelazioni*, è l'unico scritto direttamente da Santa Gertrude. Gli altri costituiscono una prima introduzione biografica di una certa ampiezza, un resoconto di altre esperienze mistiche, un resoconto di azioni di benefici ricevuti da altri. Questi altri libri, quindi sono stati scritti probabilmente da qualche sua consorella, raccogliendo il materiale da Santa Gertrude.

Potendo scegliere, ho utilizzato questo primo criterio che io applico ogni volta che devo incontrare una persona o studiare un autore. Nulla è tanto significativo quanto il contatto diretto con quella persona, con quel testo, con quell'autore. Tutte le introduzioni possono servire, tutti i commenti aiutano a capire, ma nulla può sostituire il contatto diretto con ciò che di più personale abbiamo di quell'autore, di quella persona. Insegna di più di quanto possano fare tanti riassunti, tante sintesi, tante interpretazioni. Le due cose stanno anche bene insieme: il contatto diretto e qualche riflessione. Vale per qualunque tema, anche per un'opera d'arte: è difficile interpretare *Guernica* di Picasso solo sentendone raccontare. È meglio andarlo a vedere con una buona introduzione e dopo su questo possiamo riflettere e commentarlo. Suggerirei di fare così sempre per il cristianesimo: per la Bibbia, per la tradizione monastica, per qualunque altro tema: di avere il coraggio e l'umiltà di arrivare al nodo centrale. Se volete leggere un testo biblico, leggetelo: avendo il coraggio di accostarlo anche se non vi sentite pronti e mantenendo tutta l'umiltà di chi sa che fa solo un primo passaggio, magari anche di un testo mistico, come faremo questa sera. Nulla può sostituirsi alla lettura diretta. Ci vuole un po' di coraggio, perché uno ha magari una tale riverenza per un testo di un autore che vorrebbe essere introdotto da mille riflessioni, però senza mai arrivare all'incontro personale.

D'altra parte, fare l'esperienza di leggere un testo, intuendo che non si è capito tutto, lascia quella bella umiltà, che toglie la presunzione di sapere, o quando uno avesse letto chissà quali commentari, la presunzione di sapere tutto, mentre forse non è ancora arrivato al nodo centrale. Nella tradizione degli studi che abbiamo, anche nella scuola secondaria abbiamo molta manualistica, che ha un significato perché accelera l'apprendimento. Ma un conto è leggere dieci pagine su Dante Alighieri e un conto è leggere la *Divina Commedia*. Un conto è leggere le note di Sapegno e un conto è

leggere il testo. Le note del Sapegno sono tanto utili, quando voi leggete il testo. Invece abbiamo una tradizione nella quale per accelerare l'apprendimento, spesso leggevamo le note del Sapegno, perché per il testo non avevamo il tempo e pensavamo che forse fosse impossibile capirlo. Lo sforzo di capire il testo originale, invece, è molto istruttivo, fosse anche perché intanto ci dà la sensazione che siamo ancora lontano dalla comprensione, quindi favorisce la nostra umiltà, la nostra sete di apprendimento. Io vi suggerirei di fare questo, a maggior ragione per l'esperienza cristiana, per i testi dei santi, per i testi dei teologi. Se volete conoscere l'argomento, con umiltà e coraggio, andate al cuore dell'argomento.

Fossero anche dei capitoli del Libro II delle *Rivelazioni* di Santa Gertrude, che magari qualcuno di voi fino ad oggi non ha avuto ancora l'occasione di leggere. Lo leggiamo insieme: il mio compito infatti non è di sostituirmi a Santa Gertrude, ma di accompagnarvi ad un primo incontro. Primo - quindi non possiamo dire di averla conosciuta fino in fondo, ma incontro - un primo incontro personale con ciò che oggi di lei più personale ci resta. Se lei fosse qui, preferiremo incontrarla ed ascoltare lei invece di leggere un testo. Ma siccome non è qui, almeno visibilmente, ci restano i suoi testi. Sarebbe meglio leggerli in latino, che non nella traduzione italiana, ma la traduzione italiana è già qualche cosa. Ho scelto qualche testo, perché vorrei documentare alcune impressioni che ho nella lettura dei testi di Santa Gertrude, alcune impressioni relative ai temi fondamentali del suo modo di intendere il cristianesimo, ad alcune caratteristiche della sua esperienza, al suo modo di riflettervi. Provo ad anticipare qualcuna, in sintesi, poi altre le troveremo meglio leggendo i testi.

La mia impressione è che leggendo direttamente questi testi, ci si sente anche vicini all'esperienza mistica. Vale a dire, che si è scritto molto, si dice molto, si scrive molto dell'esperienza mistica, talvolta immaginandola come una cosa stratosferica, dell'altro mondo. La mia impressione è che leggendo questi testi, ma anche altri testi di mistici, prima di leggere, o mentre leggiamo i testi dei commentatori, sentiamo direttamente a contatto con la loro esperienza e ci accorgiamo che la loro esperienza mistica è, all'ora della fine, così umana, così cristiana, così sensata, da farci capire che l'esperienza mistica, non è nient'altro che l'esperienza di ogni uomo, di ogni cristiano, vissuta con una particolare consapevolezza. Mentre noi siamo distratti nei confronti della nostra vita e di Dio, il mistico ha la fortuna di essere attento, ha la fortuna di essere consapevole, per merito proprio, o perché attratto da Dio.

Talvolta è difficile capirlo, ma, pensate, i teologi danno anche questa definizione dell'esperienza mistica: "Essere messi *in attenzione* nei confronti di Dio". A pensarci bene, leggendo i testi, sembra proprio la direzione giusta: il mistico non è una persona fuori del mondo. Sembra di essere una persona che ha maggiore consapevolezza della propria esperienza, del proprio rapporto con Dio. Lo vedremo anche in questi testi, anche quando Gertrude vede un ruscelletto, un piccolo elemento naturale, lei è così sensibile, così attenta, che presto interpreta quell'esperienza come un modo per capire il suo rapporto con Dio, mentre noi siamo sempre un po' più duretti.

Questo è la mia impressione, se volete, generale, leggendo questi testi. Non lo documento stasera, ma se aveste la pazienza di leggere anche gli altri libri delle *Rivelazioni* di Santa Gertrude, vi accorgerete che c'è già una differenza tra ciò che lei scrive e ciò che scrivono le altre. Questo Libro II, per esempio, è diretto, semplice, personale, immediato, essenziale. È inevitabile che chi, invece, scrive dall'esterno le esperienze di Gertrude a volte indugia di più sugli aspetti un po' miracolosi, straordinari, che forse ci sono nella sua esperienza, ma che nel suo racconto diretto diventano subito trasparenti nel loro significato. È l'esperienza di chi la vive, di chi sa, di chi sembra essere più matura, o comunque di vivere in prima persona l'esperienza e quindi di poter descriverla immediatamente con maggior consapevolezza e maturità.

Ho scelto di proporvi il capitolo II del Libro II delle *Rivelazioni*, scritto nel 1289, sette-otto anni dopo l'inizio dell'esperienza mistica di Santa Gertrude, perché vorrei documentare attraverso questo capitolo il fine che lei intuisce abbia la sua esperienza cristiana e mistica e quindi in quale direzione pensa di dover camminare. È la sua esperienza, ma anche l'esperienza di ogni cristiano: per farvi subito capire che non è una cosa così singolare, strana: è un bel modo per presentare il cristianesimo. Io leggo la traduzione italiana, ricavata dalle edizioni Cantagalli del 1953, curata da Cecilia Tirone, che è ancora una buona traduzione.

"Ave, o mia salvezza, o luce dell'anima mia! Ti rendano grazie i cieli, la terra e gli abissi e tutto ciò che in essi si contiene, per la grazia inusitata con cui mi inducesti a considerare l'interno del mio cuore. Non me n'ero curata fino allora più di quanto mi curassi per così dire di scrutare l'interno dei miei piedi".
Una prima notazione: siamo nel capitolo II del Libro II, cioè, all'inizio del suo racconto. Comincia a raccontare l'inizio della sua esperienza, dal 27 gennaio 1281. Proprio in questo capitolo II possiamo ricavare alcune indicazioni che ci aiutano ad intuire il senso fondamentale della sua esperienza. Subito si vede una prima presentazione, per certi aspetti, sintetica. Indica tutto il senso della sua esperienza cristiana: *"considerare l'interno del mio cuore"*. Qual è la grazia mistica che ritiene di aver avuto? Di considerare la propria interiorità. È poi così inusitata? Penso che dovrebbe essere il cammino di ogni persona. Il senso della sua esperienza cristiana, segnata anche eventualmente da qualche esperienza mistica singolare, non sarà che un aiuto particolarmente profondo, diciamo anche un aiuto al quale lei si rende particolarmente disponibile, un aiuto che lei cerca in maniera particolare, perché è importante anche la sua ricerca e la sua disponibilità, un aiuto a trovare dentro di sé la propria autenticità, il proprio rapporto con Dio. Vedete come esprime bene l'altra alternativa: *...mi inducesti a considerare l'interno del mio cuore. Non me n'ero curata fino allora più di quanto mi curassi per così dire di scrutare l'interno dei miei piedi".*

Noi oggi troveremmo qualche altra espressione più moderna, ma questa rende bene qual è il passaggio: dalla distrazione, che uno può avere per l'interno dei propri piedi, se non gli fanno male, all'attenzione che ha per l'interiorità del proprio cuore. Questo è il passaggio del cristianesimo, di un'esperienza mistica: da chi vive come un animale - ma anche loro hanno una certa attenzione, da chi vive con distrazione a chi vive con attenzione. Perché nella natura, nella nostra vita, nella Chiesa, nella Rivelazione, nella liturgia, come si vede in questi testi, vi è tutto quanto ci è utile per cominciare a vivere con una certa consapevolezza. Questo è il cristianesimo, questa è l'esperienza mistica.

"Da quel momento vi scoprii molte cose che offendevano la tua somma purità e molti moti disordinati ed incomposti che impedivano di stabilire in me la tua dimora."
La distrazione impediva, dice la traduzione *"...di stabilire in me la tua dimora"*: il testo latino lo dice con un termine che la teologia ha usato più spesso: *"...impedivano di **abitare**"*. La distrazione impediva l'inabitazione di Dio nella sua vita, nel suo cuore. *"E tuttavia né questi desideri, né questi moti, né tutta la mia miseria ti hanno respinto, o mio Gesù diletto, che anzi spesso in quei giorni, quando accedevo alla vivifica mensa del tuo Corpo e del tuo Sangue* – l'Eucaristia – *tu mi degnavi della tua presenza visibile, benché ti vedessi soltanto come si vedono le cose nella prima incerta luce dell'alba".*
Allora è abbastanza chiara la situazione del suo inizio: è il passaggio dalla distrazione all'attenzione e a mano a mano che presta attenzione al proprio cuore, scopre anche l'indegnità di quella dimora, ma capisce anche attraverso la celebrazione eucaristica, che è il momento più alto della comunione con Dio, che egli entra nella sua anima anche se lei è peccatrice. Come lo vedremo nel capitolo XIX con una bella considerazione, che qui nasce da un'esperienza, ma anche con una bella motivazione teologica, che spesso ciò che impedisce la comunione non è tanto il nostro peccato, perché, come

dice nel capitolo XIX, se uno è consapevole del proprio peccato e della propria indegnità e chiede perdono a Dio, questo è un ottimo motivo per la comunione.

Anche qui, quindi, all'inizio della sua esperienza, questo cammino di maggiore comprensione di sé, che porta anche a comprendere la propria freddezza, la propria lontananza, il proprio peccato, se bene interpretato, non è in nulla un ostacolo all'incontro con Dio, perché Dio si presenta come buono, misericordioso, amante, pronto a perdonare. Quindi la consapevolezza del proprio peccato e la richiesta di perdono a Dio sembra quasi attrarre Dio, quando vede un'anima che ha onestamente consapevolezza di sé e si ritiene peccatrice. Non è un insegnamento biblico questo? Il figlio prodigo, il buon ladrone, quante pagine della Bibbia hanno questo tema!

La teologia ci aiuta a capirlo e qui lo vediamo nell'esperienza vissuta, nella consapevolezza che Santa Gertrude ha di questo possibile itinerario. Lo sente, lo vive e ne è consapevole. E si capisce che nel momento dell'Eucaristia riceve un dono, una degnazione particolare. Ha probabilmente un'intuizione particolare, una presenza visibile di Cristo, che lo vede come *"…nella prima incerta luce dell'alba"*. Spesso, leggendo questo Libro II delle *Rivelazioni* troveremo la descrizione di fenomeni particolari, ma descritti con molta sobrietà e delicatezza: mai l'accento è posto sullo straordinario. Al punto che non si sa bene qual è l'esperienza vissuta. Possono esserci anche tanti fenomeni straordinari, ma spesso può essere anche una sensibilità, un'immaginazione, una attenzione particolare che l'ha portata a vedere un'immagine, a descriverla. Non sono pagine miracolistiche: sono pagine nelle quali dominano piuttosto la relazione personale con Dio, espressa con immagini visibili, con un linguaggio ricco anche di simboli, di esperienze concrete, ma ciò che domina certamente è una particolare capacità e attenzione alla propria vita e alla comunione con Dio.

Le ultime righe di questo capoverso mi pare che sintetizzino la linea nella quale Santa Gertrude intende muoversi nella sua esperienza cristiana. *"Tu sollecitavi con questa tua misericordiosa degnazione l'anima mia…"* – a fare tre cose – *"…unirsi più intimamente a te, a contemplarti con occhi più puri, a godere di te con libertà più grande"*. In questo caso forse può essere utile evocare i termini latini: ho qui a fianco il volume 139 di *Sources chrétiennes*. Perché anche se non dovessimo conoscere bene il latino, il riferimento ai termini latini è molto efficace in questo caso: sono più sintetici di quanto non avrebbe potuto essere la traduzione italiana. Quale sono le tre direzioni in cui Santa Gertrude suggerisce di camminare, si sente chiamata a camminare? Qui la traduzione dice: *"unirsi più intimamente a te"* e il latino dice: *"ut familiarius uniretur"* – molto semplice. *"Per essere unita* - mi interessa l'avverbio soprattutto – *"familiarius":* più *familiarmente"*. È un'immagine bellissima che torna frequentemente nei suoi scritti. Una prima indicazione: qual è la direzione nella quale vuole camminare? In un'unione familiare con Dio. Così astratta? Così rara? O non è forse l'esperienza cristiana? La seconda: contemplarti con occhi più puri. Il latino dice: *"perspicacius intueretur":* non è difficile la traduzione "per essere intuito in maniera perspicace". Quindi non sono occhi più puri, ma con dentro un'intelligenza più viva.

Provate a mettere insieme queste due belle cose: un'unione familiare e un'intelligenza perspicace con la terza caratteristica, *"…ut liberius frueretur"*, che viene tradotta come *"godere di te con libertà più grande"*, ma il latino qui è utile perché introduce dei temi importanti del cristianesimo: *"liberius frueretur"*. Già dall'epoca di Sant'Agostino c'è una distinzione tra due verbi: *uti* e *frui*. *Uti* vuol dire utilizzare, usare per uno scopo: io utilizzo questo libro per leggere. *Frui* vuol dire fruire, ma non come uno strumento, vuol dire fruire di una cosa, alla quale si è arrivati, come termine del nostro itinerario, vuol dire gioire senza uno scopo ulteriore, non vuol dire utilizzare. Nella tradizione cristiana l'espressione ha questo significato tecnico, che vuol dire quando di una cosa si fruisce, è di quella cosa che ci siamo innamorati, è quella che desideriamo. Anche qui allora si capisce perché Santa Gertrude utilizzi questa termine, perché ritiene che il rapporto con Dio non

sia strumentale. Non è che serva per altro. Il rapporto con Dio è per se stesso. È il fine, è ciò di cui godere e ciò che rende liberi – secondo l'avverbio che l'accompagna: *"liberius frueretur"*. Perché il rapporto con Dio sia vissuto per ciò che esso è – con libertà.

Questo è ciò che fin dal Capitolo II Santa Gertrude sente di dover cercare nel cristianesimo: un'unione familiare con Dio, un'intuizione o un'intelligenza perspicace e una comunione libera. Non è male. Non male per indicare tre caratteristiche fondamentali del cristianesimo: un rapporto familiare, un'intelligenza viva, una comunione che libera, un rapporto che libera. Tutti ci sentiamo un po' mistici così ed è il mio parere che tutti lo siamo. Tra noi e un mistico non c'è una grande differenza. Lui è un po' più intelligente, un po' più profondo di quello che siamo noi. Mi sento molto vicino ai testi di Santa Gertrude, come a quelli di San Francesco, degli altri santi e mistici, mi sento l'ultimo della fila, ma in quella fila. Poi il testo prosegue su temi a cui abbiamo già un po' accennato.

Facciamo un passo avanti nel Capitolo III, un po' più difficile, che ho scelto per documentare l'intelligenza della natura. Racconta un piccolo momento della vita di Santa Gertrude, nel quale una mattina presto nell'orto lei vede tre cose: l'acqua che scorre, il verde degli alberi e gli uccelli che volano. Questa piccola immagine bucolica le fa sentire due cose: così mistiche, ma così umane. Primo, è così bello questo angolo di orto, ma che cosa manca? Manca un amico. Formidabile! Manca un amico, in una natura così bella, cos'è che manca? Manca un rapporto personale. Geniale! Pur in un angolo di Paradiso, in un angolo del chiostro del suo convento, un angolo di Paradiso, con delle cose bellissime da contemplare, si interroga: Che cosa è che mi manca qui? Mi manca un rapporto personale! Vedete da dove nasce quest'esperienza mistica, la capacità di vivere quel momento prezioso in rapporto con la natura, interrogarsi sul ciò che è e su ciò che vi manca: quindi è una forma d'intelligenza più profonda, nella quale avverte che cosa le manca. Le manca un amico affettuoso, cordiale, socievole, familiare: Dio. Ecco la contemplazione.

Il secondo passaggio interessante da documentare è che, vedendo le cose belle della natura, immagina nella sua vita come se fosse anch'essa, per qualche aspetto, acqua che scorre, pianta che cresce, spirito che vola, lei ha la capacità di interpretare tre momenti del rapporto con la natura, applicandoli alla propria esperienza e ne nasce un'esperienza mistica. Molto lontana dalla nostra esperienza? Pensate che è stata scritta sette secoli fa da una santa, che dovrebbe vivere un'esperienza mistica lontana dalla nostra vita. Eppure è così semplice, così autentica, così vicina, che ci fa venire il sospetto che non solo il cristianesimo sia vero, ma che anche questa esperienza non sia tanto lontana dalle nostre e che, se i mistici sono così, farebbe piacere anche a noi essere cristiani, così attenti, così coinvolti da desiderare anche noi di avere un modo così limpido di interpretare la nostra vita.

Leggiamo poche righe del Capitolo III: *"Così ti comportavi con me, così sollecitavi l'anima mia. Un giorno fra Pasqua e l'Ascensione, ero andata poco avanti l'ora di Prima nell'orto e, seduta presso il vivaio dei pesci, contemplavo la bellezza di quell'angolo nascosto che mi piaceva per la limpidezza dell'acqua corrente, per il verde degli alberi che vi crescevano attorno, per gli uccelli e specialmente per le colombe che svolazzavano in libertà e soprattutto per la gran pace che vi si godeva…"* - anche se l'espressione che usa qui non è proprio "pace" ma *"delectatio"*: già l'inizio di un'esperienza di affetto, non solo l'assenso di rumori – *"Cominciai a domandarmi* - ecco la domanda, la ricerca, che fa parte dell'esperienza cristiana, umana anche mistica, in questo bel momento bucolico del rapporto con la natura. E quanti altri santi, mistici hanno vissuto un buon rapporto con la natura. Apro una parentesi: pensate a San Francesco. Persino questa donna medioevale comincia a domandarsi davanti a questo grande pace: che cosa manca? Quando ben avete una buona natura, manca la cosa più bella della natura, l'uomo. *"Cominciai a domandarmi che cosa avrebbe potuto completare l'incanto di quel luogo che pur mi pareva perfetto e trovai che*

vi mancava soltanto l'intimità di un amico affettuoso, cordiale, socievole che rallegrasse la mia solitudine." Due righe: una vita. I termini qui tradotti poterebbero essere diversi in base al latino, "affettuoso" – *"amans"*, "cordiale" – *"habilis"*, intimità - *"familiaritas"*: si può limare la traduzione, ma il tema non cambia.

"Allora tu, o mio Dio, fonte di indicibili delizie, tu che, come penso avevi diretto l'inizio di questa mia meditazione, ne attirasti verso di te anche la fine. Mi ispirasti infatti che, se io avessi per mezzo di una continua riconoscenza fatto risalire verso di te il fiume delle tue grazie – avendo visto la bellezza di quell'acqua che scorreva, l'interpreta come il fiume di grazie, di amore, che scende da Dio e la sua riconoscenza: dal vedere quell'acqua che scorre, capisce quanto deve a lui e vorrebbe esserne riconoscente. Questo sì fa parte dell'esperienza mistica: la capacità di vedere un riferimento naturale e di interpretarlo in quell'elemento della natura che è fondamentale, cioè, il rapporto personale con Dio. Questo fa parte del cristianesimo e dell'esperienza mistica: la capacità di ricondurre ogni elemento della propria esperienza a quel rapporto fondamentale che è il rapporto con Dio. Per questo che dico che il mistico alla fine è un cristiano intelligente, un uomo o una donna intelligente, che capisce, ama, vede e come fa Santa Gertrude all'interno di questa esperienza: *"...se io avessi...fatto risalire verso di te le tue grazie* – un riferimento agli alberi verdi – *se crescendo nell'amore della virtù, io mi fossi rivestita come un albero vigoroso dei fiori delle buone opere"* – e il volo degli uccelli – *"avessi preso il volo come colomba verso quelle celesti per aderire a te con tutta la mente, fatta estranea nei sensi al tumulto delle cose esteriori, oh, davvero il mio cuore sarebbe diventato allora per te una splendida e gradita dimora!"*

Vedete quindi ancora il tema della dimora, tra l'altro ancora il tema dell'*inhabitatio*, un tema che abbiamo visto prima e qui lo riprende. Avendo vissuto quel momento di piccolo paradiso, può ritrovare in sé i motivi di riconoscenza nei confronti di Dio, sente che manca solo il rapporto personale con Dio, affinché, se possibile, anche attraverso la propria riconoscenza, possa diventare una splendida abitazione di Dio, diventare un luogo nel quale Dio ama abitare. Vedete anche la prosecuzione è interessante: *"Vi ripensai tutta la giornata* – anche questo è interessante: un mistico non è uno che non pensa. Ha vissuto un'esperienza semplice nell'orto, si è interrogata sul senso, l'applica a sé, ci ha pensato tutto il giorno: è una persona che cerca di vivere con consapevolezza. Ha saputo valorizzare una piccola esperienza felice per interpretare la propria vita. Ci ha ripensato tutto il giorno – *"...e la sera, essendomi inginocchiata per pregare, prima di dormire me venne in mente all'improvviso quel versetto del Vangelo* – tra l'altro uno dei versetti fondamentali dei testi mistici di ogni epoca – *"Se qualcuno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e verremo a lui e faremo dimora presso di lui"* (Gv 14,23). *"In quello stesso momento sentii che tu mi eri realmente venuto nel mio cuore, nel mio cuore di fango!"*

È un'esperienza mistica irraggiungibile? In quell'esperienza ci ha pensato e, illuminata da questo versetto classico del Vangelo di Giovanni, ad un certo punto sente che esso si realizza nella sua vita e sente veramente presente Dio nel proprio cuore. Non è così il cristianesimo? che Santa Gertrude vive con una particolare intensità.

Vi propongo adesso il Capitolo IV, perché presenta quel che potrebbe essere per un certo aspetto una parete di sesto grado superiore: l'impressione delle stigmate di Cristo nel suo cuore. Se uno lo pensa dall'esterno, l'immagina come se Dio prendesse chi sa quale marchingegno e scolpisse nel cuore di questa povera donna chi sa quali ferite. All'ora della fine, leggendo la sua testimonianza, sembra di vedere un racconto di una grande semplicità, di una grande intensità, la cui nota fondamentale non è la sua eccezionalità. È la profondità del rapporto. Ciò sul quale lei insiste di più non sono i fenomeni secondari, ma il cuore. E il cuore ha un rapporto di amore profondo e personale con Dio. Parte da una preghiera: *"Nei primi tempi, forse nel primo o secondo anno, durante l'inverno, trovai un giorno in un libro una breve preghiera così concepita: «Signore Gesù*

Cristo Figlio del Dio vivente, fa' che con tutto il cuore, con ogni mio desiderio, con animo assetato io aspiri a te; fa' che in te respiri, o somma dolcezza e somma soavità; fa' che con tutto il mio essere io aneli a te, o suprema beatitudine! Scrivi, o Signore misericordiosissimo, le tue piaghe nel mio cuore col tuo prezioso Sangue, perché in esso io legga insieme il dolore e l'amor tuo e la loro memoria sempre permanga nell'intimo del mio cuore per eccitarvi una dolorosa compassione e un ardente amore per te. Fa' che ogni creatura mi torni a vile e che in te solo possa trovare la mia dolcezza».
Questa breve preghiera mi piaceva assai e la ripetevo sovente; e tu, che non disprezzi i desideri degli umili, mi stavi vicino preparandoti ad esaudirla. Poco dopo infatti…"

Qual è l'inizio di questa esperienza mistica? È una preghiera che lei ha trovata e ripete frequentemente perché sembra che esprima bene i suoi sentimenti e questa preghiera viene esaudita. Ma esaudita con una delicatezza, con una prospettiva così personale, così cristiana che ci fa sentire veramente vicini all'esperienza mistica, sottolineando di essa non i fenomeni straordinari ma il suo carattere profondamente cristiano. *"In quel momento dunque stavo devotamente pensando a questa orazione, quando sentii che, indegna com'ero, mi veniva dal cielo conferita la grazia che da tempo chiedevo con questa preghiera. Sentii cioè in ispirito che venivano* – qui la traduzione dice "fisicamente", il latino in realtà dice *"quasi corporalibus locis"*, che io non tradurrei "fisicamente", ma "quasi corporalmente", "quasi inscritto nei luoghi del corpo" sottolineando "quasi", perché spesso nei racconti mistici, almeno nel Medioevo, ci sono espressioni che sembrano paradossali, spesso poi temperati con questi "quasi" "forse" "mi sembra". Anche qui sente nello spirito -*"quasi corporalibus locis" – "impresse nel mio cuore come se fossero iscritti nel luogo del mio corpo, ma forse non lo sono, le venerande e adorabili stimmate delle tue santissime piaghe, la cui virtù salutare tu applicasti all'anima mia offrendomele insieme come un calice inebriante d'amore.*
*Ma non in questo si esaurì per me, indegnissima, l'abisso della tua munifica generosità io ricevetti ancora il dono memorabile di non andar priva di una speciale benedizione ogni volta che in ispirito intendessi venerare questi segni del tuo amore recitando i cinque primi versetti del Salmo 102 «**Benedic anima mia**»".*

In che cosa consiste questo dono ancora più grande del sentire nel proprio cuore "quasi corporalmente" la partecipazione alla passione del Signore? Vedete, il dono più grande è, ripercorrendo e rileggendo, ricordando i primi versetti di quel salmo, che lei partecipa ai cinque segni della passione del Signore, lei entra progressivamente nel senso della morte e dell'amore di Gesù, in una prospettiva assolutamente cristiana, ricca, dal punto di vista dell'esperienza, ma ricca di grande significato anche dal punto di vista teologico. *"Ricevetti infatti per il primo versetto: «**Benedic anima mea**», la grazia di poter deporre sulle piaghe dei tuoi piedi tutta la ruggine dei miei peccati e il nulla dei piaceri del mondo"*- il primo grado della partecipazione alla passione di Gesù, a partire dei piedi, il punto più basso, poter appoggiare lì i propri peccati e ritenere nulla i piaceri del mondo. Non è un bel sentimento?

*"Per il secondo versetto: «**Benedici e non dimenticare**…», ottenni di poter lavare in quel lavacro d'amore scaturito col sangue e con l'acqua ogni macchia di carnale ed effimera dilettazione".* Quindi di poter purificare, pensando, partecipando alla passione di Gesù, quello di carnale, di effimero, di superficiale che c'è nella nostra vita, avvicinandosi al costato di Gesù. Il sangue e l'acqua alludono forse anche al Battesimo e all'Eucaristia: è infatti un passo avanti rispetto al precedente. Se ai piedi si depongono i peccati, in qualche modo si può partecipare ai sacramenti e ci si avvicina al cuore di Gesù, si può partecipare al Battesimo e all'Eucarestia e ci si può allontanare da ciò che è effimero, solo superficiale, carnale, poco spirituale che c'è nella nostra vita. Riprendendo i versetti biblici, Gertrude ha questo dono, questa esperienza della comunione che dovrebbe fare parte sempre della nostra vita.

Ritornando ad alcuni versetti dei salmi che le appaiono particolarmente espressivi, ha il dono di essere condotta da quei testi a rinnovare la sua partecipazione alla passione di Gesù. È un dono che ogni cristiano che prega dovrebbe avere - se non leggesse i salmi distrattamente. E per quello che dicevo che ciò che distingue il mistico rispetto a noi e che lui è talvolta, non sempre, attento a ciò che fa. È più consapevole di altri del suo rapporto con Dio. A tal punto che leggendo il terzo versetto: *"che perdona i tuoi peccati"* le è dato *"simile a colomba che si industria a fare il nodo nel cavo della pietra, di poter riposare"* il suo spirito nella piaga della mano sinistra del Signore. Naturalmente è un'immagine per descrivere il riferimento al testo biblico le viene in mente la possibilità di avvicinarsi a questa terza piaga della passione del Signore. E trova lì, come la colomba, la propria sede.

*"Per il quarto versetto: «**che redime dalla perdizione l'anima mia**» mi ha concesso di attingere con fiducia, nel tesoro che la tua mano destra mi offre, tutto ciò che manca alla perfezione della mia vita ".* È un riferimento all'altra mano per cercare ciò che manca alla sua perfezione, di poter trovare, quindi nel riferimento alla passione di Gesù, il desiderio, il compimento della propria vita.

Ultimo, *" e così magnificamente ornata, purificata da ogni peccato e arricchita di meriti, possa io per il quinto versetto: «**che riempie di beni l'anima mia**» godere nel tuo casto abbraccio, pur indegna come sono ma fatta degna da te, la tua desiderabilissima presenza".*

È in progressione qui, il quinto e ultimo versetto le consente di giungere all'abbraccio. Come vedete, è un modo per esprimere in riferimento ad un testo biblico, un'esperienza di una particolare intensità vissuta, la possibilità, il modo progressivo di partecipare all'amore e alla passione di Gesù. Dal mettere ai suoi piedi i nostri peccati, per entrare progressivamente nella comunione con lui sino ad un abbraccio. Così difficile di pensare? Anche perché sembra di dover dire che dal testo non è che lei lo viva in una maniera fisica straordinaria. Lo vive un po' in una tensione dello spirito. È ciò che quella sensibilità ha lasciato, quella esperienza in cui quasi corporalmente, Dio ha conferito la grazia che lei chiedeva da tempo, realizzando ciò che lei recitava in una preghiera.

Non è un miracolo di un istante, è la progressione di una vita, di una preghiera, che sia un testo della liturgia, della Bibbia, che serve come testo base per cercare di capire il proprio rapporto con Dio, un momento in cui lei sente con particolare intensità e verità e lascia che questa possibilità renda più facile di partecipare alla passione del Signore. Si può definire certamente un'esperienza mistica, ma ciò che voglio dire è che non è così lontana dall'esperienza cristiana e forse per noi costituisce un punto di riferimento.

Propongo il Capitolo XIX perché mi pare interessante il tema a cui accennavo prima: in questo capitolo Santa Gertrude suggerisce il tema dell'indegnità nei confronti di Dio e di tutti questi doni ricevuti, indegnità, però, che non le impedisce di accostarsi alla comunione, anzi se si avvicina alla comunione con le disposizioni di riconoscere la propria debolezza e di chiederne perdono, questo consente di fare risplendere maggiormente la divina bontà. È un testo che viene dalla sua esperienza, dalla sua comprensione del cristianesimo, dalla sua comprensione della sua esperienza, ma che si avvicina molto anche ad una buona intuizione teologica per mostrare quindi come la sua esperienza costituisce anche un luogo per cercare di capire meglio il cristianesimo. Spesso un'esperienza cristiana intelligente si accompagna bene ad una riflessione teologica e vice versa: così dovrebbe essere.

"Rendo grazie, o Dio amantissimo, alla tua benigna misericordia e alla tua misericordiosa benignità per l'attestazione di amore con cui hai degnato confermare la mia anima incerta e vacillante, quando, come son solita, ti chiedevo con desideri importuni di liberarmi dal carcere di questa miserabile carne…Mi pareva che tu, corona ed onore della celeste gloria, quasi lasciando

per così dire il regale soglio della tua maestà, con lieve e soavissimo gesto ti inchinassi verso di me. E mi pareva che a questo tuo gesto di degnazione, come dei torrenti di dolcezza si diffondessero per tutti gli spazi del cielo, e che tutti i santi, inchinandosi con riconoscenza, come inebriati da questo torrente di soavità divina, prorompessero in un canto dolcissimo in lodi di Dio". Vedete l'espressione "mi pareva": non indugia tanto sulla descrizione di questa visione. Può darsi che sia stata una visione, può darsi che sia una simbologia per esprimere un'idea, però come vedete nel racconto né indugia né accentua troppo l'aspetto esteriore di ciò che forse ha visto o di ciò che scrive utilizzando un'immagine. Ciò che la preme di più, come spesso succede nei testi dei santi mistici, è il messaggio che si può ricavare da ciò che le parve di vedere o di capire.

"Io intanto udivo queste parole: «Considera quanto sia dolce e gradita questa lode all'orecchio della mia maestà e come penetri e commuova le intime profondità del mio cuore amantissimo. Cessa dunque di desiderare con tanta insistenza di essere sciolta dai lacci di questa carne a cui elargisco il dono della mia gratuita pietà, poiché quanto più indegno è colui verso il quale mi inchino, tanto maggiore è la riverenza con cui vengo esaltato, e ben a ragione, da ogni creatura ». E poiché questa tua consolazione mi veniva concessa nel momento in cui mi accostavo al sacramento della vita – questa consolazione viene concessa a Santa Gertrude nel momento dell'eucaristia. Lei si sente indegna, vorrebbe persino essere sottratta dalla vita per la propria indegnità, ma Gesù le dice di non preoccuparsi, non è l'indegnità che lo impedisce di venire da lei, anzi se lei considera la sua indegnità, questo fa capire meglio l'amore del Signore.

Non è una brutta intuizione, perché spesso noi concepiamo il rapporto con Dio in un modo un po' soggettivo: siamo un po' orgogliosi anche nel rapporto con Dio. Ci piacerebbe essere alla pari con lui, sappiamo di non esserlo e ci allontaniamo. Qui la prospettiva è diversa: Santa Gertrude si accorge di non essere alla pari in una maniera così intensa che vorrebbe rinunciare alla propria vita, però capisce, forse con un'esperienza mistica, ma certamente con un'intuizione cristiana, che non è la propria indegnità che potrebbe impedire a Dio di amarla, anzi se lei resta consapevole della propria indegnità obiettiva, ma si accorge anche che Gesù è vicino e resta ancora più convinta dell'amore di Gesù, comprendendo che al centro non sta lei stessa, così orgogliosa da scappare, ma al centro sta la sua relazione con Dio, della quale è indegna, ma alla quale non vuole rinunciare e che apprezza come grazia. Infatti dice che quando si accostava all'Eucaristia le veniva questa consolazione.

"...e a questo, com'era giusto, era rivolta ogni mia attenzione, aggiungesti al dono suddetto anche quest'altro ammaestramento: mi dicesti cioè che tutti dovrebbero accostarsi alla comunione del tuo sacratissimo Corpo e del tuo preziosissimo Sangue con tali disposizioni da non esitare per amore del tuo amore e della tua gloria a ricevere in questo sacramento anche la propria condanna (se ciò fosse possibile) purché potesse maggiormente risplendere la tua divina bontà che non disdegna di comunicarsi a creatura tanto vile". Vedete che inizialmente è paradossale, quasi conviene accostarsi indegnamente piuttosto che allontanarsi. Se volete, è paradossale, ma certamente mette in luce che il centro non sono io, il centro è Dio e, nonostante la propria indegnità, si rassegna ad avvicinarsi, sperimentando così ancora in maniera più grande la misericordia di Dio. È un'intuizione che lei ha quando si accosta all'Eucaristia. Quale esperienza mistica ci sarà, non lo so. Ma certamente c'è un messaggio cristiano non lontano da quello che abbiamo visto in Capitolo II, "un'unione familiare". All'ora della fine, si deve dire che questo è uno dei temi centrali di questa esperienza, pur in modi diversi, sottolineature diverse, ma è quello di vivere l'inabitazione, una familiarità, un'intelligenza perspicace, una fruizione libera – quei tre verbi dai quali siamo partiti.

"E volendo io addurre come scusa che chi si astiene dalla comunione in considerazione della propria indegnità, lo fa per non profanare con presuntuosa irriverenza un così eccelso sacramento, ricevette questa risposta benedetta: «Chi si accosta con l'intenzione che ho detto non

può accostarsi con irriverenza»". C'è l'irriverenza del peccatore che non riconosce di esserlo, che pensa di poter accostarsi perché è degno: qui invece è piuttosto l'altro discorso, pur consapevole della propria indegnità, fa di tutto per evitarla, per confessarsi, ma fa di tutto anche per avvicinarsi. Questo è l'intenzione che Gesù sembra rivelare a lei come buona, l'intenzione non della presunzione, ma della del proprio bisogno di Dio. "*Te ne sian rese lode e gloria nei secoli dei secoli."* Questi sono alcuni esempi di altri bei testi che lei propone.

In risposta a una domanda sull'esperienza mistica:
Se siamo consapevoli o no, intanto l'azione di Dio precede la nostra. È un dato comune all'esperienza di ogni uomo e donna in quanto uomini e donne. Come per ogni esistenza è possibile per noi rispondere all'azione che ci precede, e queste sono le condizioni normali di ogni esperienza di ogni uomo, di una fede normale. Non è questo che differenzia l'esperienza mistica da ogni altra esperienza, che ci sia preveniente un'azione di Dio e poi la risposta dell'uomo. C'è chi n'è consapevole e chi no. Al mio parere l'esperienza mistica non è tanto diversa dall'esperienza di ogni cristiano: è un'esperienza cristiana che forse ha alcune caratteristiche particolari. Quella di una maggiore attenzione, si dice anche "di una maggiore passività". Qualche volta il Signore guida di più in una certa direzione e, può darsi, concede qualche dono particolare: sono doni che, in quanto doni, non ce li possiamo procurare noi. Se ci sono, ci sono, se non ci sono, non ci sono. Nono sono così al di fuori di ogni esperienza umana e cristiana, perché ogni esperienza umana e cristiana è caratterizzata dall'azione di Dio e dai contenuti che sono anche di un'esperienza mistica: la comunione con lui, la percezione della sua azione, qualche tema teologico, una particolare interpretazione di un testo biblico, un modo particolare di partecipare alla liturgia, un modo particolare di intendere la natura.

Non vedo cose sostanzialmente straordinarie nell'esperienza mistica. Al mio parere ci sono gli elementi che sono in gioco in ogni esperienza umana, l'azione tra Dio e l'uomo e i contenuti che sono di ogni esperienza cristiana: l'unione con Dio, la ricerca di lui, il senso del peccato, il dono della grazia, l'eucaristia, i sacramenti, la Bibbia, la liturgia – con un pizzico magari di maggiore sensibilità, di maggior intuizione, un dono particolare. Ma vorrei girare anche un po' dall'altra parte la frase: siamo così sicuri che nella nostra vita non c'è qualche dono mistico? Quando uno di noi entra in una chiesa e si sente bene, o quando, come a me è capitato l'altro giorno che una signora viene in confessionale e dice: "Non è molto che mi confesso – sono settantatre anni". Quando una va a confessarsi dopo settantatre anni, se non ci sarà stata qualche esperienza mistica ci sarà stato in fondo un richiamo, un segnale.

Ci si può interrogare: chi sa che cosa di straordinario ha un mistico? Io vorrei affiancare questa domanda all'altra: Siamo così sicuri che nella nostra vita non ci siano cose straordinarie? Penso, ponendo questa domanda, che nella vita di ciascuno di noi ci sono il novanta per cento delle cose straordinarie che ci sono nelle più straordinarie delle vite – supponiamo che ci possiamo immaginare la più straordinaria delle vite degli uomini e delle donne. Che cosa differenzia noi dal più grande mistico? Forse un tre per cento. Ma leggendo i testi dei mistici, mi viene il sospetto qualche volta che anche la nostra esperienza sia già mistica. Perché sono anche così vicini, così sensibili, così intelligenti che all'ora della fine, anche se io voglio cercare delle cose straordinarie ne trovo poche e ne trovo di più in coloro che *parlano* di mistici, che non nei testi dei mistici. I testi di Santa Gertrude mi sembrano così cristiani, così belli, così vicini e così intelligenti, che pur essendo scritti settecento anni fa, hanno una vicinanza tale alla nostra esperienza che ci viene il sospetto che siano veri, perché se noi leggiamo un articolo scritto trent'anni fa, che era allora di moda, quello ci sembra ora lontano, perché era una moda, ma questo di sette secoli fa, ci sembra vero.

I testi mistici, mi sembra, ci invitano ad interpretare con un po' più di attenzione la nostra vita, perché può darsi che nella nostra vita ci sia già molto di ciò che un mistico descrive. Nell'esempio

di Santa Gertrude vediamo che ha l'esperienza leggendo un testo biblico, partecipando alla liturgia, leggendo a lungo una preghiera: e questo è importante. L'esperienza mistica, anche se ci sembra sia un momento puntuale e quindi qualcosa di straordinario, non è poi mai priva d'impegno, fatica, quotidianità. Lo stesso Paolo, caduto dal cavallo, è andato ad Antiochia a studiare il cristianesimo per due anni. Penso che i buoni testi della tradizione cristiana, compresi questi, siano dei veri punti di riferimento per poter capire la nostra vita, perché ci aiutano a vedere ciò che noi da soli non avremmo mai visto e ci aiutano a camminare nella direzione giusta. Sono dei buoni maestri che non si sostituiscono a noi, ma ci dicono: guarda bene, prova a fare così, poi ci rivediamo.

LA PREGHIERA IN SANTA GERTRUDE

04 NOVEMBRE 2002 M. ANNAMARIA CANOPI, osb

Faremo insieme un momento di preghiera con Santa Gertrude. So che sono già stati presentati alcuni aspetti che riguardano questa santa: quello del tempo in cui visse e quello della sua opera, della sua dottrina, della sua esperienza mistica. Non c'è più bisogno di parlare della figura di Santa Gertrude, ma di stare con lei e metterci con lei alla presenza del Signore per un intrattenimento contemplativo. Riprendo dagli *Esercizi*, cioè da quella raccolta di preghiere che sono state pubblicate nel secolo XVI, molto tempo dopo la morte della grande santa, sotto questo titolo, ma che più che altro si potrebbero definire l'arte del progresso nel cammino della santità.

Benché cresciuta in monastero dall'età di cinque anni - diciamo che era un'oblatina - fino all'età di venticinque anni visse tra quelle sacre mura con superficialità, coltivando le lettere e la cultura, però con spirito ancora mondano, si può dire. Soltanto a venticinque anni, finalmente, come lei stessa racconta, una sera, dopo Compieta, il Signore l'aspettava. Mentre nel monastero regnava sovrano il silenzio, il cuore di Gertrude era fortemente agitato, ma il Signore si degnò di manifestarle il suo progetto di pace, quel progetto che aveva concepito su di lei. Avvinta dalla parola del Signore, Gertrude si lasciò condurre nel deserto per esservi educata. La sua educazione vera e propria comincia a venticinque anni, sotto l'azione della grazia, un'educazione *"...ad un'unione più intima con il Signore, a una contemplazione più viva e a una gioia più grande*". Sono espressioni sue che si trovano nel libro intitolato *Legatus divini amoris*, cioè, *L'Araldo del divino amore*[1]. Così ella racconta.

Gertrude, dopo aver aperto il cuore alla divina presenza, consapevole della misericordia che si era riversata nella profonda valle della sua miseria, così prega: *"Con nessuna parola potrei dire in che modo, né la profondità del tuo amore, della tua tenerezza, tu, o Sole che sorge dall'alto, allora mi hai visitata. Concedimi, dunque, Datore di ogni bene, di offrirti anzitutto un sacrificio di gioia sull'altare del mio cuore, per ottenere, come desidero, per me e per tutti i tuoi, di conoscere questa unione che è dolcezza, questa dolcezza che è unione".* Notiamo subito che il luogo del culto è il cuore. Gertrude, colmata di gioia per quello che il Signore sta operando in lei, la conversione, vuole offrire un sacrificio di gioia sull'altare del cuore. Nell'esperienza della grazia del Signore, quando le parole non bastano - l'affermava anche Sant'Agostino - subentra il giubilo, la gioia zampillante dal cuore, come acqua sorgiva, come il canto dello Spirito Santo stesso. È lui che può esprimere nell'intimo del credente tutta la gioia, come pure tutto il dolore, anzi gioia e dolore allora coincidono e sono gemiti di preghiera, grida di esultanza, come dice l'Apostolo Paolo (Rm 8,26). In Santa Gertrude questo è molto evidente, poiché è una donna estremamente sensibile, vulnerabile, sia davanti alla bellezza del creato e agli eventi lieti, sia davanti alle miserie e le sofferenze umane, condivise con il Signore. Ella vede le sofferenze umane, guardandole nel Crocifisso.

In un giorno di primavera tra la Pasqua e l'Ascensione, di primo mattino, Gertrude stava seduta nel giardino del monastero. Là contemplava rapita la bellezza del luogo: l'acqua limpida del ruscello, le fronde verdeggianti, i fiori, il volo degli uccelli e delle colombe e la suggestività dell'angolo, solitario e riposante. Ma sentiva che alla sua gioia, per essere piena, mancava qualcosa. Il Signore le

[1] Il testo latino si trova in GERTRUDE D'HELFTA, *Œuvres spirituelles, Tome II, Le Héraut,* nell'edizione *Sources chrétiennes,* éd. du Cerf, Parigi, 1968, p.232; la traduzione italiana è della Relatrice (NdR).

faceva comprendere che le mancava la presenza di qualcuno con cui condividere la dolce quiete contemplativa. Chi poteva essere il compagno indispensabile, se non il Signore stesso? Gertrude fa sua allora la preghiera trovata quasi per caso in un libretto ed esclama: *"Concedimi Signore di respirare in te nell'aria più dolce e soave, sì che nel profondo di tutto il mio essere io possa chiamarti senza posa con un soffio anelante, o mia Beatitudine".*

La giovane monaca non si contenta, però, di godere individualmente dell'incontro con Gesù, che le fa comprendere che ogni esperienza di grazia avviene dentro il mistero comunionale che è la Chiesa e deve dare frutti per tutta la Chiesa. Nulla, quindi, nella vita contemplativa dev'essere vissuto e goduto in modo esclusivistico ed intimistico. La santa riceve i più grandi doni di grazia e fa le più belle esperienze mistiche nell'ambito della vita comunitaria, durante le celebrazioni liturgiche o successivamente; comunque sempre nel contesto ecclesiale. Ecco come lei stessa lo dimostra in quella specie di autobiografia che è *L'Araldo: "Era prima della Quaresima. Mentre si intonava l'introito della Messa,* ***Esto mihi in Deum protectorem,*** *tu mi fecisti capire che, oltraggiato e perseguitato dalla moltitudine, mi rivolgevi l'appello attraverso quest'antifona, per chiedere il rifugio del mio cuore in cui riposarti. Perciò, nei giorni successivi, ogni volta che mi raccoglievo nel mio cuore, tu mi apparivi debole, appoggiato sul mio petto, e in quei giorni non trovai nulla di più confortevole da offrirti, che di perseverare nel tuo onore nella preghiera, nel silenzio, nelle mortificazioni, in vista della conversione delle anime nel mondo".* Dunque, soprattutto contemplando con amore il mistero della passione di Cristo, che Santa Gertrude si sente di pregare nel silenzio dell'adorazione e dell'amore, non sola, ma come Chiesa.

Un'altra volta, durante la festa della Cena del Signore, cioè il Giovedì Santo, mentre era tutta raccolta in se stessa per dedicarsi con attenzione a Dio, il Signore le apparve. Il suo aspetto e il suo atteggiamento erano quelli che aveva sulla terra nel medesimo giorno, all'avvicinarsi della sua fine. Lo vedeva, cioè, nel Getsemani, dopo la cena, in preda all'angoscia e nel presentimento di tutte le sofferenze e le umiliazioni che stava per subire. L'anima di Gertrude fu presa da una tale intensità di empatia da sentirsi veramente sopraffatta. Rimase così anche tutto il Venerdì e il Sabato Santo, senza poter comunicare con qualcuno ciò che sperimentava e in intima unione con il Crocifisso. Dopo, quando cercò di esprimersi faceva fatica per trovare le parole, parole che erano come l'ombra della verità. *"Beato colui che, sotto la guida e l'emozione della tua grazia, avendo mani e cuore puri e labbra senza macchia, avrà meritato di accostarsi a questo luogo, cioè, al cuore di Cristo. Poter dire ciò che vede, ciò che intende, ciò che l'ispira, ciò che gusta, ciò che sente. Malgrado gli sforzi, è troppo per la mia lingua impacciata, non arriverebbe a balbettare qualcosa di ciò che ho appreso".*

Proprio perché l'esperienza mistica è inesprimibile, Gertrude, quando prega, non fa altro che restituire a Dio le sue stesse parole, le parole, cioè della Sacra Scrittura nella liturgia e nella *lectio divina* ascoltate e assimilate, fino a diventare sostanza della propria vita. Eccone un esempio, tratto dagli *Esercizi spirituali*: *"Alzati, alzati, anima mia, scuotiti dalla polvere, levati* (Is 52, 1-2) *e sta alla presenza del Signore tuo Dio per celebrare le sue misericordie, la sua compassione che ti ha mostrato* (Sal 102, 135, ecc.). *E chi sono io davanti al Signore? Come potrei rendergli in cambio uno per mille?"* - qui risuona la voce di Giobbe (Gb 40,4). *"O amore, io so per esperienza tu stesso rispondi per me, perché io non so che cosa dire al Dio della mia vita* – e qui Geremia (Ger 1,6). *Io me ne sto muta nella contemplazione, ammirata della gloria del tuo Volto. Non ho più voce né sensibilità perché davanti allo splendore della tua maestà il mio cuore e le mie forze vengono meno* (Is 6,5). *Tu sei in me e io in te, o mio caro Gesù. Questo è l'olocausto di lode che io ti offro* (Sal 49). *Non ho niente altro: questo ti do, il fatto stesso che io sono in te ed io in te".*

Sono evidenti i temi particolarmente cari a Santa Gertrude e quindi ricorrenti nelle sue preghiere: la maestà e potenza di Dio, sua immensità e profondità, il suo splendore di bellezza, la sua infinita

misericordia, inoltre i temi della benedizione, dell'unione mistica, della contemplazione del dolce Volto, il Cuore di Cristo, ardente di carità e d'altra parte il senso della propria piccolezza e la sua immensa gratitudine. Così raccogliendo quasi a modo di rapsodia, il fior fiore delle sue preghiere espresse negli *Esercizi spirituali*, possiamo conoscere e gustare la sua squisita delicatezza e la profonda spiritualità di questa monaca, che la rendono une delle grandi mistiche del Medioevo.

Esercizio I

Ho scelto qualche passo del primo Esercizio e da ognuno degli altri sette *Esercizi*, pensando di fermarmi di più sul quinto perché è più significativo. Qui ci mettiamo in vera sintonia con Santa Gertrude. L'Esercizio I è per ricuperare l'innocenza battesimale, o meglio, per approfondire la grazia battesimale che porta alla santità. C'è come una specie di sviluppo che va dal primo al settimo Esercizio. Parte dalla grazia battesimale, passa attraverso la conversione profonda che è la vita monastica come radicale sequela di Cristo, poi avviene il perfezionamento di questa grazia attraverso la Vestizione e la Professione monastica e la Rinnovazione dei voti nei momenti in cui viene rafforzato il patto di alleanza con il Signore contratto nel giorno della Professione. Poi un esercizio soprattutto per ravvivare l'amore, per eccitare nel proprio cuore l'amore per il Signore, quindi è il rendimento di grazie e in fine la preparazione all'unione definitiva con il Signore nel momento della morte. È un cammino di santità e di esperienza della misericordia del Signore.

Si comincia allora l'Esercizio I dicendo: *"Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo"* e riprendendo con libertà il rito del Battesimo, subito chiede che questo segno di croce sia impresso in lei. *"O crocifisso amore mio, Gesù dolcissimo, che io riceva da te il segno della tua santa croce, tanto in fronte, quanto nel cuore, tienimi in eterno sotto la tua protezione. Dammi viva fede nei tuoi divini comandi, affinché ripercorra la via con cuore dilatato"*. Ovviamente Santa Gertrude, oltre ai salmi, dove si trovano questi versetti, ha in mente la Regola di San Benedetto, dove egli dice che quando si segue il Signore, all'inizio si fa fatica, ma poi, *dilatato corde*, con il cuore dilatato nell'amore, allora si corre sulla via dei divini comandamenti. *"Grazie a te, io sia tale nella condotta da meritare di divenire tempio di Dio e dimora dello Spirito Santo. Amen"*. Si rivolge ancora a Gesù e lo chiama: *"Pastore mio carissimo, fa' che io, indegna tua pecorella, riconosca e segua sempre la tua dolcissima voce e spandendo l'odore soavissimo di una viva fede, corra ai pascoli della vita eterna, dove possa in eterno vedere e gustare quanto tu sei soave, o mio Signore"*. Cita Sal 22, Sal 33, Sal 34, ecc. Parla sempre prendendo in prestito le parole della Scrittura che ha meditato.

Ancora: *"O Gesù dolcissimo, scrivi il mio nome sotto il tuo nome dolce come il miele, scrivi il mio nome nel libro della vita…"*(Al Battesimo, si scrive il nome del battezzato sul registro.) *"…e di' all'anima mia: Mia sei tu, io, tua salvezza, ti ho adottata. Ormai non sarai più chiamata Abbandonata, ma mio Compiacimento"*. Richiama i salmi e soprattutto il profeta Isaia, 62,4, dove si parla di Gerusalemme come la sposa del Signore. *"Affinché la mia sorte sia di essere sempre con te nella terra dei viventi"*.

Dopo il rito del Battesimo c'è la Cresima e l'Eucaristia. Dopo aver ricevuto l'Eucaristia, il cibo soavissimo del viaggio verso il banchetto della vita eterna, prega cosi: *"Fammi grande nella fede, lieta nella speranza, paziente nella tribolazione, esultante nella lode, colmata dal fervore dello Spirito, fedelmente dedita al tuo servizio, Signore mio Dio e mio re, vigile e perseverante fino alla fine, affinché ciò che credo e spero possa allora vedere con i miei occhi, possa vederti quale tu sei, faccia a faccia. Là, o Gesù caro, tu mi renderai simile a te, là nella contemplazione del tuo dolcissimo Volto, tu sarai il mio riposo in te. Amen, amen, amen"*.

E qui comincia il canto del Amen, il Dio fedele, che si trova nell'Apocalisse (1,5; 3,14) ripreso anche da Paolo nella 2 Lettera ai Corinzi (1,20) dove Cristo è detto l'Amen del Padre, il Dio fedele:

"Il Dio fedele, l'Amen vero, che non viene meno, mi renda assettata di quell'Amen caro, di cui ci alimenta. Mi faccia assaporare quell'Amen dolce, di cui ci ristora. Mi faccia consumare in quell'Amen salutare, con cui ci perfeziona, affinché io faccia continua ed efficace esperienza di quell'Amen soavissimo, grazie al quale credo, e ritrovi dopo quest'esilio lo stesso vero Amen, Gesù Figlio di Dio, che da solo basta all'anima amante e che con il Padre e lo Spirito Santo dà ogni bene e non disprezza quello che ha creato. Amen, amen, amen. Amen vero, amen caro, Amen dolce, Amen salutare, Amen soavissimo, che è Cristo Gesù". Usa superlativi molto spesso, poi l'aggettivo appellativo, oppure ripete più volte lo stesso appellativo, rafforzandolo con la ripetizione.

Esercizio II

Quest'esercizio è sulla conversione spirituale o l'inizio della vita monastica. Qui ella rievoca il rito della Vestizione. Le preghiere sono quindi ispirate e questo testo abbonda di espressioni trovate nel *Cantico dei Cantici. "Diletto, mio diletto, riversa su di me la tua benedizione, aprimi, introducimi nella pienezza della tua soavità, poiché con tutto il cuore ti desidero e ti prego di prendere tu solo possesso di me. Io sono tua e tu sei mio. Fa' che io cresca con sempre nuovo fervore nel tuo vivo amore e per tua grazia fiorisca come il giglio delle valli lungo il corso delle acque".*

Ma Gertrude non si trova mai sola con Gesù: scopriamo che ha sempre accanto Maria, Madre dolcissima, invocata come colei che prepara la sposa del Figlio, introducendola nel chiostro dell'amore. Di solito è la mamma che prepara il figlio quando si sposa e poi lo conduce davanti alla sposa; qui Maria ha il compito di preparare la sposa per il suo Figlio e questo è il caso per tutti noi. È sempre Maria che prende cura della nostra anima, per coltivarla, per rivestirla, per renderla gradita al Figlio. *"O candido giglio, mia più grande speranza dopo Dio, Maria dolcissima, parla in mio favore al tuo diletto Figlio, tratta la mia causa, ottieni per misericordia l'esaudimento dei miei desideri poiché in te confido, unica mia speranza dopo Cristo. Mostrati a me Madre benigna, fa' che io sia ricevuta dal Signore nel chiostro dell'amore nella scuola dello Spirito Santo. Madre fedele, veglia sulla tua figlia, affinché io divenga il frutto di un amore sempre vivo e, irrigata dalla celeste rugiada, cresca e perseveri nella santità".*

Sarebbe bello vedere come queste espressioni si trovano in latino, molto più pregnanti. Nel chiostro, la scuola dell'amore, dello Spirito Santo, lo Spirito Santo è il maestro della discepola che deve diventare sposa del Signore. Gertrude prega così: *"Vieni, Spirito Santo, vieni, o Dio che sei Amore, riempi il mio cuore vuoto di ogni bene, infiammami del tuo amore, perché ti ami, illuminami perché ti conosca, attirami a compiacermi di te, disponimi a godere di te".* "Vieni, riempi, infiamma, illumina, attira, disponi" – sono tutte azioni dello Spirito Santo.

Gertrude chiede a Gesù di introdurla nella caverna del suo cuore. È Elia che entra nella caverna e fa esperienza della presenza di Dio; ella dice: *"Orsù, Gesù bello,* ***Jesu pulchre****, per l'amore che ti ha spinto a farti uomo e venire a cercare e salvare ciò che era perduto, entra in me e a mia volta introducimi in te, nascondimi nella salda rupe della tua paterna protezione, nella caverna del tuo benignissimo cuore, lontano da tutto quello che non sei tu, o carissimo tra tutte le cose care -* ***…in caverna benignissimi cordis tui reconde me ab omne quod tu non est, o omnium carorum carissime*** *– e ponimi nel popolo d'Israele, perché io sia con te tra le figlie di Gerusalemme".* È sempre il tema della Chiesa.

Nello slancio dell'amore Gertrude si offre continuamente: *"Io mi offro, unico Amato del mio cuore, per vivere ora innanzi per te solo, poiché nulla ho trovato di più dolce, nulla giudicato più utile che unirmi intimamente a te, mio Diletto, nulla, assolutamente nulla".* E qui riporta un testo del rito della Vestizione monastica: *"Ho disprezzato il trionfo del mondo e ogni ornamento del secolo per l'amore del Signore mio Gesù Cristo, che ho visto e amato, in cui ho creduto e che mi sono prescelto".*

Esercizio III

Quest'esercizio ricorda la Professione monastica, quindi, in certo modo passiamo dal fidanzamento allo sposalizio e alla consacrazione. *"O mio Diletto, scelto tra mille* – anche qui c'è il *Cantico dei Cantici – fammi riposare all'ombra del tuo amore, coprendomi con il mantello della tua perfetta santità, lì riceverà dalla tua mano il velo della purezza e sotto la tua guida lo porterò immacolato dinanzi all'alto tribunale della tua gloria compunto e centuplicato della perfetta castità".* Potremmo ricordare tanti riferimenti biblici. Per esempio, il mantello fa venire in mente Rut, coperta dal mantello di Booz, dove il mantello ha il significato di possesso e di protezione, come lo ha anche il velo.

Ed ecco dopo il mantello e il velo l'anello, pegno di fedeltà e il trasferimento nell'abitazione dello sposo, che è il cuore. *"O mio Gesù, frutto e fiore della verginale purità di Maria, mia preziosa eredità e dote regale, che mi diedi come pegno l'anello della fede, con il sigillo del tuo Spirito, rendimi adatto a te, mio vivo giglio, fiore amenissimo, rendimi così indissolubilmente congiunto al tuo ardente amore, che per il desiderio di essere con te, brami di morire e il patto che tu stringi con me trasporti il mio cuore da me sì che esso non stia più in me, ma dimori in te per un indivisibile amore* - ecco, la sposa è introdotta in casa dello sposo, cioè nel cuore di Cristo – ***a me transferat cor meum, ut iam non ultra sit mecum sed amore individuo cohabitet tecum"***. E nello stesso tempo sappiamo che il Cristo entra nel cuore di Gertrude: sono cose che avvengono nella dimensione mistica. Lei continua: *"O Amore, nella bella carità, preparami la via a te. Io ti seguirò con affetto puro ovunque vai* – sono le nozze e gli sposi si dicono tra loro: «Dove vai tu, ci vado anch'io, dove sarai tu, ci sarai anch'io» – *ti seguirò con amore nuziale là dove tu regnando nell'assoluta tua divina maestà nell'unione dolcissima del tuo vivo amore e della tua infuocata divinità conduci con te nella danza celeste migliaia e migliaia di vergini splendenti".* È la festa delle nozze, dove partecipano tutti, come dice qui *"...migliaia e migliaia di vergini splendenti, ornate di candide vesti ed esse cantano con giubilo i dolci canti delle nozze eterne".* La festa delle nozze si allarga, condivisa: Gertrude si sente introdotta nella casa dello sposo, nel suo cuore, ma lì trova tutte le vergini della Chiesa già passate nella Gerusalemme celeste. Si trova in comunione con tutte queste vergini unite a Cristo e fa esperienza di un amore che non ha niente a che fare con l'individualismo o l'intimismo, ma è veramente un'esperienza della comunione dei santi. *"O Amore, custodiscimi sotto l'ombra della tua carità"* – spesso dice queste espressioni – *"custodiscimi sotto l'ombra della tua carità* – ***sub umbra charitatis tuae*** – *affinché dopo quest'esilio entrando con te nel santuario celeste della schiera della vergini mi ristori con una piccola vena della divina amicizia e insieme con te mi sazi in quella dolcissima delizia. Amen, amen, sia il grido di tutte le cose".* La sua gioia è così grande nell'esperienza dell'amore del Signore che vuole comunicarsi con tutte le creature e lo esprime come grido di tutte le cose.

Esercizio IV

Si tratta del rinnovo della Professione monastica, quindi di un avanzamento nel cammino verso la santità, che è un amore sempre più profondo e più grande. Il rinnovo dei voti come devozione dà un nuovo slancio, è una consuetudine della vita monastica, in cui recitiamo la formula della Professione semplicemente per ravvivare in noi la grazia e la gioia dell'unione con Dio. *"Tu, Gioia traboccante del mio spirito* – ***Tu exhilaratio spiritus mei*** – *tu, Lode del mio cuore* – ***tu laus cordis et oris mei*** – *tu, Lode del mio cuore e della mia bocca, mio Gesù, ti seguirò dovunque andrai quando avrai esercitato il tuo diritto sul mio cuore, quando lo possederai come esclusivamente tuo, non potrai essermi tolto in eterno* – cioè quando tu mi possederai pienamente anch'io ti possederò e non mi potrai essermi tolto – *Gesù, buon Pastore, fa' che ti ascolti e riconosca la tua voce, liberandomi da tutto ciò che mi impedisce di essere tua. Sollevami sulle tue braccia* – rivolgendosi al buon Pastore, lei s'immagina come una pecorella – *fa' riposare la tua pecorella, fecondata dal*

tuo Spirito, nel tuo seno. Là insediami nel tuo amore, mostrami come amarti, indicami come seguirti".

Poi commenta un versetto del Salmo 33: *"Ecco la generazione di quelli che ti cercano, che cercano il tuo volto, Signore, Dio d'Israele".* E commenta, come risonanza: *"Gesù dolce, fammi iscrivere e annoverare nella stirpe di quelli che ti conoscono, di quelli che cercano il tuo volto, di quelli che ti amano. Ti prego, fa' che con mani innocenti e con cuore puro io riceva benedizione e misericordia da te* - come sempre, usa gli appellativi e avverbi al superlativo. Il suo stile è sempre all'ennesima potenza del fervore. Qui dice: *"**O Amor, in abyssum charitatis tuae me immissam merge satis** - O Amore, immergimi e sprofondami nell'abisso della tua carità. Nella tua gratuità, purificami da ogni macchia nel lavacro della tua grazia, rinnovami in te, mia vera vita".* Sempre Gertrude sente il bisogno di essere purificata, di essere rinnovata, non è che abbia sempre un fervore perché si sente sempre in alto, ma si sente nell'abisso, nella piccolezza e sente questo anelito di essere presa dal Signore.

*"Che cosa sono io, o mio Dio, vita della mia anima, quanto sono lontana da te - **ego quasi pulvis exiguus quem proiicit ventus a facie terrae** - sono come un granellino di polvere che il vento solleva da terra. Per il tuo amore fa' che il vento del tuo Spirito si levi all'improvviso e con irresistibile forza mi sollevi a te e tu accoglimi nella tua tenerezza".*

Ecco il suo cammino di umiltà e conversione: quanto più sente grande l'amore del Signore, tanto più si sente piccola e indegna e quindi chiede di essere tutta trasformata nel suo amore. *"Fammi passare totalmente nell'affetto del tuo amore in modo tale che in te il mio totale essere imperfetto si perda e io non abbia più alito di vita fuori di te. Concedimi di scomparire in te a tal punto che per l'eternità mai più possa ritrovarmi se non in te".* Questo è ciò che dice Gesù: *"Chi perde la sua vita per me, la troverà in me".* Ma bisogna perderla.

<u>Esercizio V</u>
Quest'esercizio e per eccitare in noi l'amore divino, l'arte dell'amore. Qui parla del mattino e della sera. Gertrude descrive la giornata dell'anima consacrata all'amore divino. Ad ogni ora rinnova la grazia dell'incontro con l'Amato ed è l'Amato che dà il volto al tempo, dal sorgere della luce al suo tramonto. *"Al mattino, Dio, Dio mio, all'aurora ti cerco* (Sal 62) *o serenissima Luce dell'anima mia, o mio chiarissimo Mattino* - lei chiama Gesù così, perché è lui il mattino di Gertrude - ***o animae meae lumen serenissimum et mane praeclarissimum** – affrettati a far pieno giorno in me – **et in me iam diesce** – illuminami in tal modo che nella tua luce io veda la luce* (Sal 35) *e grazie a te la mia notte si cambi in giorno".* Gertrude ha tutto il linguaggio scritturistico e liturgico. *"O mio chiarissimo Mattino, fa' che tutto ciò che tu non sei, per amore del tuo amore io lo consideri nulla e vanità. Visitami ai primi albori, affinché all'istante io sia tutta trasformata in te".* Lei è ombra e anela di essere assorbita dalla luce, Cristo, che sorge e viene a visitarci, come cantiamo nel *Benedictus.* Così diventa giorno, trasparenza di luce e radiosa bellezza. *"Tu sei quella bellezza unica, quel primo bagliore che non può essere contemplato in questo mondo se non attraverso le ali dei serafini, o imperiale Stella del mattino* (Ap 2,28;22,16)*, quando la tua divina presenza mi illumina. Orsù, volgiti ancora almeno un po', affinché io possa fissare lo sguardo in te, Fiore dei fiori".* Usa spesso questi termini poetici per esprimere la bellezza di Gesù. *"**Stella mattutinae quae rifulgis caritate divina…eia convertere me aliquantulum, ut in te, Flos florum meum figam intuitum**". "Tu Fiore dei fiori, sei lo specchio splendente della Santissima Trinità. Al tramonto della mia vita degnati di sorgere assai per tempo quale mattino per me".*

Siamo a mezzogiorno: Gertrude cerca di incontrarsi con il Signore nella fatica, la lotta, la stanchezza e dice: *"O mio Diletto, scelto e preferito ad ogni creatura, rivelami ora dove pascoli, dove riposi a mezzogiorno* (Cantico dei Cantici 1,7). *Ecco, il mio spirito s'infiamma e desidera*

ardentemente la dolcezza del tuo riposo…O Amore, all'ombra del tuo dolcissimo amore si placa la mia speranza, tutta la mia fiducia nel grembo della tua pace (qui cita Geremia, 23,6), ***hic tuae caritatis melliflua sub umbra, tota spes mea pausat et fiducia in tuae pacis gremio****".* Questo riposo contemplativo le fa sentire tutta la forza dell'amore di Cristo, che splende come il sole di mezzogiorno. *"O Amore, o splendido mezzogiorno, io vorrei morire mille volte per riposarmi in te. Degnati, o mio Carissimo, di volgere verso di me il volto cosi bello e attraente del tuo bell'amore.* ***O Amor, o speciosa meridies, mori vellem millies, ut in te esset requies. Utinam tantam ac talem tuae pulchrae dilectionis faciem, o carissime, ad me inclines****".* A mezzogiorno il sole splende e fa desiderare a Gertrude il riposo eterno.

Viene la sera. Gertrude fa un'analogia con la sera della sua vita: *"O Amore, o mia carissima Sera –* ***O Amor, o meum carissimum Vespere, in hora mortis iucunde te videam et laetanter!*** *Nell'ora della mia morte la tua visione mi colmi di gioia ed esultanza! Quella santa fiamma che incessantemente arde in te con la forza infuocata della tua divinità purifichi la mia anima da ogni macchia. O Amore, mio dolcissimo Vespero, quando sarà giunta per me la sera di questa vita, concedimi di addormentarmi dolcemente in te e sperimentare quel dolcissimo riposo che tu hai preparato in te per coloro che ti sonno cari. O Fonte dell'eterna luce, riconducimi in quello cielo infinito dal quale sono uscita, là ti conoscerò come sono conosciuta, là ti amerò come sono amata, là ti vedrò come tu sei".*

Questa preghiera ha coperto l'arco della giornata, mattino, mezzogiorno e sera. Ma la giornata monastica vera e propria è la giornata liturgica delle Ore canoniche ed ecco allora dentro il giorno solare il giorno liturgico. Comincia con il Mattutino e continua fino a Compieta. Gertrude vede queste Ore come ore di scuola nel servizio divino.

<u>Mattutino</u>: *"O Amore, comincia fin d'ora ad esercitare su di me il tuo magistero, separandomi da me stessa per il servizio della tua carità. Possiedi, santifica e ricolma con il tuo amore tutto il mio spirito".* Gertrude si consegna al Mattutino; all'inizio della giornata, consegna se stessa, mettendosi al servizio dell'Amore.

<u>Ora di Prima</u>: *"O Dio amore, con quale bontà e quale attenzione tu riscaldi e nutre nel seno della tua carità i tuoi pulcini!* - Gertrude si paragona ad una piccola goccia, una scintilla nel fuoco, oppure un pulcino, una creatura piccola piccola, che viene presa dal Signore e sollevata - *Mille mille volte ti domando con desiderio, accoglimi fin d'ora alla scuola del tuo casto amore, affinché io apprenda per l'esperienza e per il tuo carissimo insegnamento e da te riceva non solo un'anima buona, ma veramente santa e perfetta. Immergimi nelle viscere della tua carità, perché io diventi una scolara ingegnosa e tu sia veramente mio maestro e dottore nella carità".*

<u>Ora di Terza</u>: *"O Dio amore, quanto sei pronto ad aiutare coloro che ti cercano, quanto dolce ed amabile con chi ti trova! Ponimi ora dinanzi al tuo ammirabile alfabeto, affinché il mio cuore si applichi con te a un medesimo studio, insegnami per esperienza che cosa sia il glorioso Alfa del tuo bell'amore, non nascondermi il fruttuoso Beta della tua regale sapienza. Mostrami accuratamente con il dito del tuo Spirito le singole lettere dell'alfabeto della tua carità, in modo che io, con lo sguardo del cuore purificato dalla verità, penetri persino nelle tue segrete delizie e scruti, approfondisca, comprenda e sperimenti in quanto è possibile nella presente vita, i caratteri del tuo celeste alfabeto. Insegnami con la cooperazione del tuo Spirito il Tau della suprema perfezione e conducimi all'Omega della consumazione* (qui cita l'Apocalisse, 1,8; 21,6; 22,13) *e fa' che in questa vita io impari così bene la tua scrittura piena di amore, che non rimanga in me nemmeno un solo Iota che sia vuoto del tuo amore"* – Gesù dice che nemmeno un'iota della legge sia trascurato (Mt 5,18). Gertrude vuole fare un'esperienza totalizzante, essere veramente consumata nell'amore di Dio.

Ora Sesta: *"O Dio amore nella scuola della tua carità io non sia lasciata sola come un tenero pulcino ancora chiuso nell'uovo, ma fa' che in te, per te e ancora più con te mi avanzi e progredisca di giorno in giorno e di virtù in virtù. Non mi basta di sillabare.* ***Eia, ne in tuae caritatis schola semper sic reliquar ego sola, tamquam tener pullus tuae educationis adhuc in ovo: sed in te et per te, imo tecum, eam et proficiam de die in diem, de virtute in virtutem****. Desidero, bramo, mille volte voglio contemplarti ed amarti con ardore, non solo, con dolcezza unirmi a te inseparabilmente, per cominciare fin d'ora a vivere non più in me, ma in te e per te solo...****non amplius in me sed in te, tibi soli vivere"****.* È sempre questo che chiede.

Ora Nona: *"Signore, tu sei la mia speranza, il mio sostegno, il mio rifugio, tu sei con me in tutte le mie tribolazioni. O Carità, regina delle regine, tutte le mie forze si consacrino totalmente al tuo amore, i miei sensi siano fermi e stabili in te, affinché pur debole per natura, giunga per la fortezza del cuore e il vigore dello Spirito a quell'amore che conduce nella cella interiore, nel talamo della perfetta unione"*. Sappiamo che Santa Gertrude era malata, inferma per tutta la vita, aveva sviluppato di più la forza spirituale, però sempre attinge forza dal Signore.

Vespro: *"O Dio amore, tu per me sei muro e baluardo. Coloro che in questo mondo sono provati sanno bene quanto la pace che viene da te sia riparo dal caldo e dalla pioggia, dice il profeta Isaia* (25,4)*. Volgi a me il tuo sguardo e vedi il mio combattimento, rafforza le mie mani alla battaglia. Se contro di me si accampasse un esercito il mio cuore non temerà* – qui ci sono le risonanze dei salmi dei Vespri, come già prima c'erano le risonanze dei salmi che recitavano a Sesta e a Nona. La sua preghiera fiorisce sempre nell'ambito della liturgia.

Compieta: *"O Dio amore, tu sei la perfezione di ogni bene e la fine. Tu ami per sempre colui che hai scelto, tutto ciò che accoglie nelle tue mani non lo getti fuori, ma lo conservi per te, con estrema cura* – un tema del Vangelo di Giovanni, dove Gesù assicura di curare con la sua mano coloro che sono i suoi (Gv 10,28) – *Degnati dunque di appropriarti di tutta la mia persona e la mia fine sia il diritto del tuo perfetto possesso. Ormai dunque non risparmiarmi più, ma ferisci il mio cuore fino all'intimo midollo dello spirito per non lasciare in me la minima scintilla di vita. Raccogli tutta la mia vita con te, riservando per te tutta la mia anima in te*. Chiede di essere totalmente trasferita. *"Ora, o Amore, qui io ti abbandono la mia vita e la mia anima: lasciami riposare e addormentarmi in te"*. Ora il Signore è veramente l'Oggi e il domani, l'Eterno, per Gertrude, per l'anima che si dona a lui. *"O Amore tenerissimo, che mai mi abbandonasti, a te affido il mio spirito, nell'ora della morte accoglimi dicendomi con la tua stessa bocca: «Oggi sarai con me in Paradiso»* (Lc 23,43). *Esci dunque dall'esilio per il solenne domani dell'eternità che non passa. Là troverai me, Gesù, vero Oggi del divino splendore, Principio e fine di ogni creatura. Tu non conoscerai più il domani di quaggiù, dove tutto è soggetto al cambiamento, ma in me, vero Oggi, tu possederai l'eterno Oggi. Così come io vivo, tu vivrai in me, Gesù, Dio che ti ama, nell'esistenza di una felicità senza fine* – Gesù è l'Oggi e il Domani e l'Eterno e Gertrude vive pienamente immersa in lui.

Esercizio VI

Impotente a rendere lode e grazie con le sue parole per tutto quello che il Signore dona dal mattino alla sera e trasferendole in lui, quindi già nell'oggi eterno, Gertrude in questo esercizio fa una preghiera di rendimento di grazie e si getta nel cuore di Gesù ed è da lì che può scaturire la lode degna. Dice: *"Qui nel turibolo d'oro del tuo divin Cuore, dove sempre brucia a tua lode il soavissimo profumo dell'eterno amore getto anch'io il granellino d'incenso del mio cuore. Io desidero che anch'esso, vile ed indegno, passi nell'unico braciere della tua lode e che i sospiri che elevo a te dal profondo abisso della terra a causa della mia lunga attesa salgano a te come lode e gloria eterna. O mio Dio, mia dolcezza, ti benedica la santa gloria della tua divinità…ti benedica la tua sorprendente adorabile onnipotenza, ti benedica la tua ammirabile sapienza, ti benedica il tuo*

amore forte, sapiente, dolcissimo, ti benedica l'abbassamento della tua maestà, ti benedica l'assunzione della nostra umanità, ti benedica l'esilio di trentatré anni che tu hai sopportato sulla terra, ti benedicano tutte le fatiche, i dolori, i sudori della tua umanità, ti benedica l'esperienza della mia miseria, ti benedica l'amore sovrabbondante per il quale sei diventato mia redenzione, ti benedicano tutte e ciascuna goccia del tuo preziosismo sangue sparso, ti benedica l'amarezza della tua preziosa morte, ti benedica per me la tua gloria trionfante, ti benedicano la tua propria luce, la tua gloria e la tua potenza, ti benedica tutto quello che tu sei e che io non sono, ma di cui godo vedendolo in te".

Esercizio VII

Gertrude invoca su di sé la benedizione e prega di essere tutta trasformata in lui e consumata nel suo amore come preparazione alla morte e dice: *"Mi benedica oggi, ti prego, caro Gesù, l'anima tua, mi benedica la tua divinità, mi benedica la tua feconda umanità e sia tale la sua efficacia da lasciare in me per tuo dono segni ben evidenti, così che tutta trasformata in te, a te aderisca con invincibile amore. Fammi perfetta nel tuo amore, fammi a te gradita in umiltà di spirito, in carità fraterna, in genuina semplicità, in umile castità, in purezza di cuore, nella vigilanza dei sensi, nella santità della vita, in pronta obbedienza, in dolce pazienza, in spirituale disciplina, in volontaria povertà, in santa affabilità, in gravità di comportamento, in giocondità di spirito, in ogni sincerità, in buona coscienza, in costanza di fede, in santa perseveranza, in fortezza di speranza, in pienezza di carità e nella beata consumazione del tuo amore".*

Tutte queste preghiere e quelle che non possiamo ora prendere in esame evidenziano la carità affettiva nella preghiera di santa Gertrude. La santa, si può dire, si getta nel Cuore di Cristo, *fornax caritatis,* fornace di carità, e lì brucia tutta il suo potenziale umano, ardendo di amore divino. È davvero come una scintilla in un grande incendio, è la piccola goccia, *guttura*, che s'immerge nell'oceano dell'amore divino, o il pulcino appena uscito dall'uovo, che va all'ombra delle ali della carità.

Vive davvero in Cristo, respira in lui, vuol essere letteralmente assorbita da lui; è per questo che la sua preghiera, benché così personale e ricca di sentimenti, non è intimistica. Non si perde nei labirinti psicologici e narcisistici del ripiegamento su di sé. Ma la sua preghiera è esodo dall'io e libero approdo in Dio. Anche il linguaggio tutto impastato di sacra Scrittura e sacra liturgia dimostra quanto Gertrude fosse veramente contemplativa, ossia, in ascolto del Maestro e pronta ad aderire praticamente ad ogni sua parola. Lo scambio dei cuori tra Gesù e Gertrude sta a significare che il cuore di Gertrude è pienamente plasmato sul Cuore di Cristo. È quanto può avvenire anche per ciascuno di noi, se ci mettiamo in ascolto della parola di Dio in viva fede e con docilità allo Spirito, che ce la fa comprendere e assaporare, se partecipiamo alla sacra liturgia nella consapevolezza che veramente Gesù Cristo è presente e operante con la forza del suo Spirito. Potessimo davvero giungere a sentire come sgorgata dal nostro cuore reso umile e grato come quello di Gertrude e fare nostra questa preghiera: *"Prorompi in me, o Gesù caro, in tale rendimento di grazie quale si conviene, lode di te stesso in te, in me e per me con tutta la potenza della tua divinità e tutto l'amore della tua umanità da parte di tutto l'universo, affinché tu conduca me, atomo nella tua creazione, attraverso di te, che sei la via, a te che sei la verità e m'introduca in te, che sei la vita, mia Eredità eterna, e allora sia il tuo dolcissimo Volto raggiante di grazia,* ***ut sis pars mea in aeternum tua plena gratiarum praedulcis facies****".*

Ho cercato di cogliere tutti gli appellativi che Gertrude usa: Gesù amatissimo, Amico, Amore del mio cuore, Mio caro, bell'Amore del mio cuore, unico Diletto del mio cuore, Dilettissimo del mio cuore, Dio del mio cuore, Dolcezza mia santa, mio dolce Amore, Diletto mio, Diletto fra tutti, mia dolce Salvezza, mio dolce Amore, dolce Gesù, dolce Profumo, Guida e custode del mio esilio, Eletto unico, Fiore dei fiori, mia Gloria, Gesù caro, Gesù dolcissimo, Gesù mio, mio dolcissimo

Gesù, Gesù mia dolce speranza, Gesù mio fedele amico, Gesù buon pastore, Gesù unica mia salvezza, Gesù luminoso, Gesù fonte di vita, Gesù mio cordialissimo, Gesù dilettissimo del mio cuore, Luce inestinguibile, Gesù mia dolcissima pace, Gesù principe della pace, Gesù sole di giustizia, Gesù unico diletto del mio cuore, Lode del mio cuore, mio Fratello e sposo, amabilissima Bellezza, o Amore dolcissimo profumo di vita, o Amore fedelissimo, Dio della mia vita, Amore sapientissimo, Amore unitivo, Amore vero, Amore vivificante, Amore che dai giovinezza, o Amore vivente, o Amore, o mia carissima Sera, o mio carissimo Mattino, Mezzogiorno, o Stella del mattino, mio dolcissimo Mattino, mia dolcissima Sera, o dolcissimo Bacio, o Mare traboccante, o prima Gemma dei fiori della virtù, o bellissimo Mezzogiorno, o vera Patria, o primaverile Fiore della divinità, o Fiore della Vergine Maria, o mia beatissima Vita, o vivente Fiore del giorno primaverile, o Re magno, magnifico Amore, mia Speranza, Sposo fedele, Sposo prediletto, Sposo gioioso, Vita della mia vita.

Veramente Santa Gertrude, da quando aveva incontrato Gesù, non ha più rivolto lo sguardo che a lui e quindi ha vissuto della sua presenza con un'intensità che l'ha assorbita e quello che lei ha sperimentato non è un'esperienza che sia preclusa a noi, perché nella preghiera possiamo unirci al Signore, soprattutto perché è lui stesso che prega in noi, il suo Spirito prega in noi. Non abbiamo bisogno di inventare tante parole, abbiamo già nella liturgia e nella sacra Scrittura il linguaggio, il canto d'amore da elevare. Entriamo in questa scuola, la scuola della preghiera e la scuola dell'amore, affidandoci ad essa, che ci fa accompagnare da Maria, la guida a Gesù che segna il secolo di Santa Gertrude. Le espressioni di vita mistica non sono lontane dal nostro tempo: i santi veramente ci sono, anche oggi, anche in mezzo a noi, con tutta semplicità, senza alcunché di straordinario. Santa Gertrude non ha fatto dei prodigi, dei miracoli: lei stessa è un miracolo, un prodigio, un capolavoro della grazia di Dio. Basta affidarsi al lavoro della grazia e l'arte dell'amore produce i suoi frutti. Non si amano i fratelli senza misura, donandosi a loro, se non si ha dentro l'amore del Signore. Bisogna amare il Signore e fidarsi veramente di lui per poter amare gli altri.

<u>In risposta ad una domanda sulla santità</u>:
Il Signore chiama tutti alla santità e la santità è l'amore. La mistica ha poi molti modi di esprimersi; anche chi si dedica all'assistenza degli altri in casa, o ai malati, e lo fa con l'amore del Signore che si china sulle piaghe dell'umanità, anche lui o lei vive misticamente unito, unita, al Signore, consapevolmente o no. Ognuno ha il suo volto unico ma tutti somigliano al Signore Gesù, lui che ha una bellezza così multiforme che ciascun santo si distingue dall'altro. In qualsiasi situazione possiamo vivere uniti a lui ed esprimere il suo amore. Sappiamo come anche San Carlo era veramente appassionato di Gesù e come lo esprimeva durante la peste andando verso tutti, occupandosi soltanto di curare gli altri nel anelito per la santità di tutti. Ognuno nella propria vocazione può esprimere in modo proprio, totale, questo amore di Dio che è stato riversato nei nostri cuori. Non è qualcosa che dobbiamo a calcolare noi, è stato riversato nei nostri cuori, tocca a noi a lasciargli lo spazio, che dilatino i nostri cuori, perché lo Spirito Santo sia davvero la nostra guida e ispiratori di tutti nostri pensieri, di tutti i nostri sentimenti e delle nostre azioni. Allora si trasfigura tutto, perché la sofferenza certamente va vissuta in questa chiave, che Gesù è venuto a patire la nostra umanità e noi ci associamo alla sua passione, solidali con tutti i nostri fratelli, perché portiamo avanti con lui, come ha detto San Paolo, *"completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo"* (Col 1,24).

SAN BENEDETTO: UNA VITA PER DIO, UNA VITA PER GLI UOMINI

11 NOVEMBRE 2002 M.M. GELTRUDE ARIOLI, OSB ap

Per delineare qualche tratto della santità di Benedetto nella duplice dimensione della sua vita – dono di sé a Dio e dono di sé ai fratelli – possiamo disporre di un'unica fonte biografica, il II libro dei *Dialoghi* di San Gregorio Magno e della sua Regola, letta alla luce della vita monastica che ha generato. Ambedue queste fonti ci dicono che l'itinerario spirituale del santo, partendo dalla separazione dal mondo e dalla scelta della solitudine con Dio è approdato all'apertura ai fratelli. Un'unica carità armonizza in radice queste due forme del dono di sé.

Giovane studente a Roma è presto deluso dal clima di dissipazione che vi trova. Narra Gregorio:
"Era ancora in tempo. Aveva appena posto piede sulla soglia del mondo: lo ritrasse immediatamente indietro. Aveva capito che anche una parte di quella scienza mondana sarebbe stata sufficiente a precipitarlo intero negli abissi.
Abbandonò quindi con disprezzo gli studi, abbandonò la casa e i beni paterni e partì, alla ricerca di un abito che lo designasse consacrato al Signore. Gli ardeva nel cuore un'unica ansia: quella di piacere soltanto a Lui. Si allontanò quindi così: aveva scelto consapevolmente di essere incolto, ma aveva imparato sapientemente la scienza di Dio".[1]

L'intimo contatto con Dio affina in Benedetto la capacità di amare il prossimo: è proprio un miracolo compiuto per delicatezza compassionevole verso la sua nutrice a determinare un'altra tappa di separazione dal mondo. Leggiamo la narrazione:
"Abbandonati dunque gli studi letterari, Benedetto decise di ritirarsi in luogo solitario. La nutrice però gli era teneramente affezionata, non volle distaccarsi da lui e, sola sola, ottenne di poterlo seguire. E partirono.
Giunti alla località chiamata Enfide, quasi costretti dalla carità di molte generose persone, dovettero interrompere il viaggio; presero così dimora presso la chiesa di San Pietro.
Qualche giorno dopo, la nutrice aveva bisogno di mondare un po' di grano e chiese alla vicine che volessero prestarle un vaglio di coccio. Avendolo però lasciato sbadatamente sul tavolo, per caso cadde e si ruppe i due pezzi. Ed ora? L'utensile non era suo, ma ricevuto in prestito: cominciò disperatamente a piangere.
Il giovanetto, religioso e pio com'era, alla vista di quelle lacrime, ebbe compassione di tanto dolore: presi i due pezzi del vaglio rotto se ne andò a pregare e pianse. Quando si rialzò dalla preghiera, trovò al suo fianco lo staccio completamente risanato, senza un minimo segno d'incrinatura: «Non c'è più bisogno di lacrime – disse, consolando dolcemente la nutrice – il vaglio rotto eccolo qui, è sano!».
La cosa però fu risaputa da tutto il paese e suscitò tanta ammirazione che gli abitanti vollero sospendere il vaglio all'ingresso della chiesa: doveva far conoscere ai presenti e ai posteri con quanto grado di grazia Benedetto, ancor giovane, aveva incominciato il cammino della perfezione.
Il vaglio restò lì per molti anni, a vista di tutti, e fino al tempo recente dei Longobardi, è rimasto appeso sopra la porta della chiesa.

[1] GREGORIO MAGNO, *Dialoghi II,* a cura di A. STENDARDI, Città nuova, 1995, p.55.

Benedetto però non amava affatto le lodi del mondo: bramava piuttosto sottoporsi a disagi e fatiche per amore di Dio, che non farsi grande negli onori di questa vita. Proprio per questo prese la decisione di abbandonare anche la sua nutrice e nascostamente fuggì. Si diresse verso una località solitaria e deserta chiamata Subiaco, distante da Roma circa quaranta miglia, località ricca di fresche e abbondantissime acque, che prima si raccolgono in un ampio lago e poi si trasformano in fiume".[2]

La scelta radicale della solitudine con Dio non è mai rifiuto delle mediazioni umane: Benedetto riceve l'abito monastico da un monaco, di nome Romano, e ne accetta l'aiuto. Tre anni di dura penitenza, di preghiera solitaria non affievoliscono la carica di umanità comunicativa del giovane. L'episodio misterioso del sacerdote avvertito dal Signore nel giorno di Pasqua della situazione di abbandono in cui versa il giovane eremita e della conseguente visita di costui fa fiorire sulle labbra di Benedetto questa espressione significativa: *"Sì, oggi è proprio Pasqua per me, perché ho avuto la gioia di vedere te".*[3] E la durezza della penitenza per domare la sensualità attira verso Benedetto molti giovani desiderosi della sua guida. Anche senza ripercorrere tutti gli episodi della vita di San Benedetto riferiti da Gregorio Magno nel II libro dei *Dialoghi* cogliamo, nello sviluppo della narrazione un movimento di sistole e diastole: Benedetto si stringe più profondamente a Dio nella solitudine; prove e tentazioni che sembrerebbero compromettere la pace aprono invece l'orizzonte dell'irradiazione di santità nel dono ai fratelli, rafforzando però e intensificando la ricerca esclusiva di Dio. Gregorio conclude il drammatico episodio del tentativo di avvelenamento di Benedetto da parte dei perfidi monaci di Vicovaro con queste significative parole: *"E se ne tornò alla grotta solitaria che tanto amava ed abitava lì, solo con se stesso, sotto gli occhi di Colui che vede ogni cosa".*[4]

Questa frase è degna di speciale attenzione. L'espressione *"habitare secum"* ha una grande pregnanza semantica. Implica profondità di dimensione interiore, armonia tra le componenti della persona, accettazione totale di sé, del proprio passato integrato nella propria storia, cuore riconciliato con Dio, con sé, con gli uomini e con le cose. Questa dimensione profondo e totale di pace è il riposo dell'essere in Di, origine e porto di approdo dell'esistenza. Gregorio dice infatti: *"Sotto lo sguardo di Colui che tutto vede dall'alto".* Solo vivendo in totale apertura allo Spirito, sotto lo sguardo di Dio, affidando a lui la propria vita, il nostro essere è nella luce della verità e si sa custodito da un amore che precede, struttura a plasma la nostra vita. Questa espressione di Gregorio sembra contenere, nella sua concisa brevità, la pienezza di senso del primo gradino dell'umiltà nella RB:
"Il primo gradino dell'umiltà consiste nell'avere costantemente presente il timore di Dio (Sal 35,2), nel non dimenticarlo in alcun modo e nel ricordarsi in ogni momento di tutti i precetti divini, meditando sempre nel proprio animo sulla Geena, che brucia per i loro peccati quelli che disprezzano Dio, e sulla vita eterna, preparata invece per coloro che lo temono. E tenendosi sempre lontano da ogni peccato e vizio, quelli cioè dei pensieri, delle parole, della meni e dei piedi e della propria volontà, nonché dai desideri della carne, l'uomo abbia per certo che dal cielo Dio lo osserva in continuazione, ogni istante, e che non vi è luogo in cui lo sguardo divino non veda le sue azioni, le quali vengono incessantemente riferite dagli angeli.
*Questo ci insegna il profeta, che mostra Dio sempre presente ai nostri pensieri quando dice: «**Dio scruta menti e cuori**» (Sal 7,10) e «**Il Signore conosce i pensieri degli uomini**» (Sal 93,11) e «**Tu penetri da lontano i miei pensieri**» (Sal 138,3) e ancora «**Il pensiero dell'uomo si svelerà a te**» (Sal 75,11). Per poter vigilare sempre sui propri cattivi pensieri il monaco fedele ripeta continuamente nel suo cuore: «**Sarò senza macchia davanti a lui e mi guarderò dalla mia colpa**» (Sal 17,24). Ci viene poi chiesto di rinunciare alla nostra volontà, poiché la Scrittura dice: «**Non***

[2] *Ibid.*, pp.56-57.
[3] *Ibid.* p.58.
[4] *Ibid.* p.62.

***seguire i tuoi desideri**» (Sal 18,30). E anche nella preghiera domandiamo a Dio di fare in noi la sua volontà (cfr. Mt 6,10). Giustamente dunque ci viene insegnato a non fare la nostra volontà, poiché dobbiamo temere quanto dice la Scrittura: «**Vi sono vie che all'uomo sembrano dritte e invece sboccano nel profondo dell'inferno**» cfr (Pr 14,12; 16,25) e anche ciò che essa dice dei negligenti: «**Sono corrotti, fanno cose abominevoli nelle loro passioni**» (Sal 13,1).*
*Anche nei desideri della carne crediamo che Dio sia sempre presente a noi, poiché dice il profeta al Signore: «**Davanti a te sta ogni mio desiderio**» (Sal 37,10). Bisogna dunque vigilare su ogni cattivo desiderio, poiché la morte sta dietro la porta del piacere. Per questo la Scrittura ordina: «**Non seguire le tue passioni**» (Sir 18,30). Se dunque «**gli occhi del Signore scrutano i buoni e i malvagi**» (Pr 15,3), se «**il Signore dal cielo si china sugli uomini per vedere se esista un saggio, se c'è uno che cerchi Dio**» (Sal 13,2), e se gli angeli a noi assegnati quotidianamente, giorno e notte, riferiscono le opere da noi compiute è necessario stare sempre in guardia, o fratelli, perché non accada, come dice il profeta in un salmo, che Dio ci veda rivolgerci al male e divenire inutili (cfr. Sal 13,3), e che dopo averci risparmiato nel tempo presente – perché Egli è pietoso e aspetta la nostra conversione al bene – in quello futuro debba dirci: «**Tu hai fatto questo e io ho taciuto**» (cfr. Sal 49,21)".* (RB 7,10-30).

Il timore di Dio, inizio della sapienza (Prov 1,1) è dono dello Spirito e per essere accolto con frutto richiede una radicale povertà del cuore. La solitudine abbracciata da Benedetto, tre anni di vita eremitica nella grotta di Subiaco, evoca il tema biblico della ricerca di Israele nella solitudine, nel luogo della prova, della tentazione, ma anche dell'incontro con l'amore e la fedeltà di Dio. Abramo, Mosè, i profeti segnano le tappe della salvezza che implica per l'uomo il distacco da tutto e da tutti per aprirsi all'esperienza di Dio in un ascolto filiale e fiducioso della parola detta al cuore. La RB inizia proprio con questo invito: *"Ascolta figlio gli insegnamenti del padre buono".* In questa Regola è assai evidenziata la dimensione del distacco. *"Rendersi estraneo al modo di agire del mondo"* (RB 4,20) è una massima che impegna ad una profonda conversione interiore. Allo stesso obbiettivo – formare alla libertà dello spirito – mira l'insistenza di S. Benedetto sulla rinuncia ad ogni forma di proprietà: *"...questo vizio* (della proprietà) *si deve estirpare fin dalle radici in monastero. Nessuno osi dare o ricevere alcuna cosa senza ordine dell'abate, né avere qualcosa di proprio, affatto nulla. Ogni cosa si speri dal padre del monastero e tutto sia comune a tutti".* (RB 33, 1-2)

Il novizio che dopo matura riflessione decide di promettere davanti Dio la sua stabilità, l'impegno di conversione e di obbedienza, nel momento stesso in cui esprime solennemente il suo proposito, si spoglia dei suoi beni e delle sue stesse vesti: *"Se possiede beni, li distribuisca prima di tutto ai poveri, oppure li ceda con una donazione legale al monastero, senza riservare assolutamente nulla per sé, perché deve sapere che da quel giorno non sarà più padrone neppure del proprio corpo. Subito dopo in oratorio venga spogliato degli abiti che indossava e rivestito di quelli del monastero. Gli indumenti di cui si è spogliato siano però conservati nel guardaroba, perché se un giorno cedesse – che non sia mai! – alla tentazione del Maligno e volesse lasciare il monastero, possa venir spogliato degli abiti qui ricevuti e mandato fuori. La sua promessa scritta, che l'abate avrà preso dall'altare, non gli sia però restituita, ma venga conservata in monastero".* (RB 58, 24-29)

Questa esigenza di espropriazione caratterizza tutte le Regole monastiche. Anzi, in modo esplicito Basilio sottolinea la necessità della rinuncia, non solo alle cose, ai beni, ma anche ai parenti e amici, se non condividono la fede e il cammino di conversione. Dice Basilio:
"D. 32. Come ci si deve comportare con i parenti.
R.1. A quanti sono stati accolti nella comunità una volta per sempre il priore non deve assolutamente permettere di cedere alla dispersione in cosa alcuna, né di allontanarsi dai fratelli

con il pretesto di visitare i familiari e di trascorrere così una vita senza testimoni, né di trattare affari venendo in aiuto ai parenti.
*La Scrittura infatti esclude assolutamente che si dica «mio » e «tuo » in comunità. Sta scritto: «**La moltitudine di tutti i credenti era un cuore solo e un'anima sola e nessuno diceva suo ciò che gli apparteneva**» (At 4,32). Se dunque i genitori o i fratelli di qualcuno vivono secondo Dio, tutti nella comunità se ne prendano cura come di padri e parenti di tutti, «**perché**», dice il Signore, «**chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, questi è mio fratello, sorella e madre**» (Mt 12,50). Ci sembra tuttavia che spetti al priore della comunità prendersi cura di loro. Se invece vivono la vita del mondo, non vi è nulla in comune tra loro e noi che cerchiamo di praticare ciò che è bene e rende assidui con il Signore senza distrazioni. Infatti, non solo non possiamo offrire loro alcun aiuto, ma per di più riempiamo la nostra vita di agitazione e turbamento e ci attiriamo occasioni di peccato. Ma se i nostri familiari di un tempo disprezzano i comandamenti di Dio e non tengono in nessun conto la vita cristiana, non possiamo neppure riceverli quando vengono a trovarci, perché non amano il Signore che ha detto: «**Chi non mi ama non osserva le mie parole.** (Gv 14,24). **Quale relazione può esserci tra la giustizia e l'iniquità? Quale collaborazione tra un fedele e un infedele?**» (2Cor 6,14-15)*
In particolare bisogna far di tutto per allontanare scrupolosamente da quanti si esercitano nel bene le occasioni di peccato di cui la principale è il ricordo della vita passata, perché non debbano patire quello che dice la Scrittura e cioè che il popolo di Israele ritornò con il suo cuore in Egitto. Questo accade per lo più se vi sono relazioni continue con i parenti. In generale non bisogna permettere né a un parente né a un estraneo di discorrere con i fratelli, a meno che non siamo certi che conversano in vista dell'edificazione e il progresso spirituale delle anime". (Reg.32)[5]

In modo ancora più sconvolgente questo tema è trattato da Cassiano. Egli narra l'episodio di un postulante, che, accolto eccezionalmente in monastero col suo figlioletto, viene provato nel distacco in modo crudele: deve vedere il suo bimbo trascurato e maltrattato e infine riceve l'ordine di gettarlo nel fiume. Quasi novello Abramo, pronto ad immolare Isacco, egli obbedisce senza nulla obbiettare e viene fermato appena in tempo dai confratelli mandati dal suo padre spirituale.[6]

Lo spirito di Benedetto è alieno da queste forme di durezza disumana. Nel II libro dei *Dialoghi* si delinea certamente il profilo di un giovane eroicamente disposto a lasciare i propri affetti, prima la famiglia e poi anche la nutrice, fino a scegliere un'assoluta solitudine, ma il suo stare solo con Dio non attutisce, ansi affina la sua capacità di umanissima condivisione delle situazioni dei fratelli e la disponibilità alla comprensione tenera e paziente. Anche nella Regola, se è decisamente affermato che bisogna stroncare la *"voluntas propria"* (RB 4,59) e il vizio della proprietà (RB 33,1) solo perché sono un freno alla carità incondizionata – la *"puritas cordis"* come la chiama Cassiano[7] - nei rapporti umani si esprime un calore, un rispetto, un'apertura che escludono ogni forma di ascetismo disumano e presuppongono invece docilità, umiltà, capacità di ascolto e silenzio, virtù che scaturiscono da un'intima unione con Dio. A differenza di Basilio, Benedetto consente le visite dei parenti, come si evince dal cap. 54 della Regola, che, significativamente è contiguo a quello sull'ospitalità.

Molti episodi dei *Dialoghi* rivelano una eccezionale dolcezza di cuore. Leggiamo ad esempio il cap. 6 in cui la speciale attenzione paterna di Benedetto, verso un monaco ostrogoto povero e semplice strappa persino un miracolo al Santo:
"Si era presentato a chiedere l'abito monastico un goto. Era un povero uomo di scarsissima intelligenza, ma il servo di Dio, Benedetto, lo aveva accolto con particolare benevolenza.

---

[5] BASILIO DI CESAREA, *Regulae fusius tractatae*, a cura di L. CREMASCHI, Qiqajon Bose, 1993, pp. 164-165.
[6] J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques,* SC 109*,* 1965 – L.IV, cap. 27, pp.159-163.
[7] G. CASSIANO, *Conferenze,* a cura di O. LARI, Paoline, 1965, I, 4 e 5, pp.59-60.

Un giorno il santo gli fece dare un arnese di ferro che per la somiglianza ad una falce viene chiamato falcastro, perché liberasse dai rovi un pezzo di terra che intendeva poi coltivare ad orto. Il terreno che il goto si accinse immediatamente a sgomberare si stendeva proprio sopra la ripa del lago. Quello lavorava vigorosamente, tagliando con tutte le forze cespugli densissimi di rovi, quando ad un tratto il ferro sfuggì via dal manico e andò a piombare nel lago, proprio in un punto dove l'acqua era così profonda da non lasciare alcuna speranza di poterlo ripescare.
Tutto tremante per la perdita dell'utensile il goto corse dal monaco Mauro, gli rivelò il danno che aveva fatto e chiese di essere punito per questa colpa. Mauro ebbe premura di far conoscere l'incidente al servo di Dio e Benedetto si recò immediatamente sul posto, tolse dalle mani del goto il manico e lo immerse nelle acque. Sull'istante il ferro dal profondo del lago ritornò a galla e da se stesso si andò ad innestare nel manico. Rimise quindi lo strumento nelle mani del goto, dicendogli: «Ecco qui, seguita pure il tuo lavoro e stattene contento!».[8]

La pietà per un lebbroso spinge Benedetto a chiedere a Dio il miracolo della guarigione (cap. 26). La compassione per un debitore angosciato consente all'uomo di Dio di trovare miracolosamente il denaro da dargli (cap. 27):
"Un povero uomo, buon cristiano, spinto dall'urgenza di pagare un debito, pensò che non v'era altro da fare che andare dall'uomo di Dio e manifestargli urgente necessità.
Vi andò difatti, trovò il servo di Dio e gli confidò che per dodici soldi era aspramente vessato dal creditore.
Il venerabile Padre gli fece presente che purtroppo neanche lui aveva quei dodici soldi; gli fece però coraggio con buone parole a non avvilirsi per la sua povertà e licenziandolo gli disse: «Per adesso vai a casa; ritorna però fra un paio di giorni, perché quello che chiedi per oggi non l'abbiamo».
Durante quei due giorni rivolse al Signore insistenti preghiere. Il terzo giorno quel povero debitore in angustie era già di ritorno.
All'improvviso, sopra un cassone del monastero, ricolmo di grano, furono scoperti tredici soldi. L'uomo di Dio se li fece portare e li consegnò al poveretto, che era lì tutto addolorato, dicendogli che dodici erano per la restituzione, l'altro lo tenesse pure per sé, per le proprie necessità."[9]

Gregorio traccia il profilo di un santo taumaturgo profondamente umano. Al cap. 32 la risurrezione di un bimbo morto ha note veramente toccanti:
"Un giorno il Padre era uscito con i fratelli per il lavoro dei campi, quando arrivò al Monastero un contadino che, piangendo a caldissime lagrime, reggeva sulle braccia il corpo del figliolo defunto e chiedeva ansiosamente del Padre Benedetto.
Quando gli fu risposto che stava con i fratelli al lavoro nei campi, senza attendere un istante, depose davanti la porta il cadavere del figliolo e, sconvolto dal dolore, si lanciò a precipitosa corsa in cerca del venerando Padre.
In quella stessa ora l'uomo di Dio era già di ritorno dal lavoro. Appena il contadino lo vide, cominciò a gridare: «Rendimi mio figlio, rendimi mio figlio»! L'uomo di Dio si arrestò un momento e chiese: «Ma quando mai ti ho preso il tuo figlio?» E l'altro: «È morto: vieni a ridargli la vita». A queste parole il servo di Dio si rattristò assai e rivolto ai circostanti che insistevano: «Non insistete, fratelli! – disse – non insistete! Queste azioni spettano ai santi Apostoli, non alle nostre povere forze. Perché volete imporci un peso che non siamo capaci di portare?»
Il buon uomo però, stretto da immenso dolore, insisteva nella sua richiesta, giurando che non sarebbe partito di lì, se non gli avesse risuscitato il figliolo.
Allora il servo di Dio gli domandò: «Dov'è?» Rispose: «Il suo corpo giace sulla soglia del monastero…»

---

[8] GREGORIO MAGNO, *op.cit.,* p.67.

[9] *Ibid.,* pp.90-91.

Appena l'uomo di Dio vi giunse seguito dai fratelli, piegò le ginocchia per terra e si prostrò sopra il corpicino del fanciullo. Poi sollevandosi tese le braccia al cielo e pregò: «Signore, non guardare i miei peccati, ma la fede di quest'uomo che domanda la risurrezione del suo figlio e restituisci a questo piccolo corpo l'anima che hai tolta».
Aveva appena finito di pronunciare queste parole, che il piccolo corpo del fanciullo, per il ritorno dell'anima, incominciò a sussultare e sotto gli occhi di tutti i presenti fu visto fremere e palpitare con miracoloso scuotimento. Il santo lo prese per mano e vivo e sano lo restituì a suo padre."

Tutte queste pagine descrivono la tenerezza, la compassione del cuore di Benedetto e ne rivelano inequivocabilmente la fonte: la preghiera, l'intimo dono di sé a Dio, che diventa appropriazione della sua paterna bontà. Questo si esprime in modo particolarmente limpido nel cap. 31 che descrive la liberazione del povero contadino torturato dal crudele Zalla:
"Al tempo del re Totila, un goto di nome Zalla, seguace dell'eresia ariana, imperversò con incredibile spaventosa crudeltà contro i fedeli cattolici e chiunque gli capitava tra le mani, chierico o monaco che fosse, lo spediva senza complimenti al Creatore.
Un giorno, divorato dall'avarizia e dall'avidità di denaro, torturava con crudeli tormenti un contadino, straziandolo con svariati supplizi. Estenuato dalle pene, il povero uomo dichiarò di avere affidato tutte le proprie sostanze al servo di Dio Benedetto; sperava così che il carnefice, credendogli, avrebbe smesso per un momento la sua crudeltà, concedendogli così ancora qualche istante di vita.
Zalla infatti cessò per allora di torturarlo, ma legategli le braccia con una grossa fune, se lo spinse davanti al proprio cavallo, perché gli facesse strada a quel Benedetto che aveva in consegna le sue ricchezze. Con le braccia legate in quel modo il contadino andò innanzi fino al monastero dove era il santo, e lo trovò solo solo, davanti alla porta, intento alla lettura.
Si rivolse allora al feroce Zalla e: «Eccolo – disse – è questo qui quel Padre Benedetto di cui t'ho parlato». Questi, furioso, con folle e perversa intenzione, prima lo squadrò da capo a piedi, poi pensando di incutergli quello spavento che usava cogli altri, cominciò a urlare a gran voce: «Su, su, senza tante storie, alzati in piedi e tira fuori la roba di questo villano, che hai in consegna!»
A quelle grida, l'uomo di Dio alzò subito con calma gli occhi dalla lettura, volse uno sguardo al goto e poi girò l'occhio anche sul povero contadino legato. Proprio nell'istante in cui volgeva gli occhi sulle braccia di lui, avvenne un prodigio!...Le funi cominciarono a sciogliersi con tanta sveltezza come nessun uomo vi sarebbe riuscito.
Alla vista del contadino che, prima legato, all'improvviso gli stava davanti libero dai legami, Zalla si spaventò per tanta potenza; precipitò a terra e piegando fino ai piedi del santo la dura e crudele cervice, si raccomandò alle sue orazioni.
Il santo non si levò dalla lettura, ma chiamati alcuni monaci, comandò di farlo accomodare dentro e di imbandirgli la tavola benedetta. Quando lo ricondussero fuori, lo ammonì che la smettesse con tante crudeltà. Ed egli se ne andò via umiliato e non osò chiedere mai più nulla a quel poveretto che l'uomo di Dio, non colle armi, ma col solo sguardo, aveva liberato."[10]

Lo sguardo del Santo si leva dalla Parola di Dio che stava meditando e si posa sulla vittima: miracolosamente le catene si spezzano. È un episodio che ha un alto valore simbolico: la contemplazione e l'unione con Dio sono sorgente di liberazione e di consolazione per i fratelli.

Anche nella RB il distacco dal mondo, dai beni, il rinnegamento dell'io portano all'apertura verso i fratelli, alla responsabilità e alla solidarietà: *"Se i dodici gradi dell'umiltà sono una discesa al centro del mistero di Cristo, saranno simultaneamente una penetrazione nel cuore della Chiesa e*

[10] *Ibid.*, pp.94-95.

del mondo, un'apertura, un passaggio «per la porta stretta» che dà accesso, per «legge di inclusione» alla fraternità universale."[11]

La xeniteia – estraneità al mondo, si trasforma in xenofilia, capacità di accogliere con amore e gratuità disinteressata, osserva A. Böckmann.[12] La totale appartenenza a Dio fa di San Benedetto un padre: *"L'uomo di Dio che fu San Benedetto* – dice A. Louf – fu altresì *"l'uomo spirituale, pneumatikos, capace di infondere lo spirito ad altri."*[13] L'esperienza monastica è in tal modo trasmissione di vita, paternità e maternità. Se Benedetto è diventato padre di tanti uomini, questo non è lo scopo che si prefiggeva, è piuttosto la conseguenza del suo essere *"vir Dei"*, uomo di Dio[14]: proprio perché immerso in Dio, è diventato sacramento della sua paternità. Come per Benedetto la vita eremitica è condizione per l'apertura agli uomini e al mondo in cerca di redenzione[15], così i figli di Benedetto hanno servito e servono il mondo attraverso la cultura, il lavoro, l'educazione, non perché questo sia il loro fine primario, ma solo in virtù del primato della preghiera e della ricerca di Dio.

Dice dom J: Leclercq: *"Un monastero non è mai stato, non è e non deve essere un centro culturale, né un'azienda agricola, né un centrale di bonifica: è una casa di vita comune nella carità, nella conversione e nella preghiera."* L'esigenza del lavoro nasce dall'ascesi, la cultura è resa necessaria dalla preghiera.[16]

Dall'altro canto il senso della presenza di Dio in tutte le cose conferisce a San Benedetto una visione di mistica concreta, non di spiritualismo disincarnato. Appunto per questo, mentre la RM non ammette il lavoro dei campi (*"il mondo è in potere del demonio"* (RM 90,21) e lo consente solo ai laici occupati delle cose della terra (RM 86,1; 11-13 – cfr. Th 3) San Benedetto apprezza invece il lavoro dei campi (RB 48) come forma di ascesi e di povertà: come sempre anche in questo la sorgente di ogni attività è il rapporto con Dio. Gli splendidi capitoli sull'ospitalità (53) e sulla carità fraterna (72) sembrano infatti la sintesi delle grandi sezioni della RB sull'obbedienza, il silenzio, l'umiltà, la preghiera di lode:
*"Tutti gli ospiti siano accolti al loro arrivo come fossero Cristo, poiché egli dirà: «**Ero forestiero e mi avete ospitato**» (Mt 25,35) e a tutti si renda il dovuto onore, «**soprattutto ai fratelli nella fede**» (cfr. Gal 6,10) e ai pellegrini. Quando viene annunciato un ospite, il superiore o i confratelli gli vadano incontro con tutte le attenzioni dettate dalla carità. Per prima cosa preghino assieme e poi si scambino l'abbraccio di pace. Questo bacio di pace sia dato però solo dopo aver pregato, per evitare gli inganni del Maligno. Nell'atto di salutare si mostri profonda umiltà verso tutti gli ospiti che giungono o che partono e chinando il capo o prostrandosi con tutto il corpo a terra, si adori in essi il Cristo che viene accolto. Dopo averli così ricevuti, gli ospiti siano condotti a pregare; poi il superiore, o chi egli avrà designato, sieda con loro. Si legga all'ospite un passo della Sacra Scrittura, perché ne sia edificato, e quindi gli si usi ogni attenzione e riguardo (cfr. At 28,1). In segno di onore il superiore interrompa il digiuno, a meno che sia un giorno di digiuno speciale che non può essere violato. I monaci invece continuino a osservare i consueti digiuni. L'abate versa l'acqua sulle mani degli ospiti; egli stesso con l'intera comunità lavi i piedi a tutti gli ospiti, e al termine della lavanda recitino questo versetto: "**Abbiamo ricevuto o Dio la tua misericordia dentro il tuo tempio**» (Sal 47,10). Si usi la più grande cura e sollecitudine nell'accogliere poveri e pellegrini, poiché nelle loro persone si accoglie ancor di più Cristo: a onorare i ricchi, infatti,*

---

[11] E. LATTEUR, *Les douze degrès de la Règle de St. Benoît restent-ils actuels?,* in *Collectanea Cistercensia* - 45 – 1983 – 4, p. 248.
[12] A. BÖCKMANN, *Ouverture au monde et séparation du monde d'après la Règle de St. Benoît* in *Collectanea Cistercensia* – 46 – 1984 – p.170.
[13] A. LOUF, *St. Benoît, homme de Dieu pour tous les temps, Collectanea Cistercensia* – 42 – 1980 – 2 – p.90.
[14] H. ARTS, *St Benoît et l'avenir de l'Eglise, Collectanea Cistercensia*,- 42 – 1980 –4 – p.264.
[15] A. BÖCKMANN, *art.cit.,* p.165.
[16] AA VV, *Interviste a Dom J. Leclercq,* Abbazia S. Benedetto di Seregno, 1995, p.13.

siamo spinti dal timore stesso che essi incutono. La cucina dell'abate e degli ospiti sia a parte, per evitare che gli ospiti – i quali non mancano mai in monastero – anche arrivando a ore impreviste non creino disturbo per i confratelli. Di questa cucina siano incaricati annualmente due confratelli in grado di svolgere bene tale servizio e in caso di bisogno si diano loro degli aiutanti perché possano compiere il lavoro senza mormorare; quando invece hanno poco da fare, vadano a lavorare dove sarà loro comandato. E non solo per loro, ma anche per tutti gli altri incaricati dei servizi del monastero valga lo stesso principio: quando ne hanno bisogno, siano loro dato degli aiutanti, ma se non hanno da fare, facciano quanto viene loro ordinato.
Il locale destinato agli ospiti sia affidato a un confratello dall'anima posseduta dal timore di Dio e in esso si prepari un numero sufficiente di letti. E la casa di Dio sia sapientemente governata da uomini saggi.
Chi non ne è autorizzato non si intrattenga né parli con gli ospiti, ma se li incontra o li vede, li saluti umilmente, come già detto, e, chiesta la benedizione, passi oltre, dicendo di non avere il permesso di parlare con loro".

Analizzando il capitolo 53 vediamo proprio che l'accoglienza è preparata da un lungo itinerario di santificazione nel timore di Dio (v.21), nell'umiltà (v.6), nella custodia del silenzio, nell'abitudine virtuosa all'obbedienza (v.23-24), nel clima costante di fede e di preghiera (vv.1 e 7). L'accoglienza dell'ospite richiede anche prudenza (v.5): se ai tempi di Benedetto occorreva guardarsi da influssi eretici, oggi, fa notare la Böckmann, occorre preservarsi dalla mentalità secolare, dal consumismo, dall'indebolimento dell'austerità, del silenzio e dell'atmosfera spirituale.[17] *"L'incontro col mondo deve essere vissuto in un incontro reale con Dio".*[18]

L'atmosfera dominante del cap. 53 è appunto il senso della presenza di Dio che dà a tutta la Regola, del resto, una dimensione soprannaturale e insieme realistica: Dio non è da cercare altrove: si incontra *hic et nunc*. La vita monastica ha davvero una struttura sacramentale. Dice P. Roose: *"il carattere sacramentale della vita monastica non è riservata a momenti precisi di celebrazione o alla santificazione di certi aspetti della vita come è il caso per i sacramenti ordinari che ci sono più familiari. Al contrario la sacramentalità che costituisce l'essenza della vita monastica è un prolungamento immediato del mistero della Chiesa come sacramento della salvezza del mondo".*[19]

Tutto il rituale dell'ospitalità è una vera liturgia sacramentale: l'edificazione dell'ospite con la preghiera e la *lectio divina* è la più alta condivisione di quanto è essenziale alla vita monastica. Anche i servizi materiali, dalla mensa alla lavanda delle mani e dei piedi, fino alla preparazione del locale dove gli ospiti riposeranno la notte sono contrassegnati dalla più delicata e premurosa carità. L'abate è persino invitato a rompere il digiuno per accogliere l'ospite a mensa, secondo l'antica tradizione più volte menzionata dai padri del deserto e da Cassiano.
Davvero all'ospite, come dice Benedetto, *"omnis exhibeatur humanitas"* (53,9) e forse "omnis" sottolinea l'attenzione alla diversità di ognuno.[20] Lo stesso riserbo di chi incontra le persone accolte e le saluta umilmente, dicendo di non avere il permesso di intrattenersi è il segno che per accogliere l'ospite in modo da edificarlo occorre uno speciale carisma. Già Basilio lo sottolineava[21], mentre il Maestro non sembra sensibile a questa attenzione, anzi dimostra una certa ostilità e sospetto verso gli ospiti (RM, capp. 71 – 78 –79) che vengono sorvegliati e tenuti piuttosto a distanza.

---

[17] A. BÖCKMANN, *art.cit.,* p. 174.
[18] Sr ST. BENOÎT, *La reception des hôtes chez St. Benoît, Collectanea Cistercensia* – 46 – 1984 – 4, p. 338.
[19] P. ROOSE, *La communauté monastique, sacrement de l'Eglise, Collectanea Cistercensia* – 42 – 1980 – 4, p.317.
[20] Sr. ST. BENOÎT, *art.cit*., p.339.
[21] BASILIO DI CESAREA, *Regulae fusius tractatae,* ed.cit., Reg.45, p. 197: *"vi sarà chi risponde con intelligenza agli ospiti che arrivano per edificare degnamente su ogni argomento chi cerca una parola".*

La dimensione del raccoglimento, della pace interna della comunità sono ben salvaguardate: è proprio questa pienezza di unione con Dio e con i fratelli che genera la capacità di umile ascolto dell'ospite e la carità pronta a servire con delicatezza. L'apertura verso gli ospiti e – possiamo dire – l'ascolto attento e partecipe dei problemi e dei bisogni del mondo è reso possibile paradossalmente proprio dalla separazione della comunità dal mondo esterno che, mentre garantisce un'atmosfera di preghiera continua e di ascolto di Dio, favorisce l'armonia della famiglia monastica e approfondisce così la capacità di condivisione umana.

Al cap. 66 San Benedetto dice che è bene affidare il servizio di portineria a un monaco anziano e prudente, *"la cui maturità gli impedisca di essere sempre in giro"* (RB 66,1) e lo renda invece sollecito e premuroso verso chi bussa alla porta. E Benedetto aggiunge anche: *"Il monastero, se è possibile, sia costruito in modo da avere al proprio interno tutte le cose necessarie…così che i monaci non abbiano bisogno di uscire fuori, cosa che non giova alle loro anime"* (RB 66,6-7)

La conversione e la santificazione personale hanno bisogno del sostegno del *"chiostro del monastero e della stabilità nella famiglia monastica"* (RB 4,78). Questa stabile fedeltà reciproca dei monaci è il quadro in cui fiorisce la carità fraterna. Dice il cap. 72:
"Come vi è uno zelo cattivo, lo zelo dell'amarezza, che separa da Dio e conduce all'inferno, così vi è uno zelo buono che allontana dal peccato e porta a Dio e alla vita eterna (cfr. Mt 7,13-14; Gal 4,17-18). Questo è lo zelo che i monaci devono avere e praticare con l'amore più ardente. «Si prevengano nello stimarsi a vicenda» (Rm 12,10), sopportino con grandissima pazienza le loro debolezze fisiche e morali, facciano a gara nell'obbedirsi a vicenda, non ricerchino ciò che ritengono utile a sé, ma quanto è di vantaggio per gli altri (cfr. 1Cor 10, 24-33; Fil 2,4); pratichino con purezza di cuore la carità fraterna (cfr. Rm 12,10; 1Ts 6,9; 1Pt 1,22); temano Dio perché lo amano, amino il proprio abate con sincera e umile carità; nulla antepongano a Cristo, e che egli ci conduca tutti insieme alla vita eterna".

La descrizione della multiforme carità reciproca che rievoca la comunità degli Atti degli Apostoli è significativamente abbracciata in una inclusione che non è solo una struttura stilistica: *"lo zelo buono…porta a Dio e alla vita eterna"* (v.2) introduce il discorso che si conclude con le parole *"nulla antepongono a Cristo e che egli ci conduca tutti insieme alla vita eterna"* (vv.11-12). Sorgente e punto di arrivo di ogni rapporto umano è l'amore di Dio.

Anche la scala dell'umiltà che conduce *"all'amore perfetto che caccia via il timore"* (RB 7,67) e al "gusto della virtù" (v.69) parte dal ricordo continuo di Dio e passa attraverso l'obbedienza e la paziente mitezza verso i fratelli. L'umiltà non è affatto autodemolizione o ripiegamento su di sé psichico: è azione della Spirito Santo nell'uomo[22], esperienza dell'amore di Dio che mentre illumina nella conoscenza del proprio peccato, dilata il cuore abitato dalla grazia misericordiosa e dalla consolazione che trasfigura i desideri e libera la volontà da ogni vincolo, assimilandola all'obbedienza di Cristo. Dice A. Louf[23] che i monaci *sono "una chiesa di peccatori perdonati"*. Proprio per questo – ritirati nel deserto, nell'ascolto di Dio – sono in grado di raccogliere i fratelli in unità e di divenire *"Chiesa che libera nello Spirito Santo"*[24].

Sia dai *Dialoghi* che dalla Regola si desume che Benedetto accoglie nell'unità della famiglia monastica persone di diversa estrazione sociale, di diversi livelli di cultura[25], di varie provenienze: nell'amore di Cristo le diversità diventano ricchezza e dono e fanno di ogni comunità monastica una

---

[22] E. LATTEUR, *art.cit.,* p. 247.
[23] A. LOUF, *art.cit*. p.89.
[24] Ibidem., p.83.
[25] A. BÖCKMANN, *Il buon zelo che devono avere i monaci,* in *Ora et Labora,* LV,1 – gennaio/marzo – 2000, p.1.

chiesa aperta all'orizzonte stesso del mondo e della storia. A. Böckmann[26] a commento di questa convergenza della duplice carità – verso Dio e verso il prossimo – cita un passo molto significativo di Doroteo di Gaza: *"*S. DOROTEO DI GAZA*,* in *Insegnamenti spirituali,* al cap. VI, ci dice di immaginarci un cerchio con un compasso al centro. Il cerchio sarebbe il mondo e il centro Dio e le linee che vanno dal cerchio al centro le vie degli uomini. *«In quanto dunque i santi avanzano verso l'interno, desiderando di avvicinarsi a Dio, a mano a mano che procedono, si avvicinano a Dio e si avvicinano gli uni verso gli altri, e quanto più si avvicinano a Dio, si avvicinano l'un l'altro, e quanto più si avvicinano l'un l'altro, si avvicinano a Dio. Similmente immaginate anche la separazione. Quando infatti si allontanano da Dio e si rivolgono verso l'esterno, è chiaro che quanto più si distanziano da Dio, tanto più si distanziano gli uni dagli altri, e quanto più si distanziano gli uni dagli altri, tanto più si distanziano anche da Dio»".*

Questo dinamismo della carità si riflette sia nella Regola che nei *Dialoghi.* L'abate che paternamente e con umile carità si prende cura del monaco ribelle e come il buon pastore prende sulle spalle la pecorella perduta per ricondurla all'ovile (RB 27) fa pensare alla straordinaria magnanimità di Benedetto descritta nel cap. 8 dei *Dialoghi*. Perseguitato con feroce perfidia da Fiorenzo, prete invidioso della sua santità, si allontana con umile mitezza per smorzare l'odio del suo nemico e quando apprende la notizia della sua morte improvvisa *"scoppia in dirottissimo pianto"*. Chi *"non antepone nulla all'amore di Cristo"* e a lui ha consegnato tutta la sua vita, impara ad amare ogni uomo con lo stesso amore di Dio e ella sua luce può contemplare il mondo *"raccolto in un unico raggio di sole"*, per usare l'espressione con cui Gregorio narra l'esperienza mistica di Benedetto ormai vicino alla vita eterna (cap. 35).
"Mentre i fratelli dormivano, Benedetto prolungò la veglia in attesa della preghiera notturna, e in piedi, vicino alla finestra, pregava. D'un tratto, fissando l'occhio nelle tenebre profonde della notte, scorse una luce scendente dall'alto che fugava la densa oscurità e diffondeva un chiarore così intenso da superare persino la luce del giorno. In questa visione avvenne un fenomeno meraviglioso, che lui stesso poi raccontava: fu posto davanti ai suoi occhi tutto intero il mondo, quasi raccolto sotto un unico raggio di sole (...) all'anima che contempla il Creatore, ogni creatura è ben piccola cosa. Quando essa vede un bagliore del Creatore, per piccolo che sia, esigua gli diventa ogni cosa creata. Per la luce stessa che contempla interiormente, si dilata la capacità dell'intelligenza, e tanto si espande in Dio da ritrovarsi al di sopra del mondo. Anzi l'anima del contemplativo si eleva anche al di sopra di se stessa. Rapita nella luce di Dio, si espande interiormente sopra se stessa e quando sollevata in alto riguarda al di sotto di sé, comprende quanto piccolo sia quel che non aveva potuto contemplare dal basso.
L'uomo di Dio, dunque, che fissava il globo di fuoco e gli angeli che tornavano in cielo, non poteva contemplare queste cose se non nella luce di Dio. Non reca dunque meraviglia se vide raccolto innanzi a sé tutto il mondo, perché, innalzato al cielo nella luce intellettuale, era fuori del creato.
Tutto il mondo si dice raccolto davanti a lui, non perché il cielo e la terra si fossero impiccoliti, ma perché lo spirito del veggente si era dilatato, sicché, rapito in Dio, poté senza difficoltà contemplare quel che si trova al di sotto di Dio".[27]

Il contemplativo non si pone "fuori dal creato" per abbandonare gli uomini e il mondo al loro destino, ma per prendersi a cuore il loro destino in nome di Dio e con il suo stesso amore. Lasciarsi penetrare e trasfigurare dalla carità di Dio vivendo per lui solo è la via più diretta per offrire la propria vita in dono agli uomini.

[26] A. BÖCKMANN, Seguito dell*'art.cit.* in *Ora et Labora* – LV,2 - aprile/giugno 2000 – p.56, nota 8:
[27] GREGORIO MAGNO, *op.cit.,* pp.100-101.

SAN BENEDETTO, IL SANTO DELLA DISCREZIONE, "MADRE DI OGNI VIRTÙ"

18 NOVEMBRE 2002 M.M.GELTRUDE ARIOLI, OSB ap

Dice San Gregorio nel cap. 36 del II libro dei *Dialoghi*:
"L'uomo di Dio, oltre ai tanti miracoli che lo resero così conosciuto nel mondo, rifulse anche per una eccezionale esposizione di dottrina. Scrisse infatti anche una regola per i monaci, regola caratterizzata da una singolare discrezione ed esposta in chiarissima forma. Veramente se qualcuno vuol conoscere a fondo i costumi e la vita del santo, può scoprire nell'insegnamento della regola tutti i documenti del suo magistero, perché questo uomo di Dio certamente non diede nessun insegnamento senza averlo prima realizzato lui stesso nella sua vita".[1]

Gregorio coglie con acutezza uno dei pregi più grandi della RB. Se dal secolo VI ha continuato e continua ad indicare la "via della vita" a tanti uomini e donne è in virtù della sua essenzialità e dell'apertura di orizzonti che le consente adattamenti a contesti storici e geografici diversi. In tutti i continenti anche nel secolo scorso e all'inizio del nuovo millennio non si contano le fondazioni di monasteri benedettini sia maschili che femminili bene inculturati nel più svariati ambiti.

Breve e sobria, la RB non si addentra in minuziose norme applicative: il suo ampio respiro offre le linee di fondo di un'arte spirituale che *"comporta la rinuncia alla volontà propria (oboedentia) e un proposito di impegno definitivo (conversatio morum) in una comunità cui ci si lega definitivamente (stabilitas)".*[2] Le linee maestre della vita monastica, obbedienza, umiltà, silenzio, primato della preghiera, indicano anche i criteri di discernimento di un'autentica ricerca di Dio. All'aspirante che chiede l'ingresso, S. Benedetto domanda *"si revera Deum quaerit"* e lo verifica provando se è *"sollicitus ad opus Dei, ad oboedentiam, ad obprobria"* (RB 58,7). Le mete sono alte, ma sono indicate con sobria essenzialità, lasciando molto alla saggia interpretazione dell'abate. La Regola, secondo Benedetto, non è affatto esaustiva. Nell'ultimo capitolo, il 73, egli afferma che *"questa minima regola"* è scritta per costituire *"un semplice inizio"* (v.8), per *"dare qualche prova di serietà di costumi"* (v.1). Ma *"chi vuole affrettarsi verso la patria celeste"* si volga alla Scrittura e all'insegnamento dei santi padri. Egli insomma parte dalla constatazione che la vita monastica del suo tempo potrebbe rischiare una perdita di slancio e di radicalità. Gli insegnamenti dei padri più antichi del monachesimo *"per noi pigri, rilassati e negligenti costituiscono motivo di vergogna e confusione"* (v.7). Benedetto fa i conti con una situazione concreta ben lontana dall'ideale. Quando parla della salmodia osserva che *"danno prova di troppa negligenza e di scarso fervore nel loro servizio quei monaci che nell'arco di una settimana recitano meno dell'intero salterio…leggiamo infatti che i nostri santi padri compivano con fervore in un solo giorno quanto noi nella nostra tiepidezza ci auguriamo soltanto di poter compiere in una intera settimana"* (RB 18,24-25).

E ancora, nel cap. *"Sull'osservanza della quaresima"* osserva: *"La vita del monaco dovrebbe essere una continua quaresima, tuttavia poiché è di pochi questa virtù, raccomandiamo che durante i giorni quaresimali si mantenga una condotta di vita assolutamente integra"* (RB 49,1-2).

---

[1] GREGORIO MAGNO, *Dialoghi* – L.II (a cura di A. STENDARDI), Città nuova, 1995, pp.101-102.
[2] P. MIQUEL, *Le message de St. Benoît, Collectanea Cistercensia* – 42 – 1980 – 4, p.342.

Interessante è anche l'osservazione del cap. 40 *"Sulla misura del bere"* : *"…si legge che il vino non è affatto per i monaci, ma poiché oggi essi non sanno più convincersene, possiamo almeno concordare sulla necessità di non berne fino alla nausea, ma di farne un uso moderato"* (RB 40,6). Osserva su questo passo il Leclercq: *"In San Benedetto c'è anche un certo umorismo…Certamente non ha scritto questo senza un sorriso. Ci sono altre indicazioni di questo tipo che potrebbero essere interpretate come un segno di nostalgia per i tempi passati, grandi, mentre noi siamo decadenti. No, Benedetto non scrive una Regola per monaci decadenti, ma per un'età di transizione. Una regola quindi provvisoria, ed è proprio per questo che è durata. Mentre il Maestro entrava in tutti i dettagli, con la pretesa di legiferare per sempre, Benedetto lascia i dettagli liberi a seconda delle circostanze, delle autorità locali, del consiglio dei monaci…Benedetto si affida al discernimento".*[3]

I passi che abbiamo citato finora ci portano a riflettere su un aspetto della "discrezione" che è l'attenzione alla realtà concreta del tempo, del luogo, degli uomini, delle situazioni specifiche. La RB non è astratta, non è proposta a monaci ideali o sognata per degli eroi, ma presentata a uomini reali, che fanno i conti con i loro propri limiti. Del resto Benedetto considera l'uomo nella sua totalità complessa e armonica: sintesi di corpo, anima e spirito e con discernimento e saggezza vede queste componenti in unità. Quando descrive la scala dell'umiltà dice che i gradini si inseriscono nei due lati che sono l'anima e il corpo: non esiste per lui percorso spirituale che non impegni anche la fisicità dell'uomo. È ben lontano dalle odierne divaricazioni tra corporeità – ora idolatrata, ora orgogliosamente ignorata – e dimensione spirituale, a volte dimenticata, a volte avulsa dalla concretezza dell'uomo. Anche nell'ordinamento che la regola fissa alla giornata del monaco è segno di equilibrio e di saggio discernimento la ripartizione del tempo tra lavoro, studio e preghiera. Questo porta ad evitare l'attivismo frenetico come l'intellettualismo irresponsabile verso le necessità altrui o la pseudocontemplazione che indulge alla pigrizia. Benedetto traccia un disegno armonico che nulla ha a che fare con la mediocrità; anzi l'armonia risulta dal convergere verso l'alto di tutte le risorse dell'uomo. Persino la struttura architettonica di un monastero esprime visivamente questo senso, con la centralità del chiostro rispetto al refettorio, al dormitorio, alla biblioteca, ai laboratori, mentre il chiostro è orientato verso l'oratorio.

Anche nell'ascesi l'equilibrio di Benedetto rifugge da ogni esagerazione, pur non indulgendo alla mediocrità. È ben lontano dagli eccessi degli stiliti o di certi padri del deserto. Mantiene piuttosto un atteggiamento di prudente moderazione. Verbi come "*mensurare*", "*sufficere*" esprimono questo versante della discrezione ed è significativo che in genere compaiono quando si tratta di organizzare la vita materiale.[4]

Nel cap. 34 San Benedetto si domanda *"se tutti devono ricevere il necessario in eguale misura"* e risponde che si deve distribuire a tutti non in eguale misura, *"ma secondo il bisogno, avendo riguardo alle necessità dei più deboli"* (RB 34,1-2) e nel cap. precedente dice *"tutto ciò di cui si ha bisogno lo si domandi al padre del monastero"* (RB 33,5). Al cellerario raccomanda che *"in tutto agisca con moderazione" e si prenda cura con grande sollecitudine degli ammalati, dei fanciulli, degli ospiti e dei poveri"* e *"sappia dire di no con umiltà e ragionevolezza a chi esagera nel chiedere".* (RB 31,9; 9,7) La discrezione come criterio di moderazione, di equilibrio, regola le disposizioni circa il cibo e la bevanda. Esaminiamo i capitoli relativi a questi argomenti.
"RB 39: LA QUANTITÀ DEL CIBO. Riteniamo che ad ogni mensa per il pasto quotidiano – sia a sesta sia a nona – siano sufficienti due pietanze cotte, per tener conto delle diverse condizioni di salute, così che chi non potesse cibarsi dell'una possa nutrirsi dell'altra. Due pietanze cotte, dunque, siano sufficienti per tutti i confratelli, e qualora vi fosse la possibilità di avere frutta o verdura fresca, se ne aggiunga pure una terza. Di pane basterà una libbra abbondante al giorno,

[3] *Interviste con dom J. Leclercq,* Abbazia San Benedetto, Seregno, 1995, p.12.
[4] E. DEKKERS, *Discretio chez St. Benoît et St. Grégoire, Collectanea Cistercensia* – 46 –1984 – 2, p.81

*sia che si faccia un pasto solo o che vi sia pranzo o cena. Se vi è anche la cena, il cellerario ne metta da parte un terzo di libbra per il pasto serale. Nel caso in cui il lavoro sia stato più faticoso, l'abate, se lo ritiene utile, avrà la facoltà di aggiungere qualcosa in più, purché si eviti qualsiasi eccesso di cibo e si badi che mai il monaco faccia indigestione, poiché nulla è tanto sconveniente per ogni cristiano quanto l'intemperanza nel cibo, come dice Nostro Signore: «**State ben attenti che i vostri cuori non si appesantiscano per l'ingordigia**» (Lc 21, 34). Ai fanciulli più piccoli non si dia la stessa razione di cibo degli adulti, ma una minore, osservando in tutto la sobrietà. Ma tutti si astengano assolutamente dal mangiare carne di quadrupedi, ad eccezione dei malati molto debilitati".*
Il verbo "*sufficere*" ricorre tre volte. Si concede di aggiungere qualcosa in periodi di lavoro faticoso, si raccomanda però la sobrietà; si distinguono saggiamente le diverse situazioni di età e di salute.

*"RB 40: LA QUANTITÀ DEL BERE. «**Ciascuno ha il proprio dono da Dio, chi in un modo, chi in un altro**» (1Cor 7,7) e perciò abbiamo qualche scrupolo a stabilire la quantità del cibo altrui. Tuttavia, tenendo presente le necessità dei più deboli, riteniamo che a ciascuno sia sufficiente un'emina di vino al giorno. Ma coloro ai quali Dio dona la capacità di astenersene, sappiano che riceveranno una ricompensa particolare. Se le esigenze locali, il lavoro o il caldo dell'estate ne richiedessero una quantità maggiore, sia in potere del superiore concederla, badando sempre di evitare a tutti la nausea o l'ubriachezza. È vero che si legge che «**il vino non è affatto per i monaci**» (Vita dei Padri, V,4,31), ma poiché oggi essi non sanno più convincersene, possiamo almeno concordare sulla necessità di non berne fino alla nausea, ma di farne un uso moderato, giacché «**il vino fa traviare anche i saggi**» (Sir 19,2). Dove le condizioni locali non consentano di averne neppure nella quantità prescritta, ma molto meno o addirittura niente, i fratelli di quel luogo benedicano Dio e non mormorino. Questo soprattutto raccomandiamo: di astenersi dal mormorare".*

Si parla di "*mensura potus*", si raccomanda di "tener presenti le necessità dei più deboli, di considerare "sufficiente" un'emina di vino al giorno (misura valutata in modo incerto: da ¼ a ¾ di litro), ma anche qui, pur nella larghezza di una concessione ulteriore, in periodi di fatica o di calore opprimente, si raccomanda di evitare la sazietà e l'ubriachezza.

Tutti i capitoli che abbiamo citato riguardanti la distribuzione dei beni materiali ci offrono esempi di discrezione, espressa nella duttilità, nel realismo, nella capacità di coniugare un criterio di povertà e di sobrietà con i limiti reali di ogni persona. In questa sfera dei beni materiali la "*discretio*" consiste soprattutto nella misura e nell'equilibrio.

Quando invece la discrezione tocca la sfera spirituale significa piuttosto il discernimento, la capacità di distinguere, di giudicare, di scegliere (*diacrisis – diacrinein*). A de Vogüé[5] ritiene che San Gregorio con l'espressione "*discretione praecipua*" si riferisca al discernimento della vocazione degli aspiranti da parte dell'abate che deve verificare con prudenza meditata se chi si presenta cerca veramente Dio e lo dimostra con un autentico amore all'opus Dei, all'obbedienza e all'umiltà: quindi serietà esigente e non superficialità e improvvisazione.

Nota E. Dekkers[6] che il tema della "*discretio*" è riferito da San Benedetto
soprattutto all'abate e questo carisma di saggezza, di consiglio, di chiaroveggenza è espresso con una serie de termini come "*considerare*", "*cogitare*", "*providere*", "*consideratus*", "*providus*"…, lasciando invece al cellerario e alla sfera materiale termini come "*mensurate facere*", "*temperare*" e simili.

---

[5] A. DE VOGÜÉ, *"Discretione praecipua". A quoi Grégoire pensait-il?* In *Benedictina* 22 – 1975, pp. 235-327.
[6] E. DEKKERS, *art.cit.,* p. 81.

Leggendo i capitoli della Regola che si riferiscono al magistero spirituale dell'abate rimaniamo colpiti dall'insistenza di Benedetto nel sottolineare la grande responsabilità che compete al padre del monastero nella sua qualità di vicario di Cristo. Nulla egli deve insegnare o stabilire che sia estraneo alla legge di Dio (RB 2,4). Di tutto dovrà rendere conto e dovrà guidare i discepoli più con l'esempio che con la parola. Il timore di Dio, la vigilanza, la capacità di autocritica, la sagace intuizione del criterio da seguire in ogni situazione, anche le più complesse, sono richiesti da San Benedetto all'abate. Il discernimento del padre del monastero non tollera preferenze personali che discriminino liberi e schiavi, ricchi e poveri. Tutti saranno amati con uguale carità tenendo conto dei meriti di ciascuno, cioè delle buone opere e dell'umiltà (RB 2, 16-22). Alla luce dello Spirito l'abate deve articolare i criteri della sua arte pedagogica secondo il dono del consiglio: *"a seconda delle circostanze, e alternando severità a dolcezza, mostri ora il severo atteggiamento del maestro, ora l'affettuoso volto del padre. Corregga quindi duramente gli indisciplinati e gli irrequieti, esorti invece gli obbedienti, i docili e i pazienti a maggiori progressi"* (RB 2, 24-25). Il rispetto di ogni persona, la considerazione del temperamento, degli atteggiamenti spirituali e della condotta di ciascuno richiedono un discernimento sempre in esercizio accompagnato dalla inevitabile consapevolezza dei propri limiti e dal rischio di errare di fronte ad un impegno che realmente trascende le capacità umane:
"L'abate si ricordi sempre di quello che è e di come viene chiamato, e sappia che a chi fu dato molto, molto sarà richiesto. Sia inoltre consapevole della difficoltà e delicatezza del compito che si è assunto di governare le anime, adattandosi ai diversi temperamenti, che richiedono alcuni la dolcezza, altri il rimprovero, altri ancora la persuasione; sappia adattarsi e conformarsi a tutti, secondo l'indole e l'intelligenza di ciascuno, così da non subire perdite nel gregge affidatogli, rallegrandosi invece per il suo incremento". (RB 2,30-22)

Il ritratto dell'abate delineato da San Benedetto è ben diverso d quello della RM che lo mette su un piedistallo come se fosse idealmente perfetto e infallibile. Meno preoccupato di formare nell'intimo i discepoli e di riconoscere nella complessità della persona l'itinerario che a ciascuno è dettato dallo Spirito Santo, l'abate descritto nella RM sembra non mettersi mai in discussione. Al contrario Benedetto sembra proiettare sulla figura dell'abate la propria sofferta esperienza di paternità e il senso dell'inadeguatezza umana di fronte al giudizio di Dio:
"Sappia ancora che chi si assume il compito di governare anime deve prepararsi a renderne conto e sia certo che nel giorno del giudizio dovrà render conto a Dio di tante anime quanti sono i confratelli che sa affidati alle sue cure, compresa ben inteso anche l'anima sua. In questo modo, se si manterrà cioè sempre nel timore dell'esame che lo attende come pastore delle pecore avute in custodia, mentre si preoccupa del rendiconto che gli sarà chiesto degli altri, vigilerà anche su quello che dovrà dare di se stesso e mentre con i suoi ammonimenti corregge gli altri, si troverà egli stesso corretto dei suoi difetti". (RB 2, 37-40)

Benedetto ha vissuto il dramma di vedere tradita la sua paternità, ha sofferto il conflitto con dei figli ribelli e sleali. Nel cap. 3 del II Libro dei *Dialoghi* Gregorio narra che Benedetto giovane, eroicamente deciso a vivere da eremita e a lottare contro le tentazioni della carne e dell'orgoglio, è forzato a suo malgrado, ad accettare dai corrotti monaci di Vicovaro la carica di abate. Narra Gregorio:
"Il santo uomo si rifiutò a lungo, con fermezza, soprattutto perché era convinto che i loro costumi non si sarebbero potuti mai conciliare con le sue convinzioni. Ma alla fine, quando proprio non poté più resistere alla loro insistenza, acconsentì.
Li seguì dunque nel loro monastero. Cominciò subito a vigilare attentamente sulla vita regolare e nessuno si poteva permettere, come prima, di flettere a destra o a sinistra dal diritto sentiero dell'osservanza monastica. Questo li fece stancare e indispettire, e, stolti com'erano, si accusavano a vicenda di essere andati proprio loro a sceglierlo per loro abate; la loro stortura cozzava troppo contro la norma della sua rettitudine.

Si resero conto che sotto la sua direzione le cose illecite non erano assolutamente permesse e d'altra parte le inveterate abitudini non se la sentivano davvero di abbandonarle: è tanto difficile voler impegnare per forza a nuovi sistemi anime di incallita mentalità!
È cosa purtroppo notoria che chi si comporta male trova sempre fastidio nella vita dei buoni; e così quel malvagi si accordarono di cercar qualche mezzo per toglierli addirittura la vita. Ci furono vari pareri e infine decisero di mescolare veleno nel vino, e a mensa, secondo una loro usanza, presentarono all'abate per la benedizione il recipiente di vetro che conteneva la mortale bevanda.
Benedetto alzò la mano e tracciò il segno della croce. Il recipiente era sorretto in mano ad una certa distanza: il santo ridusse in frantumi quel vaso di morte, come se al posto di una benedizione vi fosse stata scagliata una pietra. Comprese subito l'uomo di Dio che quel vaso non poteva contenere che una bevanda di morte, perché non aveva potuto resistere al segno che dona la vita.
Si alzò all'istante, senza alterare minimamente la mitezza del volto e la tranquillità della mente, fece radunare i fratelli e disse semplicemente così: «Io chiedo al Signore che voglia perdonarvi, fratelli cari, ma come mai vi è venuto in mente di macchinare questa trama contro di me? Vi avevo detto che i nostri costumi non si potevano accordare: vedete se è vero? Adesso dunque basta così; cercatevi pure un superiore che stia bene con la vostra mentalità, perché io, dopo questo fatto, non me la sento più di rimanere con voi».
E se ne tornò alla grotta solitaria che tanto amava, ed abitava lì, solo solo con se stesso, sotto gli occhi di Colui che dall'alto vede ogni cosa".[7]

Egli era un santo eremita, giovane ancor privo di esperienza umana, forse severo e inflessibile nel perseguire l'ideale, non ancora dotato della capacità di penetrare il segreto dell'umanità di ciascuno, di seguire una pedagogia che parta dal reale livello di ogni persona e faccia leva sulle sue concrete capacità di comprendere, di volere, di agire secondo il piano di Dio.

Il mirabile ritratto dell'abate che traspare dalle pagine della Regola è frutto di intima sofferenza, di rinnegamento umile di sé. Per questo Benedetto afferma che proprio attraverso l'attenzione paterna ai fratelli, l'abate vive il suo itinerario di conversione e santificazione personale.

A volte, nella vita di San Benedetto, la chiaroveggenza sulle situazioni dei singoli diventa persino cardiognosia, come nell'episodio descritto nel cap. 20 del II libro dei *Dialoghi*:
"Un giorno il venerabile Padre, già sull'ora del vespro, prendeva un po' di cibo e un suo monaco, figlio di un avvocato, gli reggeva la lucerna davanti alla tavola. Mentre l'uomo di Dio mangiava e quello se ne stava lì in piedi a servirlo facendogli lume, chiuso nella taciturnità, cominciò a ruminare nell'animo pensieri di superbia, dicendo in cuor suo: «E chi è costui che io debba assistere mentre mangia, reggergli la lucerna e prestargli servizio? Sono proprio uno che deve fare il servo?»
Voltandosi all'improvviso verso di lui, il servo di Dio lo prese vivamente a rimproverare: «Fatti un segno di croce sul cuore, fratello! Che vai rimuginando nella mente? Fatti un segno di croce!» Chiamati subito altri monaci, ordinò che gli togliessero dalle mani la lucerna, dicendo poi a lui di desistere pure da quel servizio e di sedersi tranquillamente al suo posto.
In seguito, interrogato dai fratelli che cosa avesse avuto nel cuore, il monaco raccontò umilmente tutto quello che, in silenzio, aveva formulato contro il servo di Dio.
Apparve allora ancor più manifesto che nulla si poteva nascondere al venerabile Benedetto, perché alle sue orecchie giungeva persino il suono delle parole anche soltanto pensate".[8]

Anche nelle ordinarie situazioni quotidiane la discrezione, come Benedetto la descrive, è frutto di prudenza, di sapienza nelle cose spirituali (RB 64, 2), del dono del consiglio, non è solo un livello di perfezione raggiunto dall'intelligenza, è un fatto di amore. *"Adattarsi ai diversi temperamenti"*

---

[7] GREGORIO MAGNO, *op.cit.,* pp. 61-62.
[8] *Ibid.,* p. 83.

(RB 2,31) richiede una conoscenza profonda dei singoli e non si può conoscere una persona nella sua irrepetibile unicità se non amandola e accogliendola. È frutto di amore a Cristo saper tenere ferme le mete anche esigenti cui Egli chiama ciascuno e rendersi conto dei livelli di partenza dei singoli per individuare l'itinerario personale di conversione e accompagnare con pazienza. L'amore di Cristo è del resto il vero valore assoluto che solo dà senso ad ogni scelta. Austerità, penitenza, preghiera, lavoro, silenzio o parola non varrebbero nulla se non fossero espressione dell'amore di Cristo. Nel cap. 16 del II libro dei *Dialoghi* di Gregorio Magno è riportato un significativo consiglio di Benedetto all'eremita Massimo che si teneva incatenato alla roccia: *"Ti leghi solo la catena di Cristo"*[9]; non le catene di ferro, non le costrizioni fisiche, solo una libera scelta ispirata dall'amore!

Anche le parole di paterno incoraggiamento, rivolte a chi inizia la vita monastica, che troviamo alla fine del Prologo, esprimono una tenerezza misericordiosa che tempera l'austerità: *"...se per correggersi dei difetti e conservare la carità sarà introdotto qualcosa di più rigoroso, non lasciarti prendere subito dal timore e non allontanarti dalla via della salvezza, via che all'inizio non può che essere stretta. Se procederai invece nella vita monastica e nella fede, il tuo cuore si dilaterà e si correrà sulla via dei comandamenti con ineffabile dolcezza di amore".*(RB Prol.47-49)

Severità e bontà in armoniosa sintesi caratterizzano anche alcuni episodi dei *Dialoghi*. Ad esempio, il cap. 12 descrive il comportamento indocile e insincero di alcuni monaci, che perciò dapprima sono severamente rimproverati, ma subito perdonati appena ammesso il loro fallo. In parecchi tratti della Regola c'è persino l'attenzione a prevenire possibili e prevedibili falli legati all'umana debolezza, come quando Benedetto parla dei ritardatari all'Ufficio divino (cap. 43). Consiglia di recitare molto lentamente il salmo invitatorio per facilitare la puntualità e, se qualcuno arriva in ritardo, consiglia di non lasciarlo fuori, per evitare che si metta a chiacchierare o, peggio…torni a dormire!

Tutto il cap. 64 della Regola poi tratteggia per la figura dell'abate gli aspetti della discrezione *"madre di tutte le virtù"*:
*"L'abate che è stato ordinato abbia sempre presente quale incarico si è assunto e a chi dovrà «**render conto della sua amministrazione**» (cfr. Lc 16,2), sapendo che dovrà servire più che comandare. Bisogna dunque che egli conosca a fondo la legge divina, per saper estrarre da essa «**cose nuove e cose antiche**» (cfr. Mt 13,52); che sia casto, sobrio e pieno di misericordia, capace sempre di anteporre quest'ultima alla giustizia, perché anch'egli possa essere così giudicato. Detesti i vizi, ma ami i fratelli. Nel correggere agisca con prudenza e senza eccessi, perché volendo raschiare troppo la ruggine, non gli capiti di rompere il vaso; abbia sempre presente la sua fragilità, e ricordi che «**non si deve spezzare la canna incrinata**» (cfr. Is 42,3). Con questo non vogliamo certo dire che debba permettere che si alimentino i vizi, ma che li deve recidere con prudenza e carità, nel modo che gli parrà di maggior utilità per ciascuno, cercando di essere amato più che temuto. Non sia agitato e irrequieto, né esagerato e ostinato, né invidioso o troppo sospettoso, perché non avrebbe mai pace. Nel dare i suoi ordini sia prudente e riflessivo, e mostri discernimento ed equilibrio nelle disposizioni che dà sia nelle cose spirituali sia in quelle temporali, ricordandosi della moderazione del santo patriarca Giacobbe, che diceva: «**Se affaticherò troppo le mie pecore, mi moriranno tutte in un sol giorno**» (cfr. Gen 33,13). Seguendo questo e altri insegnamenti di moderazione, che è madre di tutte le virtù, disponga ogni cosa in modo che i forti abbiano ciò che desiderano e i deboli non siano costretti a cedere. E sopra ogni cosa osservi la presente regola in tutti i suoi punti, così che, dopo aver ben servito, il Signore possa dire anche a lui, come a quel servo fedele che a tempo debito distribuì il frumento ai suoi compagni: «**In verità vi dico, gli affiderà l'amministrazione di tutti i suoi beni**» (Mt 24,47)".*

[9] GREGORIO MAGNO, *Dialoghi,* Libro III, Città nuova, 2000, p.263.

In questo passo San Benedetto ricorda certamente gli insegnamenti di Cassiano sulla discrezione[10]. La dipendenza assoluta dell'abate da Dio, cui dovrà rendere conto, l'umiltà e la fedeltà alla Regola, lo rendono capace di coniugare tradizione e creatività, di compenetrare di misericordia la giustizia, di correggere con fermezza, ma con carità paziente, misurando le forze, le capacità, le debolezze dei monaci a lui affidati, così da disporre ogni cosa in modo che *"i forti abbiano ciò che desiderano e i deboli non siano costretti a cedere"*. L'impegno a rispettare con chiaroveggente paternità il ritmo e il passo di ciascuno potrebbe determinare lo sfaldarsi della vita comune se il perno della discrezione non fosse la convergenza di tutti verso il ritmo e il passo di Dio al cui amore nulla va anteposto.

L'autorità dell'abate nella RB è davvero estesa ad ogni cosa: anche il desiderio del monaco di offrire a Dio un più intenso impegno di conversione nella quaresima richiede la garanzia dell'obbedienza (RB 49,9-10). Al criterio dell'abate è rimesso il giudizio, la correzione e la sanzione del monaco ribelle o superbo o mormoratore (capp. 23, 24,25) ma anche nelle situazioni più gravi di colpa la tenerezza misericordiosa tempera la severità: quando la ribellione è più ostinata l'abate ricorre al rimedio più efficace: la preghiera di tutti i fratelli per la salvezza del colpevole (RB 28); del fratello scomunicato l'abate si prende cura come il buon pastore della pecora perduta, anzi lo circonda dell'affetto di fratelli prudenti e esperti nell'arte spirituale (RB 27) perché non soccomba alla tristezza. È compito dell'abate verificare che si abbia la dovuta cura per i malati (RB 36), per i vecchi e i fanciulli (RB 37) che il cellerario non trascuri nessuno (RB 31) che i talenti di ciascuno siano valorizzati e che chi è abile in un'arte la possa esercitare a vantaggio della comunità, ma senza ricerca vanagloriosa di sé (RB 57). All'abate compete persino il compito di adattare e mutare lo schema della preghiera liturgica (RB 18, 22) benché San Benedetto l'abbia elaborato con straordinaria cura. È l'abate che deve giudicare se qualcuno dei suoi monaci possa ricevere l'ordinazione sacerdotale (RB 62,1) che deve stabilire il rango e l'ordine di ciascuno all'interno della comunità, valutando meriti e demeriti (RB 63).

Tuttavia il suo potere è temperato dall'obbedienza a Dio, alla Regola, dalla condivisione dell'autorità con i decani, con i fratelli anziani, con chi riceve cariche per il bene comune. Nulla deve decidere senza aver interpellato i decani e – nei casi più importanti – tutta la comunità, compresi i più giovani (RB 3). L'abate deve saper accogliere anche le obiezioni dei monaci alle obbedienze più difficili (RB 68) e eventualmente anche le critiche motivate di qualche monaco forestiero: *"l'abate rifletta se per caso il Signore non l'abbia mandato proprio per questo"* (RB 61, 4).

Il discernimento richiesto all'abate è anche criterio lucido nel seguire una precisa gerarchia di valori sia nel giudizio che nelle scelte pratiche: *"Sopra ogni cosa, non trascuri né tenga in poco conto la salvezza delle anime affidategli perché troppo occupato in cose effimere, terrene e caduche, ma ricordi sempre di essersi assunto la responsabilità di anime delle quali dovrà anche rendere conto, e perché non adduca come scusa l'eventuale insufficienza dei beni materiali, ricordi che sta scritto: «**Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta**» (Mt 6,33) ed anche «**Nulla manca a coloro che temono Dio**» (Sal 33,10; cfr. 22,1)"*. (RB 2, 33-36)
Sembra proiettarsi, anche in questa raccomandazione, l'esperienza vissuta di Benedetto. Leggiamo in due capitoli dei *Dialoghi* (28 e 29) episodi che documentano il suo distacco dai beni terreni e la sua fede assoluta nella provvidenza.
"Nel tempo in cui la Campania fu desolata da una gravissima carestia, l'uomo di Dio aveva dato via in elemosina a molti poveri tutti i viveri che si trovavano in monastero. Nella dispensa non era rimasto nient'altro che un poco di olio entro un'ampolla di vetro.
Capitò un suddiacono di nome Agapito e chiese caldamente se poteva avere la carità di un po' di olio.

[10] G. CASSIANO, *Conferenze,* a cura di O. LARI, Vol. II, ed. Paoline, 1965, pp.100-101.

L'uomo di Dio, che si era proposto di dare via tutto sulla terra per tutto depositare nei tesori del cielo, ordinò che senz'altro gli fosse consegnato quel poco ch'era rimasto.
Il monaco incaricato della dispensa sentì molto bene la disposizione del superiore, ma non aveva proprio alcuna voglia di metterla in pratica. Richiesto poco dopo dal santo se era stata fatta quell'elemosina come aveva comandato, il monaco rispose di non aver dato nulla perché se avesse dato via anche quello, per i monaci non sarebbe poi rimasto più niente.
Allora comandò con energica severità che fosse immediatamente gettata dalla finestra l'ampolla di vetro con l'olio, perché nella dispensa nulla rimanesse per disobbedienza; e fu fatto così.
Sotto la finestra si apriva un gran precipizio, irto di grossi macigni. L'ampolla di vetro piombò con violenza sui sassi, ma rimase intatta, come se non fosse stata scagliata: non si infranse, né l'olio si versò. L'uomo di Dio la fece raccogliere e, integra com'era, la fece immediatamente consegnare a chi la chiedeva.
Raccolti poi in confratelli, rimproverò davanti a tutti il monaco disobbediente, perché era stato infedele e superbo.
Terminata la riprensione, insieme a tutti i fratelli, si raccolse in preghiera. Nel luogo stesso ove pregavano c'era un'anfora di terracotta, vuota e coperta. Mentre il santo insisteva nella supplica, il coperchio dell'anfora cominciò a sollevarsi per l'olio che cresceva: e crebbe a tal misura che, rimosso il coperchio, traboccò dai bordi del recipiente fino ad inondare il pavimento.
A quella vista Benedetto terminò la preghiera e nello stesso istante finì di fluire anche l'olio. Approfittò di questo per ammonire, con più persuasivi argomenti, il monaco disobbediente, perché imparasse ad avere più fiducia ed umiltà.
Il monaco così salutarmente corretto era pieno di confusione, perché Benedetto aveva comprovato con un miracolo quell'onnipotenza di Dio alla quale si era richiamato nel rimproverarlo. Nessuno in seguito osò più dubitare di quello che prometteva, dopo aver visto che, nello spazio di pochi istanti, in cambio di un vaso di vetro quasi vuoto, aveva procurato un'anfora colma d'olio".[11]

Il primato dei valori dello spirito conferisce una direzione sicura alle scelte. Questa saggezza equilibrata e chiaroveggente è tanto più necessaria all'abate quanto più, leggendo ogni pagina della Regola si percepisce l'ardua problematicità dei grandi spazi che Benedetto offre alle libere scelte del padre del monastero. La *"discretio"* non è quindi solo moderazione. Osserva il Leclercq: *"...discrezione deriva da* ***discernere****, «scegliere». Ciò significa rimettersi alla libera scelta dell'abate, della comunità, del singolo monaco. E infine mi pare che l'originalità essenziale della Regola consista nell'equilibrio stupendo che l'autore stabilisce fra tutti i valori che debbono essere salvaguardati in una vita monastica di qualunque tipo. Equilibrio fra preghiera e lavoro, fra preghiera intima e celebrazione conventuale, fra lavoro manuale e studio, lectio, fra rispetto della personalità ed esigenze della vita comunitaria, fra rispetto della libertà e obbedienza".*[12]

Oggi abbiamo un grande bisogno di apprendere e vivere questa lezione: tra le disarmonie e le lacerazioni che rendono penoso il vivere, ritrovare lo sguardo e le prospettive di Dio sulla vita e in questa luce recuperare il senso e individuare il criterio sano di valutazione della realtà.

---

[11] GREGORIO MAGNO, *Dialoghi,* L. II, cit., pp.91-93.
[12] *Interviste a dom J. Leclercq,* cit., pp.12-13.

SCOLASTICA : L'ONNIPOTENZA DELL'AMORE

25 NOVEMBRE 2002 M.M. GELTRUDE ARIOLI, OSB ap

Sulla figura della sorella di San Benedetto non abbiamo notizie storiche sicure. Il mistero che l'avvolge sembra accrescere il suo fascino. L'unica fonte di notizie su di lei, i capp. 33 e 34 del II libro dei *Dialoghi* di Gregorio Magno ci si presentano illuminati da un alone di poetica bellezza. Leggiamoli:

"Egli aveva una sorella di nome Scolastica, che fin dall'infanzia si era anche lei consacrata al Signore. Essa aveva l'abitudine di venirgli a fare visita, una volta all'anno, e l'uomo di Dio le scendeva incontro, non molto fuori della porta, in un possedimento del Monastero.

Un giorno, dunque, venne e il suo venerando fratello le scese incontro con alcuni discepoli. Trascorsero la giornata intera nelle lodi di Dio ed in santi colloqui, e quando cominciava a calare la sera, presero insieme un po' di cibo. So trattennero ancora a tavola e col prolungarsi dei santi colloqui, l'ora si era protratta più del consueto.

Ad un certo punto la pia sorella gli rivolse questa preghiera: «Ti chiedo proprio per favore: non lasciarmi per questa notte, ma fermiamoci fino al mattino, a pregustare, con le nostre conversazioni, le gioie del cielo... » Ma egli le rispose: «Ma cosa dici mai, sorella? Non posso assolutamente pernottare fuori del monastero».

La serenità del cielo era totale: non si vedeva all'orizzonte neanche una nube.

Alla risposta negativa del fratello, la religiosa poggiò sul tavolo le mani a dita conserte, vi poggiò sopra il capo, e si immerse in profonda orazione. Quando sollevò il capo dalla tavola, si scatenò una tempesta di lampi e tuoni insieme con un diluvio d'acqua in tale quantità che né il venerabile Benedetto, né i monaci ch'eran con lui, poterono metter piedi fuori dell'abitazione.

La santa donna, reclinando il capo tra le mani, aveva sparso sul tavolo un fiume di lagrime, per le quali l'azzurro del cielo si era trasformato in pioggia. Neppure a intervallo di un istante il temporale seguì alla preghiera: ma fu tanta la simultaneità tra la preghiera e la pioggia, che ella sollevò il capo dalla mensa insieme ai primi tuoni: fu un solo e identico momento sollevare il capo e precipitare la pioggia.

L'uomo di Dio capì subito che in mezzo a quei lampi, tuoni e spaventoso nubifragio era impossibile far ritorno al monastero e allora, un po' rattristato, cominciò a lamentarsi con la sorella: «Che Dio onnipotente ti perdoni, sorella benedetta; ma che hai fatto?» Rispose lei: «Vedi, ho pregato te e non mi hai voluto dare retta; ho pregato il mio Signore e lui mi ha ascoltato. Adesso esci pure, se gliela fai: e me lasciami qui e torna al tuo monastero».

Ormai era impossibile proprio uscire all'aperto e lui che di sua iniziativa non l'avrebbe voluto, fu costretto a rimaner lì contro la sua volontà. E così trascorsero tutti la notte vegliando e si riempirono l'anima di sacri discorsi, scambiandosi a vicenda esperienze di vita spirituale.

Con questo racconto ho voluto dimostrare che egli ha desiderato qualcosa ma non riuscì ad ottenerla. Certo, se consideriamo le disposizioni del venerabile Padre, egli avrebbe voluto che il cielo rimanesse sereno come quando era disceso; ma contrariamente a quanto voleva, si trova di fronte ad un miracolo, strappato all'onnipotenza divina dal cuore di una donna.

*E non c'è per niente da meravigliarsi che una donna, desiderosa di trattenersi più a lungo col fratello, in quella occasione abbia avuto più potere di lui, perché, secondo la dottrina di Giovanni: «**Dio è amore**» (1Gv 4,8); fu quindi giustissimo che potesse di più colei che amava di più!*

Il giorno seguente tutti e due, fratello e sorella, fecero ritorno al proprio monastero.

Tre giorni dopo, Benedetto era in camera a pregare. Alzando gli occhi al cielo, vide l'anima di sua sorella che, uscita dal corpo, si dirigeva in figura di colomba, verso le misteriose profondità dei cieli.

Ripieno di gioia, per averla vista così gloriosa, rese grazie a Dio onnipotente con inni e canti di lode, poi andò a partecipare ai fratelli la sua dipartita. Ne mandò poi subito alcuni, perché

trasportassero il suo corpo nel monastero e lo seppellissero nel sepolcro che egli aveva già preparato per sé.
Avvenne così che neppure la tomba poté separare quelle due anime, la cui mente era stata un'anima sola in Dio".[1]

Senza questo episodio la vigorosa e virile spiritualità di Benedetto non avrebbe il suo pieno rilievo. Del resto, nella storia della spiritualità accanto ad ogni grande santo troviamo spesso una figura femminile: accanto a Pacomio la sorella Maria, ad Agostino la madre Monica, a Basilio la sorella Macrina, a Cesario la sorella Cesaria, a Francesco Chiara, a Francesco di Sales Santa Giovanna de Chantal… Il disegno di Dio che vuole che l'uomo non sia solo, vale anche nell'ordine della vita spirituale.

Sarebbe interessante delineare la portata della figura femminile nel II libro dei *Dialoghi*: ci limitiamo ad un accenno perché questo tema è solo strumentale rispetto a quello che esaminiamo. Sembra quasi di cogliere un processo di inclusione tra la prima figura femminile – la santa nutrice di Benedetto che compare agli inizi del suo itinerario spirituale e la figura della santa sorella che segna la fase conclusiva della sua vita terrena. Tra queste si inseriscono figure di donne che simboleggiano la seduzione: l'immagine di una donna che turba la fantasia e la sensibilità del giovane Benedetto (cap. 2), la scena della danza sensuale e lasciva delle fanciulle mandate dal perfido Fiorenzo a tentare i giovani monaci (cap. 8), le donne che con doni o inviti a pranzo distolgono i monaci dalla loro fedeltà alla Regola (capp. 12 e 19), le due religiose incapaci di frenare la lingua (cap. 23)…

Invece la santa luce che emana dalla sublime femminilità di Scolastica orienta il fratello alla bellezza dell'eterno. Dopo la sua morte il primo miracolo di San Benedetto è proprio a favore di una donna, guarita dalla follia che la rendeva errabonda e disperatamente instabile (cap. 38).

Dal punto di vista storico le notizie su Scolastica sono piuttosto controverse. Non abbiamo altre fonti che l'episodio del II libro dei *Dialoghi*. Esiste sì una agiografia scritta nel secolo XI da Alberico di Montecassino, ma non è storicamente attendibile. Scavi archeologici eseguiti nel 1939 hanno permesso di scoprire le strutture murarie di due antichissime chiese, la più antica, monoabsidata, costruita forse nel secolo VIII, un'altra sovrapposta, a tricora, costruita tra il X e il XII. Ubicata alla base occidentale del monte di Cassino, questa chiesa, dedicata a Santa Scolastica, è stata chiamata Chiesa del "colloquio" perché identificata col luogo dell'ultimo colloquio dei due santi fratelli.[2] Un'antica tradizione voleva che Scolastica avesse la sua "cella" a Piumarola (Plumbariola), località vicino ad Aquino, dove nel secolo VIII esistevano un monastero maschile (Santa Maria) e uno femminile fatto costruire dalla moglie e dalla figlia di re Rachis. Forse questo monastero sarebbe stato costruito sul luogo ove era risieduta Santa Scolastica. I. Schuster (e con lui A. Lentini) ritiene invece che la cappella detta del "colloquio" sia il luogo ove si trovava la cella di Santa Scolastica.[3]

Prescindendo da questi particolari del resto difficili da definire, chiediamoci il senso che l'episodio ha nella vita di Benedetto secondo Gregorio Magno. Secondo lo Schuster[4] forse gli incontri dei due fratelli avvenivano una volta all'anno prima della quaresima e quest'ultimo colloquio si sarebbe svolto il 7 febbraio 547, il giovedì precedente la prima domenica di quaresima.

---

[1] GREGORIO MAGNO, *Dialoghi* – L. II, (a cura di A. STENDARDI), Città nuova, 1995, pp.97-99.
[2] A. PANTONI, *La Chiesa di S. Scolastica o del "colloquio"* in *Benedictina,* 1, 1947.
[3] I. SCHUSTER, *Storia di San Benedetto e dei suoi tempi,* Viboldone, 1953, (4° ed.), pp. 424-425.
[4] *Ibid.,* pp. 426-427.

Era un antico uso monastico osservare più strettamente la clausura durante questo periodo penitenziale: anche Santa Radegonda nel monastero della Santa Croce a Poitiers soleva non uscire di cella durante questo tempo liturgico. Il giovedì precedente l'inizio della quaresima era considerato quasi giorno festivo senza alcuna sinassi stazionale: ecco perché lo Schuster ipotizza questa data per l'ultimo colloquio dei due santi. Benedetto nel cap. 49 della Regola parla della quaresima come tempo di più stretto silenzio e di attesa intensa e piena di gioioso desiderio della santa pasqua sotto l'influsso dello Spirito Santo. Ecco allora che il colloquio è forse vissuto dai due fratelli come una preparazione a vivere la quaresima con speciale fervore. Benedetto ignora che l'incontro sarà per la sorella preparazione alla sua ultima pasqua sulla terra, anzi al suo passaggio alla vita eterna. L'episodio qui descritto ha il fascino del racconto dell'estasi di Ostia fatto da Agostino nel libro IX della *Confessioni*, quando Monica è ormai vicina all'eternità e delle pagine del *Fedone* in cui Socrate parla ai discepoli dell'aldilà.[5]

Della figura di Scolastica non sappiamo altro se non quello che questa narrazione di Gregorio ci comunica. Egli, della vita di lei dice solo: *"consacrata a Dio fin dall'infanzia"*: avrà forse seguito il fratello, coltivando con fedeltà, nel silenzio, nell'amore ardente, nella contemplazione pura e umile, la sua chiamata.
"Colpisce nel racconto di Gregorio la personalità di Scolastica. È veramente donna, con tutte le caratteristiche della femminilità: dolcezza e affettività, costanza e perfino audacia nell'intento di ottenere quanto desidera; ma presenta anche una vena di simpatica ilarità, quando dal fiume di lacrime passa al sorriso per il miracolo avvenuto. «Vedi, io ti ho pregato e non hai voluto ascoltarmi. Ho pregato il mio Signore ed egli mi ha esaudita. Ora esci, se puoi, lasciami pure e torna al monastero». È una rivincita che non dispiace certamente a Benedetto, poiché proprio lui le aveva insegnato a rivolgersi nelle difficoltà a Colui cui tutto è possibile (cfr. Prol. 4. 41; RB 68,5). Dio obbedisce prontamente a coloro che gli hanno totalmente sottomesso la propria volontà".[6]

L'immediato esaudimento della preghiera di Scolastica ha suggerito a J. Laporte[7] una strana spiegazione: come nei *Dialoghi* Gregorio introduce a volte episodi che hanno attinenza con la magia, qui Benedetto si mostrerebbe indignato contro la sorella che avrebbe quasi operato un prodigio magico.

Altri tentano di interpretare il dialogo tra Scolastica e Benedetto in un senso altamente simbolico, riferendosi al significato etimologico dei loro nomi: "Benedetto": il monaco esemplare, segnato, col suo stesso nome, dalla predilezione di Dio, "Scolastica" (da *scholé – otium*): simbolo della contemplazione. Benedetto, sia pure attraverso una situazione conflittuale, conquisterebbe la perfetta contemplazione.

Gregorio stesso invece ci indica un'interpretazione assai più attendibile – afferma il de Vogüé. Questo episodio segnerebbe *"non solo la fine di quelli che si possono chiamare i miracoli di azione del santo, ma anche l'entrata nella fase ultima della sua vita, quella in cui regnano la notte, la morte, le visioni di gloria e i dialoghi sull'aldilà…Il cessare di miracoli di potenza è segnato dallo scacco di Benedetto…Ma questo scacco ha una spiegazione che Gregorio va a cercare nella scena del fariseo e della peccatrice: se Benedetto è stato vinto è perché non aveva amato tanto quanto Scolastica. L'amore di lei, immensamente dilatato all'approssimarsi della morte, ha introdotto Benedetto, suo malgrado, all'ultima tappa della sua corsa".*[8]

---

[5] GRÉGOIRE LE GRAND, *Vie de St. Benoît commentée par* A. DE VOGÜÉ in *Vie monastique,* n.14, Bellefontaine – 1982, p. 188.

[6] A.M. CANOPI, *Monachesimo benedettino femminile,* Abb.S.Benedetto Seregno, 1994, pp. 24-25-
[7] J. LAPORTE, *St. Benoît et le paganisme*, St. Wandrille, 1963, pp. 24-26-
[8] A. DE VOGÜÉ, *La rencontre de Benoît et de Scholastique – Essai d'interpretation,* in *St. Benoît: sa vie et sa Règle, Vie monastique,* n.12, Bellefontaine 1981, p. 50.

Benedetto aveva asserito: "Non posso assolutamente pernottare fuori del monastero". La sua severità non è facilmente spiegabile con rimandi alla sua Regola, che, almeno in modo esplicito, non lo proibisce come fanno altre regole, ad esempio quella di Aureliano, rigorosa nell'imporre la clausura. Al suo *"non posso assolutamente"* si contrappone l'espressione di Gregorio *"Scolastica poté di più"*; l'amore ha affermato una potenza più grande di ogni regola. Afferma ancora Gregorio: *"Dio è Amore, fu quindi giustissimo che potesse di più colei che amava di più".* È questo un richiamo non solo alla I Lettera di Giovanni (4,8.16), ma anche all'episodio di Simone il fariseo e della peccatrice narrato da Luca (7,36-47).

Afferma il de Vogüé: *"La vittoria di Scolastica è attribuita da Gregorio al fatto che ha «amato di più». Se la sua preghiera ha avuto il potere di essere esaudita è il suo amore più grande che ha trionfato sulla volontà di Benedetto presso il Dio-Carità. All'amore della regola, ella ha opposto l'amore di persona a persona e questo, a giudizio di Dio, ha superato quello. Poiché Dio, che è la Legge eterna, è anche Trinità di Persone e Agape".*[9]

Nell'accenno implicito, ma chiaro, all'episodio lucano dove Gesù difende davanti a Simone il fariseo, ligio all'osservanza della legge, il comportamento effusivo della donna peccatrice, sembra quasi che Gregorio accosti l'atteggiamento di Benedetto a quello del fariseo e quello di Scolastica a quello della peccatrice. Sembra sconcertante questo riferimento ma di fatto Gregorio nelle sue omelie identifica la figura della peccatrice con Maria sorella di Marta e con Maria di Betania e questo attenua il contrasto tra l'innocenza di Scolastica e la figura della peccatrice di Luca; del resto Benedetto è implicitamente associato non solo alla figura del fariseo, preoccupato dell'osservanza della legge, ma anche a Gesù nell'essere oggetto di amore e di attenzione. Scolastica appare infatti in questo episodio contemporaneamente attratta dall'affetto verso il fratello e dall'amore ardente verso le realtà divine e celesti su cui desidera prolungare il colloquio.

Gregorio ha lasciato nel mistero il contenuto di questa conversazione prolungata fino alle luci dell'alba. Ci dice solo che tre giorni dopo, Benedetto vede l'anima della sorella spiccare il volo verso il cielo in forma di candida colomba. La potenza d'amore della sua preghiera di intercessione che aveva trovato immediato ascolto presso il cuore di Dio, è bene espressa nel simbolo della colomba, che nella Scrittura è epifania dello Spirito, Amore sostanziale del Padre e del Figlio; dallo Spirito certamente scaturisce la gioiosa preghiera di lode di Benedetto e la sua tenerezza fraterna nel voler onorare e custodire il corpo della sorella, disponendo che riposi nel sepolcro preparato per sé. Non ci soffermiamo qui sulla *vexata quaestio* della collocazione dei resti mortali dei due santi fratelli.[10] Osserviamo invece come il contrasto, evidenziato da Gregorio, tra severità di Benedetto e dolcezza d'animo di Scolastica, portato al livello del cielo, ritorni sulla terra ricomposto in armonia di amore e di tenera bontà.

Questa espressione di intenso affetto fraterno sublimato in una visione della vita totalmente orientata all'eternità e alla beata comunione con Dio ci offre forse una chiave interpretativa dell'ultimo colloquio di Benedetto che sembra attenuare il contrasto inizialmente sottolineato. Sembra avvincente l'ipotesi di Sr M. Benoît Meeus[11]: forse Benedetto non accede spontaneamente alla richiesta della sorella di parlare fino all'alba della vita del cielo, perché egli non ama affidarsi all'immaginazione vagheggiando le meraviglie del paradiso e preferisce il silenzio della fede e della speranza. Infatti, se confrontiamo la RM e la RB, in parecchi passi il Maestro si abbandona a descrizioni fantasiose delle gioie del paradiso. Alla fine del cap. 10 afferma che al vertice della scala dell'umiltà si apre per il monaco la promessa del paradiso e il Maestro lo descrive: azzurro del

---

[9] GRÉGOIRE LE GRAND, *op.cit.,* p.133.
[10] *Bibliotheca Sanctorum,* Vol. XI, voce *Scolastica*, pp. 744-745.
[11] Sr. M. BENOÎT MEEUS, *St. Benoît et les joies du ciel – Collectanea cistercensia* – 12 – 1980 – 4 – pp. 329- 251.

cielo, luce, rose che non appassiscono, boschetti fioriti, melodie, aria profumata. Benedetto sopprime questa descrizione; per lui la vetta dell'umiltà è l'amore perfetto e il gusto della virtù. Allo stesso modo, dopo aver esposto gli strumenti dell'arte spirituale il Maestro si effonde in una descrizione immaginosa del cielo che invece Benedetto evita, limitandosi ad accennare a quel premio promesso dal Signore *"che occhio non vide, né orecchio udì"* (1Gv 4,18). Il Maestro ancora, parlando nel cap. 90 del modo di accogliere i postulanti, sottolinea che alla vita presente, paragonata al martirio, succederà la vita nella Gerusalemme celeste, ove scorrono fiumi di latte e miele, abbondano vino e olio e meravigliosi frutti.

Mai Benedetto indulge a descrizioni pittoresche e quasi sensuali del paradiso. Eppure la prospettiva escatologica è più che mai sentita. Il *"cuore dilatato dall'ineffabile dolcezza dell'amore"* (RB Prol. 49) è già l'inizio della partecipazione alla gloria del Cristo risorto (Prol. 50). L'accenno alla *"luce deificante",* al desiderio di vedere Dio (Prol. 9.21), il consiglio di *"rivolgere ogni desiderio dello spirito alla vita eterna"* (RB 4,46), di *"attendere la santa pasqua nella gioia del più intenso desiderio spirituale"* (RB 49,7), di vivere la carità reciproca con instancabile pazienza, con sincero e umile amore, riconoscendo il primato di Cristo *"che ci conduce tutti insieme alla vita eterna"* (RB 72,11) sono tutti tratti di esperienza mistica concreta, espressi con discrezione e delicatezza, lasciando nell'ambito del mistero la realtà del paradiso già anticipata nella speranza e pregustata nella fedeltà quotidiana della vita monastica. Ecco forse perché Benedetto non vuole fermarsi e conversare del cielo. Forse i due fratelli *"hanno parlato delle gioie del paradiso che vivevano già, l'uno e l'altra, nel cuore della vita monastica".*[12]

La dimensione mistica è tutt'altro che assente dalla vita di San Benedetto. Anche il cap. 35 dei *Dialoghi* lo conferma. Nell'oscurità della notte egli vede tutto il mondo raccolto in un unico raggio di sole. Gregorio commenta: *"tutto il mondo si dice raccolto davanti a lui, non perché il cielo e la terra si fossero rimpiccioliti, ma perché lo spirito del veggente si era dilatato, sicché, rapito in Dio, poté senza difficoltà contemplare quel che si trova al di sotto di Dio".* Benedetto è già elevato col cuore alla realtà del paradiso: il mondo, da cui si era separato è riaccolto, purificato, nella luce di Dio e restituito alla sua armonia originaria: è questo *"l'amore perfetto che respinge il timore"* di cui Benedetto parla, citando la I Lettera di Giovanni (4,18) come meta raggiunta dopo aver salito la scala dell'umiltà: libertà e gioia, spontaneità nella docilità allo Spirito, diletto della virtù sono il frutto di un dono dall'alto, ma anche di un'ascesi vissuta nella fedeltà alla Regola. Se Scolastica rappresenta l'onnipotenza di una preghiera di intercessione resa incandescente dall'amore, sembra incarnare il modello di quella preghiera *"breve e pura"* che *"è esaudita non per le tante parole, ma per la purezza del cuore e per le lacrime",* come dice lo stesso San Benedetto nel cap. 20 della sua Regola (vv.3-4). D'altro canto, Benedetto conclude la Regola con queste parole che esprimono una forte tensione escatologica: *"tu, chiunque tu sia, che ti affretti verso la patria celeste, osserva, con l'aiuto di Cristo questa regola minima scritta per costituire un semplice inizio e così, con la protezione di Dio, potrai finalmente raggiungere quelle più alte vette di sapienza e di virtù che abbiamo sopra indicato".* (RB 73,8-9)

Sembra di poter concludere che la Regola non è in contrasto con le esigenze dell'amore, se la si vive non come un limite alla libertà, ma come una via da precorrere per aprirsi ad orizzonti più larghi, rimanendo costantemente attenti alle esigenze impreviste della carità verso i fratelli e della *"volontà di Dio quando inopinatamente si manifesta per altre vie".*[13]

Per giungere all'amore perfetto è necessario vivere la fedeltà alla Regola ma ricordare che la legge è per l'amore e che l'amore presuppone ma trascende la legge. L'amore senza legge è eros selvaggio, la legge senza amore è schiavitù e ipocrisia. La teologia della grazia di San Paolo ci illumina su

---

[12] *Ibid.,* p. 335.
[13] A. DE VOGÜÉ, *La rencontre… art.cit*, p.59.

questa reciproca implicanza. Contemplando il dialogo tra i due santi fratelli vediamo allora comporsi il contrasto in armonia. Scolastica libera l'onnipotenza di Dio perché è giunta già all'*"amore perfetto che scaccia il timore"* e la sua volontà è la volontà stessa di Dio. Ivi, a questo livello di altezza, attira il fratello, peraltro orientato, nella fedeltà alla Regola, verso gli orizzonti infiniti della libertà dell'amore.

SAN POLICARPO

02 DICEMBRE 2002 Mons. ENRICO MAZZA

L'argomento sarebbe la vita cristiana come immagine di Cristo in questo autore. Per noi, la vita cristiana come immagine di Cristo, o meglio, come imitazione di Cristo è un tema riservato agli ordini religiosi. Solitamente è per loro che discorsi di questo tipo vengono portati avanti. L'ideale della vita monastica, l'ideale della vita religiosa è l'imitazione di Cristo. Per dire che si fa l'imitazione di Cristo, in questi ambiti si fanno i voti, si assumono degli impegni. Queste cose non nascono alle origini del cristianesimo, perché allora queste cose dovevano essere patrimonio di tutti. È quindi chiaro che non abbiamo gli ordini e le congregazioni religiose agli inizi del cristianesimo, per il semplice motivo che allora tutti dovevano mettere in pratica questo ideale, l'imitazione di Cristo. La cosa era massimamente evidente per il fatto che, essendoci delle persecuzioni, molti cristiani subirono il martirio. Il martirio è la testimonianza estrema, suprema, ultima che l'amore di Dio è al di sopra di tutto, anche della vita, e quindi, dando la propria vita per testimoniare il nome di Dio, si imita Cristo, che secondo il Vangelo di Luca, è morto martire.

Pensiamo sempre la morte di Cristo, il sacrificio della croce come la liberazione dai peccati – questa è un'interpretazione che troviamo in Paolo. Negli altri autori troviamo interpretazioni altrettanto ricche, complementari a questa. La morte di Cristo, il sacrificio per la remissione dei peccati, noi li troviamo quando prendiamo l'immagine cultuale del sacrificio del Antico Testamento e con quell'immagine (Lettera agli Ebrei) leggiamo la morte di Cristo in croce. Ma ce ne sono delle altre. Ogni autore nel Nuovo Testamento ha dato il suo contributo specifico diverso dagli altri e sono tutti equivalenti, non c'è uno solo. Il Vangelo di Luca ci presenta la morte di Cristo come la morte del martire, che testimonia sulla croce la paternità di Dio.

Questa interpretazione vale come quella del Vangelo di Giovanni: l'essere esaltato da terra per trarre tutti a sé, costruendo l'unità. Capite allora come nel Vangelo di Giovanni il "trarre tutti a sé per creare l'unità" è anche un progetto di teologia politica, quindi la morte di Cristo, fatto religioso, diventa un progetto di teologia politica. Non è che la Chiesa non abbia niente da dire in politica: se la morte di Cristo rende tutti gli uomini uniti in unità: capite che nasce un mondo nuovo, completamente diverso. Questo perché il concetto di redenzione nel Vangelo di Giovanni è di esaltare la terra, nell'immagine della croce, e *tutti guarderanno a colui che avranno trafitto,* che trae a sé la nazione e non solo la nazione in unità.

Ogni autore sacro ha il suo modo specifico per definire la morte di Cristo e quindi nelle varie chiese c'è quel tipo di morte particolare che viene preso come ideale della vita. Noi oggi parleremo di San Policarpo, vescovo di Smirne, un personaggio incredibile, letto oggi, perché ci dà la freschezza, l'immediatezza del cristianesimo. E c'è di più: il martirio di Policarpo sembra che sia stato scritto subito che è morto Policarpo, da testimoni diretti, oculari, che hanno dato anche un'interpretazione tipologica. C'è infatti un'espressione per definire il giorno della morte di Policarpo: *"Era un grande sabato"* ed è la stessa espressione che troviamo nel Vangelo di Giovanni per dire quando morì Cristo: *"era infatti un grande sabato quel sabato"* (Gv 19, 31). Dicendo questo, vuol dire che si mette in parallelo Policarpo da una parte e Cristo dall'altra. Vedete, non è una indicazione cronologica, che era sabato: poteva anche essere stato giovedì, però, l'indicazione è che nella vita di Policarpo si realizza "il giorno" della morte di Cristo. Sarebbe stato un grande "sabato" anche se fosse stato qualsiasi altro giorno della settimana. Non riusciamo ad identificare in quale giorno sia morto Policarpo, ma riusciamo ad identificare che in quel giorno era avvenuto una ripetizione della morte di Cristo. "Ripetizione" con virgolette, perché è chiaro che la morte di Cristo non si ripete,

come veniva detto della Messa chiamandola "ripetizione", con virgolette, del sacrificio della croce, ma in senso tipologico lo si può dire. Se sono io che muoio, e dico che è "ripetizione" della morte di Cristo, è chiarissimo che sono io che me ne vado e non Cristo, già morto e risorto una volta per tutte. Se io dico che muoio, "ripetendo" la morte di Cristo, vuol dire che succede qualcosa, ma non che egli muoia. Con l'escamotage di dire "un grande sabato", si dice che quel giorno in cui morì Policarpo morì ancora Cristo – in lui. Questo è il concetto dei santi che noi troviamo nel mondo antico.

Nelle fonti liturgiche, nelle celebrazioni liturgiche il santo è sempre presentato come "immagine" di Cristo. In San Pietro, chi muore martire? Cristo. Questo è costante. Addirittura anche nelle feste di Maria, i primi testi ci fanno vedere le opere di Cristo in Maria. Maria non è morta martire, però le opere di Maria non erano di Maria, ma di Dio in lei. Vedete che Dio si esprime in tutte queste persone che imitano Cristo. Policarpo è uno di queste. Il professore Remo Caccitti dell'Università statale di Milano ha fatto un volume intitolato *Il grande sabato*, sul carattere tipologico del martirio di Policarpo, pubblicato da Vita e Pensiero, la libreria editrice dell'Università cattolica. Il professor Caccitti ha esaminato tutte le opere scritte dal XVI secolo in qua su Policarpo. È lui che ha precisato questo senso tipologico in modo rigoroso; per chi vive in questo ambiente in cui sto parlando è ovvio che il senso "tipologico" non ha più bisogno di una dimostrazione, ma sicché avevamo perso il senso tipologico e l'abbiamo perso ancora oggi, c'è stato bisogno che uno si mettesse a passare lunghi anni a lavorare su questo tema.

Policarpo era vescovo di Smirne, un uomo rispettato e amato da tutti, al punto che al momento del martirio, quando si svestì e si chinò per slacciarsi i calzari, i sandali, l'autore del resoconto del martirio dice in un inciso che era la prima volta, perché tutti lo veneravano talmente che c'era sempre qualcuno che si chinava a slacciargli o ad allacciarsi i sandali, tanta era la venerazione che si aveva di lui. Policarpo era stato trattato con grande rispetto anche prima del martirio. Questo è un fatto molto importante: noi di solito stabiliamo un prima e un dopo per la morte dei santi. Ad esempio, nelle cause dei santi nella Chiesa cattolica romana, si chiedono sempre dei miracoli fatti dopo la morte. Nella Chiesa ortodossa per le cause si chiedono ugualmente miracoli, ma fatti quando i candidati erano in vita – due cose diverse. Resta il fatto che Policarpo era venerato anche quando era vivo, cosa che capita di rado. A noi, per esempio, è capitato con alcune personaggi: con Giovanni XXIII sicuramente e con p. Pio. Ci sono stati dei personaggi che da vivi hanno avuto una vera e propria venerazione da parte di chi li conosceva e li aveva visti vivere. Il cardinale Schuster è molto discusso da parte di quelli che guardano al suo comportamento politico-sociale, ma chi l'ha conosciuto da vivo ne ha un concetto estremamente preciso come venerazione. Mi dicono che Mons. Cattaneo abbia raccontato che a una certa ora del pomeriggio il cardinale Schuster scendeva in Duomo per pregare e c'erano sempre dei milanesi che andavano in Duomo a quell'ora per vederlo pregare.

Policarpo era uno che era venerato quando era ancora vivo. Quindi non dobbiamo pensare che il martirio di Policarpo sia stata un'esaltazione agiografica fatta *a posteriori.* Quello che ha sorpreso tutti nel momento della morte è stato che questo martirio è avvenuto a immagine della celebrazione eucaristica che, a sua volta è immagine dell'ultima Cena, che a sua volta è immagine della croce del Signore. Il martire è colui che, quando muore, è Cristo che muore in lui. Guardate allora alla ricchezza dell'espressione sia in Paolo sia in Giovanni *en autò* (in lui) *en Christò* (in Cristo). Provate a pensare che cosa vuol dire quando i santi del tempo passato firmavano le lettere "In Cristo" e poi mettevano la firma. Oppure un vescovo che dice: "In Cristo Vostro Vescovo", o un diacono che scrive "In Cristo Vostro Servitore". Vuol dire che mentre lui fa queste cose, è Cristo che le fa in lui. E questo vale solo per Cristo: non si può mettere sullo stesso piano "In Maria". È Cristo l'operatore della Redenzione sulla croce e gli uomini sono "in Cristo". Si può mettere "Con

Maria", ma non "In Maria", perché "in" è riservato a Cristo. La precisazione del martire è proprio questa: io vedo il martire ed è Cristo che vedo, perché questi opera in lui.

Policarpo viene assimilato a Cristo con questo trucchetto linguistico *"Era un grande sabato"* e quindi la morte di Cristo avviene in Policarpo. Lui è un vescovo, presiede la liturgia eucaristica e guida la sua chiesa nell'unità. Lo scopo dell'eucaristia è l'unità della Chiesa, in modo che tutti, essendo un solo corpo nella Chiesa, siano il Corpo di Cristo, la Chiesa stessa in Cristo. L'immagine che viene presentata di Policarpo è del vescovo che come al solito celebra l'eucaristia, ma questa volta non la celebra più con il pane e il vino. Sta morendo: il rito d'imitazione di Cristo è l'eucaristia normale, perché l'eucaristia imita l'ultima Cena e l'ultima cena imita la croce, ma in questo caso Policarpo salta un passaggio, l'eucaristia, e viene visto direttamente morire; sulla sua morte si dicono le parole della Messa. Invece del pane e del vino, c'è lui che muore. Potete dire: "Ma non è la stessa cosa!" Ma se il pane e vino sono immagini di Cristo e il martire è l'immagine di Cristo, potete sostituire il pane e il vino con il martire ed è quello che fa il racconto del martirio di Policarpo: un'eucaristia senza pane e senza vino, ma con la vita del martire.

Ma l'eucarestia non serve a nutrirci? Prendete, mangiate, prendete, bevete - perché quello è il corpo e sangue di Cristo. Come si fa a mangiare il corpo e il sangue di Cristo? Il pane e il vino si prendono in bocca e si mandano giù, perché sono cibi materiali. I Padri della chiesa antica ci presentano due tipi di cibo: cibo materiale e cibo spirituale. Il cibo che si "manda giù", il cibo materiale, è cibo che si trasforma in noi, mentre con il cibo spirituale siamo noi a esseri trasformati in ciò di cui ci nutriamo.

Per il cibo materiale ci vuole la bocca, i denti, lo stomaco, i succhi gastrici e tutto l'apparato. Per il cibo spirituale viene messa in attività la fede, il credere lo sperare e l'amare. Fede, speranza e carità, che dal punto di vista della concezione biblica sembrano tre, ma sono una cosa sola, per cui la fede senza la carità non marcia, la carità senza la speranza non sa che cosa fare e la speranza senza fede non sa neanche dove andare. Fede, speranza e carità le dividiamo per comodità in tre. Ma è un unico stesso atteggiamento. È il modo di mangiare il cibo spirituale ed è così che si diventa ciò di cui si nutre. Non è Gesù che viene in noi, siamo noi che andiamo in lui.

Il <u>pane</u> eucaristico viene in noi nel nostro stomaco: cibo materiale. Il cibo spirituale: noi ci trasformiamo in ciò che <u>è</u> il pane eucaristico, il Corpo di Cristo. È una questione che dura fino alla grande epoca scolastica, poi ci si ferma e queste cose non vanno più dette se non in qualche inciso, ma la tradizione dei primi millecinquecento anni è quella. Tommaso d'Aquino è più debole su questo punto. D'altra parte sappiamo che sull'eucaristia la documentazione patristica di Tommaso era molto debole. La sua documentazione viene dalla Bolla pontificia *Transiturus* e da Pietro Lombardo. E il decreto di Graziano che in parallelo con Pietro Lombardo è la fonte diretta della documentazione patristica di Tommaso d'Aquino e sono citazioni tagliate a metà. Solo che dopo, la teologia ha preso Tommaso d'Aquino praticamente come unica fonte, fino alla fine del secolo scorso, quando ha cominciato il rinnovamento patristico e si è ricominciato ad andare alle fonti.

Riprendiamo l'argomento: cibo spirituale e cibo materiale. Due procedimenti diversi, uno nutre il corpo e uno lo spirito. La morte di Policarpo, vescovo di Smirne, si configura come cibo spirituale. Non è il pane e vino: Policarpo è un uomo come noi, su una catasta di legna, che devono bruciare. Non lo mangiamo come il pane e vino, però tutta la gente che è lì si nutre della sua morte con la fede, la speranza e la carità. Ecco quindi che come l'eucaristia "gioca" sul doppio cibo, spirituale e materiale, la morte di Policarpo - che non è mangiabile, anche se un accenno al pane c'è - la morte di Policarpo si configura come cibo spirituale. Perché la reazione della gente descritta dopo è quella: gente che ha fatto propria la morte di Policarpo. Se n'è nutrita in senso che ha preso Policarpo come modello di comportamento, come immagine in cui trasformarsi, perché egli ha dato

l'estrema testimonianza alla sua Chiesa. Ecco il martire: sempre cibo spirituale. Se l'eucaristia è corpo e sangue del martire Gesù sulla croce, ecco che è nutrimento spirituale, proprio perché è martire. Policarpo è martire e cibo spirituale. Vedete allora che non è sbagliato questo autore anonimo nel presentarci la morte di questo uomo come una Messa senza pane e senza vino, ma ugualmente un nutrimento spirituale, perché tutti si nutrono della morte del martire.

Siamo intorno all'anno 150-151. *"Quando il rogo fu pronto, Policarpo si spogliò di tutte le vesti e sciolto la cintura, tentò anche di togliersi i calzari, cosa che prima non faceva, perché sempre tutti i fedeli andavano a gara a chi più celermente riuscisse a toccare il suo corpo. Anche prima del martirio era stato trattato con ogni rispetto per i suoi santi costumi".* Siamo adesso sul rogo. *"Subito fu circondato di tutti gli strumenti che erano stati preparati per il suo rogo, ma quando stavano per configgerlo con i chiodi, egli disse: «Lasciatemi così, perché Colui che mi dà la grazia di sopportare il fuoco, mi concederà anche di rimanere immobile sul rogo, senza la vostra precauzione dei chiodi»…"* Quindi, l'accettazione del martirio.

Guardate che questa sembra una frase buttata lì. Si direbbe, è un particolare tecnico, lo devono inchiodare perché stia fermo. È di più: il sacrificio pagano nel mondo classico aveva un rito apposta perché l'animale che veniva sacrificato doveva essere "d'accordo ad essere ucciso", altrimenti se muggiva in protesta si diceva che il sacrificio "agli dei non andava tanto bene". C'era quindi un rito mirato ad "ottenere il consenso dell'animale": l'*immolatio*. Per noi "immolare" vuole dire uccidere, invece per gli antichi era un'altra cosa. Nel rito dell'*immolatio* si metteva sull'animale la *mola salsa*, della farina macinata con alcuni ingredienti, che veniva cosparsa sull'animale. L'animale in questo rito si comportava bene, perché non ci vedeva alcun pericolo e non si preoccupava di muggire. A questo punto, ricevuta questa farina senza aver muggito, l'animale aveva "accettato di essere immolato" e quindi poteva essere messo a morte e così agli dei andava bene. Il trucco funzionava.

Policarpo sulla questione dei chiodi, dice: "Potete fare a meno a inchiodarmi: tanto, io non mi muovo", dando così il suo consenso e rendendo il sacrificio accetto a Dio. Tira fuori questo dialogo, perché un pagano che sa cosa vuol dire accettare l'immolazione, si rende conto che si tratta di un sacrificio fatto secondo le leggi rituali. Questa è la prima pennellata che ci dice che la morte di Policarpo viene presentata come un sacrificio cultuale, come un rito, nonostante che sia un omicidio e non un omicidio rituale, perché non c'era nessuno bisogno di uccidere Policarpo: era una persona che non aveva fatto mai niente di male.

"…«Lasciatemi così, perché Colui che mi dà la grazia di sopportare il fuoco, mi concederà anche di rimanere immobile sul rogo senza la vostra preoccupazione dei chiodi». Quelli allora non lo confissero con i chiodi, ma lo legarono. Egli dunque con le mani dietro la schiena e legato come un bell'ariete scelto da un gregge numeroso…" Secondo accenno al sacrificio. Guardate però che né il mondo ebraico né il mondo pagano conoscono più i sacrifici umani a quest'epoca. Sono proibiti dalla legge. Questa è un'esecuzione capitale, perché c'è la legge, l'*Institutum neronianum*, che dice che non si può essere cristiani. Noi abbiamo quindi qui un secondo esempio dell'uso di un linguaggio sacrificale. Noi abbiamo questo concetto: per noi un sacrificio è una realtà. Ma qui si tratta di realtà diverse alle quali si applica un linguaggio sacrificale.

"Egli dunque con le mani dietro la schiena e legato come un bell'ariete scelto da un gregge numeroso, quale vittima accetta a Dio…" – terzo accenno: *"vittima accetta a Dio"* è un'espressione tecnica per indicare il sacrificio voluto da Dio, secondo la legge divina. Però è chiaro che non c'è nessuna legge divina che vuole che Policarpo venga condannato a morte. È Nerone, non Dio, che ha fatto la legge, quindi anche qui siamo nell'applicazione del linguaggio

sacrificale sull'evento. Il quarto accenno: *"...accetta a Dio e preparata per il sacrificio"*. A tutti gli effetti la morte di Policarpo è vista come un sacrificio, esattamente come la morte di Cristo in croce.

Stabilito che la morte di Policarpo è un sacrificio, vediamo come fa a morire. *"E allora Policarpo, levando gli occhi al cielo disse: «Signore…»*
Quindi, questa è una preghiera. Il tema della preghiera che viene detta è il tema della preghiera eucaristica. Policarpo, quando a Messa presiede il gruppo di fedeli con i quali celebra, fa una preghiera eucaristica ad immagine di quella che faceva Gesù all'ultima cena. Questa che fa ora è identica, solo che non c'è il pane e il vino: c'è la sua vita. Qui bisogna dire che è una cosa meravigliosa che uno che sta per morire abbia la grazia di dire una preghiera identica a quella eucaristica. È una cosa incredibile. Credo che anche quelli che hanno scritto il martirio di Policarpo non l'abbiano inventato, perché è l'unico testo in tutta la letteratura cristiana antica dove la morte di un martire avviene con il testo di una preghiera eucaristica. Gli autori non avevano dei modelli e la narrazione di questo martirio di Policarpo non ha generato imitazioni. Vuol dire che è una cosa così unica e fuori del mondo che doveva essere accaduto proprio così. Nel contesto della morte di Policarpo è logicissimo e perfetto che vi si applichi una preghiera eucaristica. Leggiamo il testo:

"Signore Dio onnipotente, Padre del tuo diletto e benedetto Figlio, Gesù Cristo, per mezzo del quale ti abbiamo conosciuto – questa è una caratteristica della preghiera della Chiesa di Alessandria: siamo a Smirne ma Smirne e tutta la Siria hanno preso la preghiera eucaristica da Alessandria. Gesù è presentato come colui che ci ha dato la conoscenza di Dio, il tema classico del Vangelo di Giovanni e anche il tema della preghiera eucaristica più antica che noi conosciamo, fatta ad Antiochia attorno all'anno 50. Si chiama *Didaché*, cioè insegnamento dei dodici Apostoli. Anche questo ha dei paralleli ad Alessandria. Era gente che si spostava molto.

Dopo aver detto che Gesù è colui che ci ha dato la conoscenza di Dio, si specifica: *"...Dio degli angeli, Dio delle virtù, Dio di ogni creatura, di tutta la stirpe dei giusti che vivono al tuo cospetto"*. Ma *"vivere al cospetto di Dio"* vuol dire "celebrare il culto". Vi ricordate a Messa, la Preghiera eucaristica II: *"...e ti rendiamo grazie per averci ammessi alla tua presenza a compiere il servizio sacerdotale"*? Il testo originale dice: *"...perché ci hai fatti degni di stare al tuo cospetto davanti a te"* – è la stessa espressione. Ed è incredibile, perché quando si comincia ad essere una ripetizione *ad litteram*, vuol dire qualcosa, vuol dire che le fonti giravano. È la concezione del culto secondo il libro del Deuteronomio: ciò che si fa al cospetto di Dio si chiama culto. Noi abbiamo perso completamente il concetto di culto: vivere per rendere culto a Dio non lo capiamo. Fortunatamente c'era il vecchio catechismo, che aveva una frase molto significativa: *"Perché siamo al mondo? Per conoscerti, amarti e servirti in questa vita..."*. "Conoscerti" è la conoscenza, è qui; "amarti" – abbiamo parlato della carità; "servirti" vuol dire "renderti culto" e servire Dio, dedicarsi al servizio di Dio. Ecco lo scopo della vita.

L'eucaristia come atto di culto è in questa linea e significa questo: "stare al tuo cospetto " – e non "più in su": il latino traduce *"coram te"* – e non "più in su". Quindi, sono gli angeli, le virtù, tutte le creature, tutte le stirpi dei giusti, tutti nell'aldilà che "vivono al tuo cospetto": l'aldilà è il servizio divino e l'aldiqua? Lo dice subito: *"Io ti benedico* – cioè, ti ringrazio – *perché mi hai stimato* – il testo greco dice "mi hai fatto degno" – *"...mi hai fatto degno di questo giorno e di quest'ora di partecipare con tutti i martiri al calice del tuo Cristo"*. A Messa ci si va per partecipare al calice di Cristo - e il termine è proprio quello, per partecipare al calice e al cibo, al banchetto. Ma Policarpo non sta bevendo, sta morendo! Quello è "partecipare al calice del tuo Cristo". La vostra morte: come immagine della morte di Cristo, il tuo sangue nel calice. È la prova generale. Cipriano diceva di portare il calice, sangue di Cristo, ai cristiani prigionieri, in attesa di martirio, perché facendo la comunione al calice, imparassero ad imitare Cristo nel martirio, cioè bevendo al calice s'impara a morire martire. Si può chiedere: "Allora, paramenti neri?" Veramente i martiri hanno paramenti

rossi e il rosso è sempre di grande festa. Negli *Atti* dei martiri c'è una parolina, la *hilaritas*, una gioia molto contenuta, tipica del martire. La gioia del martire che vive il martirio si chiama così. Nella liturgia spagnola antica il giorno di Pasqua si chiama "*Hilaria*", la gioia del martirio di Cristo.

E Policarpo sul rogo: *"Io ti benedico, perché mi hai fatto degno di questo giorno e di quest'ora di partecipare con tutti i martiri al calice del tuo Cristo…"* Non beve un bicchiere: si fa uccidere. Quello è partecipare al calice di Cristo. Il Vangelo ci ricorda la stessa cosa, perché Gesù dice: *"Potete voi bere il calice che io berrò?"* (Mt 20,22)
E Policarpo prosegue: *"…al calice del tuo Cristo per la risurrezione dell'anima e del corpo nella vita eterna nell'incorruttibilità per mezzo dello Spirito Santo".* Anche l'incorruttibilità è un tema che viene da Alessandria. Poi, la domanda: *"Possa io essere oggi accolto con essi al tuo cospetto* – davanti a te, come culto – *quale sacrificio grasso e gradito, così come tu Dio, senza inganno e verace, lo hai preparato e mi hai fatto vedere in anticipo e ora l'hai adempiuto".* Sei tu che mi hai regalato di essere un atto di culto, un sacrificio al tuo cospetto, l'hai preparato e l'hai portato a compimento.

Come finale, una frase identica che ritroviamo nella liturgia bizantina, *"Per questo e per tutte le cose io ti lodo. Ti benedico, ti glorifico, insieme con l'eterno e celeste sacerdote Gesù Cristo tuo dilettissimo Figlio, per mezzo del quale a te e allo Spirito Santo sia gloria ora e nei secoli futuri. Amen".* La preghiera eucaristica era questa. Invece di dire calice dell'eucaristia, Policarpo ha detto un calice che era qualcos'altro, ma sempre quello.

"Dopo che ebbe pronunciato l'Amen e finito di pregare…" - dopo la preghiera eucaristica, si mangia la comunione e si beve il calice – *"…gli addetti al rogo accesero il fuoco…"* – provvidero a concludere – *"…levatasi una grande fiammata, noi, a cui fu dato di scorgerlo perfettamente,…"* – testimoni oculari – *"…vedemmo allora un miracolo e siamo stati conservati in vita per annunciare agli altri le cose che accaddero. Il fuoco si dispose a forma di arco a volta, come la vela di una nave gonfiata dal vento e avvolse il corpo del martire come una parete…"* - quindi egli non stava bruciando, il fuoco l'avvolse senza bruciare, ma il fuoco è quello che serve a bruciare i sacrificio, ma lui non muore, perché destinato alla vita – *"…il corpo stava al centro di essa ma non sembrava carne che bruciasse bensì pane cotto* – l'immagine dell'eucaristia – *o oro o argento, reso incandescente e noi sentimmo tanta soavità di profumo come d'incenso o di qualche altro aroma prezioso* – un'altra immagine sacrificale.

Il testo prosegue, dicendo che visto che non bruciava, perché lui è pane cotto e pane cotto non brucia. Policarpo, in mezzo al fuoco, non muore perché è come pane cotto e c'è questo profumo. L'immagine della vela è un'immagine della Chiesa: è importante, perché l'eucaristia è per l'unità della Chiesa e il vescovo è ciò che è l'eucaristia, fuori del rito. Egli crea l'unità della Chiesa quando il rito è finito. Il tema della vela è il tema dell'unità della Chiesa: egli non muore, sembra un pane che cuoce e c'è il profumo di aroma sacrificale. A questo punto però bisogna pur che muoia martire e arriva il *confector*, il carnefice, con il pugnale e lo sgozza. In questo modo tutta la gente resta conquistata dalla testimonianza del martire e s'identifica con lui: è il concetto di "nutrimento" del cibo spirituale che c'è nell'eucaristia.

Egli fa il martirio con la preghiera eucaristica, con l'immagine del calice e l'immagine del pane, ma sono tutte e due coniugate in termini del morire in quel modo; il tema del martirio è la morte di Cristo nel Vangelo di Luca. Le immagini sacrificali sono ben cinque - in attesa di trovare delle altre, perché non si sa mai – quindi la morte del martire è sacrificale esattamente come il sacrificio di Cristo sulla croce fu il sacrificio di un martire. L'eucaristia si chiama sacrificio per quello, esattamente come nel caso di Policarpo. Celebrare l'eucaristia e vivere il martirio sono la stessa cosa, sono due modi diversi per vivere la stessa realtà, il martirio di Cristo. Oggi le persecuzioni

non ci sono più in quel modo, non c'è più il rogo in piazza, però la vita è ugualmente un martirio, se volete. Impariamo a vivere in modo da realizzare l'eucaristia, il martirio di Cristo, nella vita.

Rispondendo a una domanda sulla testimonianza

Quando la testimonianza parla da sé, diciamo che la persona che riceve la testimonianza "beve le tue parole": si butta in quello che tu dici, nel tuo esempio, nella tua vita, in quello che tu fai, perché è una cosa stupenda. Nel film *Il bambino di Betlemme*, un episodio costruito sul fatto dei palestinesi rifugiati nella basilica di Betlemme, fatto molto bene con una sensibilità religiosa, una delicatezza di poche cose dette, ma ciascuna un macigno su quale costruire una vita. L'attore principale sta vivendo un momento di grande ricerca religiosa e il suo atteggiamento di attore era identico a quello che aveva quando raccontò in un'intervista del momento particolare che stava vivendo. Per lui, fare quel film era un vivere davvero quella realtà. La testimonianza che ha dato in quel film è rara e stupenda; in quel caso si può dire: "Mi nutro di te, bevo le tue parole, il tuo comportamento". Nella patristica è così che si nutre del cibo spirituale. Commentando poi 1Cor 10, 4: *"…tutti mangiarono lo stesso cibo spirituale, tutti bevvero la stessa bevanda spirituale",* i padri della Chiesa si domandavano, come si fa a mangiare un cibo spirituale, bere una bevanda spirituale? Se non con questo "trucco" del "noi diventiamo ciò di cui ci nutriamo", mentre il cibo materiale "diventa noi". Nel Medioevo questo cessò con Pascasio Radberto: il pane eucaristico non è più un cibo spirituale, ma un cibo corporale e la carne di Cristo diventa la nostra carne. La cosa non funziona, però è successo così, anche perché la storia ha i suoi perché e per come.

Rispondendo a una domanda sull'offerta di sé come vittima

Offrirsi come vittima per delle cause sante implica un concetto di un Dio che, per fare una cosa, ha bisogno prima di mettere nel piatto della bilancia qualcosa altro e questo non è un concetto di Dio che è nella sacra Scrittura: è qualcosa nella nostra mentalità. Per esempio, c'è una persona malata terminale, una madre di famiglia con bambini piccoli. Uno dice: "Signore, io ormai ho una certa età, non ho figli, che cosa sto a fare? Prendi me e lascia vivere quella". È un gesto bello e spontaneo del cuore nella psicologia religiosa, ma non è detto che la psicologia religiosa sia santa. Dietro c'è un concetto di un Dio che "vuole un morto" qualunque. Ma erano i nazisti che ragionavano così, facevano la conta e ci mancava uno: c'era Massimiliano Kolbe che disse: "Se vuole, prendo io la morte al posto di quello" – e per i nazisti andava bene lo stesso, perché bastava che i prigionieri fossero dieci. È un po' brutto questo concetto di Dio, ma è un concetto della nostra mentalità, che pensa che con Dio si possa fare i baratti, "si può trattare": io ti do una candela, tu mi dai un esame riuscito bene. Due candele per la tesi? Troppo poco: quattro, un cero pasquale sarà meglio… Un Dio che mercanteggia non ha il carattere di bontà che noi supponiamo per Dio, anche se poi Dio, vedendo la buona fede, il gran cuore, la grande carità di uno che ragiona male ma nonostante questo, ha un cuore pieno di amore di Dio, gli fa il miracolo lo stesso, perché Dio scrive dritto sulle nostre righe storte, ma non perché sono storte: le righe devono essere dritte. Se non abbiamo la pagina con le righe, facciamo le righe dritte, cioè dobbiamo avere una correttezza teologica e non pensare che Dio sia quello che dice: "Io il mondo non lo redimo se non c'è il sangue del mio Figlio qui in tavola". Questo concetto nasce da una lettura massimalista, integralista, della sacra Scrittura, dove non si vedono le metafore e le citazioni implicite dell'Antico Testamento. È ciò che dicevo all'inizio, un problema del linguaggio. Non possiamo prendere alla lettera le espressioni tecniche del linguaggio sacrificale dell'Antico Testamento. Se prendo queste espressioni e le metto sulle labbra di Cristo in croce, voglio dire che la morte di Cristo in croce è un atto di culto che porta a compimento tutto quello che c'è stato prima e lo supera ampiamente. Non vuole dire che Gesù sia stato immolato davvero, cioè che gli avessero messo la farina in testa, che gli avessero messo il profumo nel sangue e che il Padre quindi sia stato quello che aveva ritirato il riscatto pagato da Gesù con il suo sangue. Il Padre non è un sequestratore o un terrorista! Dio aveva forse chiesto un riscatto? No; è il linguaggio dell'Antico Testamento. Ma se uno lo prende non come linguaggio ma

come realtà concreta, se dice: “Allora, va bene, Signore, se ci vuole un morto, io offro la mia vita per ottenere questa causa”… ma questo non c’entra con la Bibbia.

Rispondendo a una domanda sulla testimonianza della vita monastica

La linea del monachesimo si è configurata come un modo di avere dei martiri in un’epoca senza martiri, perché non c’erano più delle persecuzioni. Lo chiamavano “il martirio bianco”, per cui vivere da monaci vuol dire dare questa testimonianza, col martirio, che non è tirare fuori il sangue, ma è vivere ad immagine di Cristo: il martirio di Policarpo era un’immagine di Cristo. Ma già la sua vita era un’immagine di Cristo e il suo martirio è presentato come eucaristia, perché egli è un vescovo, e fa il vescovo anche da martire. Una volta avevo fatto gli auguri di Natale a uno appena diventato vescovo e questi rispose, dicendo: “Sto imparando a fare il vescovo, anzi sto imparando ad essere vescovo”. Imparare a fare o imparare a essere: questo è il concetto della vita cristiana. Ed è un grande vescovo e un grand’uomo. E questo si può dire di ogni vita cristiana, non solo del vescovo.

SAN GIUSTINO

09 DICEMBRE 2002 Mons. ENRICO MAZZA

L'argomento che dobbiamo trattare oggi è semplice da dire: Giustino: che testimonianza ci dà sulla vita della Chiesa delle origini? È una domanda molto seria, perché Giustino è un personaggio veramente incredibile, un uomo notevole. Egli nacque in Palestina, ma non sembra ebreo, è portatore di una cultura e filosofia classica, poi a un certo punto conosce la Chiesa e diventa cristiano. Vive a Roma, ivi impianta una scuola filosofica, dove però si espone anche questa nuova sapienza, il cristianesimo. Capite allora che è una questione di inculturazione, come diremmo oggi; va molto di moda parlarne e molto poco di moda attuarla. Inculturazione, ossia la cultura di chi è nel mondo attorno a noi è la nostra cultura; noi non possiamo proporre una cultura "altra", una cultura "alternativa". Dobbiamo stare nella cultura di oggi. Nel mondo cattolico va molto di moda il tema della comunicazione. Si insinua alle parrocchie di aver un sito Internet, perché così "comunicano". Che cosa comunicano? Niente. Questi siti Internet sono un vuoto assoluto. Se "ci sei" troppo e non hai niente da dire, è come tirare una cannonata nella chiglia: vai a fondo dritto come un fuso. Anche perché nella comunicazione bisogna dire rapidamente che cosa si deve dire e poi tacere; se non hai niente da dire, comincia a tacere da subito e non rompere il silenzio.

Giustino invece ci dà una testimonianza incredibile: vive nella cultura romana da filosofo che conosce i *Dialoghi* di Platone; conosce Socrate, tramite Platone, e fa dei paralleli tra la figura di Cristo e quella di Socrate. Perché? Socrate aveva fatto l'inversione della scala dei valori della sua epoca e Cristo per conto suo aveva cambiato la scala dei valori. Il cristianesimo propone valori inversi. È molto interessante fare un viaggio a Aquilea e vedere i pesci sugli alberi, i mosaici nella stanza della catechesi con un albero e sopra dei pesci, una tartaruga che corre e i gamberi che vanno in avanti invece di andare indietro. Tutto il cristianesimo è descritto con gli animali del luogo e dell'epoca: Aquilea è sul mare e quindi l'esperienza è quella e uno riesce a distinguere i tipi di pesci che ci sono. Alla base c'è poi un trattato che si rifaceva alla gnosi e a Clemente Alessandrino. Hanno fatto un mosaico secondo la cultura dell'epoca. Noi invece facciamo mosaici su temi medioevali, su temi passati, mai sulla cultura di oggi. Non sapremmo come cominciare.

Giustino apre una scuola di filosofia dove si fa un discorso filosofico in mezzo a Roma con l'ascolto del cristianesimo. Ma il cristianesimo citato da Giustino è un cristianesimo che è staccato dalla cultura giudaica per poter essere presentato nella cultura romana. Uno potrebbe dire: "Distinguiamo l'opera di Giustino in quanto filosofo e l'opera di Giustino in quanto apologeta". Di fronte alle persecuzioni Giustino pensò che ci fosse un fraintendimento del cristianesimo e si decise di appellarsi all'imperatore, che era molto attento ai valori religiosi più profondi, alla filosofia: scrisse quindi un'apologia, quella che si chiama *Apologia prima*: siamo a metà del secolo II.

Ma perché quest'apologia è così caratteristica? Giustino non ha scritto un libro da pubblicare presso un editore; egli ha fatto un appello all'imperatore tramite il tribunale, cioè ha depositato – diremmo noi nella cancelleria del tribunale - un atto ufficiale, pubblico, che descriveva il cristianesimo in tutti i suoi aspetti e, essendo un atto depositato per andare in giudizio davanti a dei giudici del tribunale, doveva essere un atto comprensibile da chi lo leggeva, di cultura romana non giudaica, e questo atto doveva essere verificabile: il giudice doveva poter andare a vedere se davvero fosse così o diverso. Ma non si può dire: "Guardi, se lo vuole verificare, vada nel tal posto, perché là si trova così" Bisogna che il giudice vada a scegliere il campione che ritiene corretto per poter fare la verifica. Quindi bisogna descrivere un cristianesimo così come si presenta in tutti i territori dell'impero, non un cristianesimo di una zona particolare, di una regione, di una città.

Giustino fa un'operazione di deregionalizzazione del cristianesimo e presenta gli elementi essenziali, tipici, caratteristici e dobbiamo dire per quanto riguarda l'eucarestia, per esempio, presenta i dati in prospettiva storica. Questo per noi è una cosa sorprendente, perché oggi ci ritroviamo con questo metodo della metà del secolo II. Certo, molte dottrine presentate da Giustino sono dottrine che a noi sembrerebbero un po' troppo rielaborate da Giustino. Egli è un apologeta ed elabora questa dottrina cercando di metterci il suo sale, il suo modo di capire queste dottrine cristiane. C'è un rischio: che invece di presentare il cristianesimo, presenti la filosofia di Giustino. Però – e questo è interessante - c'è una filosofia cristiana in quest'epoca, la filosofia cristiana è quella dei filosofi cristiani. Giustino è uno di quelli. La filosofia di un cristiano è tanto buona quanto lo è la filosofia di un altro filosofo del cristianesimo. La filosofia di Giustino vale la filosofia di san Tommaso d'Aquino; la filosofia di San Tommaso vale quella di san Bonaventura, e questa vale quella di Pascal. Il cristianesimo non è una filosofia. Chiunque ne dia un'interpretazione filosofica, dà la sua interpretazione filosofica.

Se si costruisce questa ideologia cristiana, questa teologia, il cristianesimo non è questa. Se prendete i vangeli, vedete che un'ideologia non c'è. Anche Paolo, che è il più teoretico, ha delle concezioni precise, fa il filo rosso in tutto il NT, non è un sistematico. È il Medioevo che ha cominciato a dare una presentazione sistematica del cristianesimo, ma è la scelta di un'epoca, la presentazione sistematica; il corpo di dottrine, come sistema organico. Non riuscirete mai a trasformare il Vangelo in un sistema dottrinale. In chiesa la domenica si sentono leggere il Vangelo, l'Antico e il Nuovo Testamento – mai niente dei sistemi teologici sfornati dalle facoltà di teologia. Non si leggono neanche i discorsi del Papa. E se c'è una teologia "ufficiale" è quella del Magistero del Papa.

Il rito ambrosiano ha una particolarità eccezionale: nelle feste dei santi la prima lettura è un'illustrazione del personaggio di cui si fa memoria. Mi ricordo nel caso della beata Gianna Beretta Molla, si leggeva in Duomo la lettura che tratteggiava la figura di questa splendida donna.

Se sappiamo questo, forse possiamo capire meglio come il filosofo Giustino possa costruire un parallelo tra Cristo e Socrate, come sua risposta ad un problema culturale, filosofico, del momento. Possiamo anche non accettarlo, ma perché? Perché abbiamo un'altra filosofia? Siamo sicuri che valga più di quella di Giustino? A Messa la domenica non leggiamo né l'una né l'altra.

Giustino resta un tentativo splendido, ma un tentativo che ha una caratteristica: egli depone un atto ufficiale nel tribunale perché sia visionato dai giudici che istruiscono la causa e per ricevere il giudizio dell'imperatore, descrivendo in questa maniera il cristianesimo così come si trova in tutte le regioni. La filosofia che applica è un tentativo di spiegare. Però si distinguono benissimo in Giustino i dati e la spiegazione. Esattamente così dovrebbe fare un buon giornalista secondo il metodo della scuola del giornalismo: i fatti distinti dalle opinioni, per cui su un articolo di giornale bisognerebbe poter distinguere i fatti e poi la parte in cui il giornalista intesse i fatti per dare la sua illuminazione. Questo faceva agli inizi *Il Giorno*, fondato da Mattei: gli articoli riuscivano ad attuare, se pur in modo un po' pedante, questo rispetto del metodo giornalistico. In Giustino questo noi lo troviamo sempre.

Possiamo passare ad un testo che ci parla dell'eucaristia. È una descrizione che potrebbe andare bene anche per la Messa di oggi, il che vuol dire che Giustino ha saputo descrivere il rito nella sua essenzialità. È il paragrafo 65 dell'*Apologia prima.*

"Noi dunque dopo aver così lavato" – cioè fatto il battesimo – *"chi è persuaso* – pensate, la fede viene descritta in questo modo laico, "essere persuasi di una cosa, essere diventati convinti, essere

persuasi di una testimonianza" è un linguaggio molto usato in tribunale. Uno è stato battezzato perché era stato persuaso – *"e ha acconsentito, lo conduciamo da quelli che si chiamano fratelli, dove essi sono radunati, l'assemblea"* - quindi il battezzato viene portato nell'assemblea – *"per fare con fervore preghiere comuni per noi stessi e per l'illuminato"* – cioè per il battezzato – *"e per tutti gli altri in qualsiasi luogo siano, affinché meritiamo, dopo aver appreso la verità, di diventare attraverso le opere buone cittadini osservanti dei comandamenti e per conseguire la salvezza eterna"*.

Quindi la descrizione che l'imperatore deve verificare è questa: colui che è stato persuaso viene condotto là dove ci sono dei fratelli e fanno delle preghiere per lui e per tutti. Molto semplice. *"Finite la preghiere, ci salutiamo l'un l'altro con un bacio"* – rito ambrosiano: alla fine dell'offertorio c'è l'abbraccio di pace. Il termine corretto è il bacio della pace, noi lo traduciamo in italiano "abbraccio", lo facciamo come stretta di mano, però il testo originale nei libri liturgici è "bacio della pace", che a furia di diminuire diventa una stretta di mano, che si fa con le ultime falange delle dita, voltandosi dall'altra parte, possibilmente. Poi notate che dice qui "ci salutiamo" – noi in chiesa dopo aver fatto l'abbraccio di pace e forse anche un sorriso, se cinque minuti dopo incontriamo all'edicola la persona alla quale abbiamo dato l'abbraccio di pace, non la salutiamo! Se dopo averla incontrata all'edicola ci troviamo tutti e due al bar a bere un cappuccino - e la riconosciamo, perché abbiamo detto "La pace sia con te" – non la salutiamo. Capite, Giustino descrive il fatto da verificare. Se l'imperatore mandasse un ispettore nella nostra chiesa, direbbe: "Sì, si sono salutati con un bacio, però dev'essere stato falso quel bacio lì, perché dopo, fuori, all'edicola hanno fatto finto di non conoscersi". Allora è meglio fare come quella signora che entrando in chiesa ha detto: "Oh, là non ci vado a sedermi, perché mi toccherebbe dare la pace a quella persona che non posso vedere - vado da un'altra parte" e si è messa su un altro banco: questo succede.

Tra tutti i riti della Messa, il bacio della pace per Giustino è un elemento qualificante per descrivere il bello della vita cristiana. Prima del Vaticano II non facevamo l'abbraccio di pace. Dopo si è fatto. Si è cominciato a farlo nei gruppi giovanili: nei gruppi giovanili si faceva e funzionava bene. Allora si è esteso.

"Finite le preghiere salutiamo l'un l'altro con un bacio. Poi si porta al ***proestós****"* – come si traduce? La CEI dice 'preposto': è giusto dire preposto, perché *proestós* traduce 'preposto', però in italiano normale 'preposto' non si dice: forse meglio dire 'presidente', che è esattamente la traduzione di '*proestós*' e di 'preposto'. *"Allora si porta al presidente dei fratelli il pane e una coppa d'acqua e vino, dove acqua e vino sono mescolati"*. Questo lo vediamo tutti all'offertorio, quindi quello che noi vediamo oggi lo vedevano alla metà del secolo II, gli eventuali ispettori dell'imperatore. *"Quegli, avendolo preso, innalza lode e gloria al Padre di tutto…"* - è un modo di dire caratteristico dell'epoca. Indica che Dio ha poter su ogni cosa, ma un potere di papà e quindi è anche Padre delle montagne, delle frane, dei fiumi, dei pesci, degli alberi e Padre anche dei terremoti e dei vulcani. La divinità si esprime nella paternità, ma c'è questo *'di tutto'* che è caratteristico. *"…innalza lode e gloria al Padre di tutto nel nome del Figlio e dello Spirito Santo"*. E qui vi volevo. Perché un imperatore forse non può capire bene *"nel nome del Figlio e dello Spirito Santo"*, perché come fai a dire che Dio ha un figlio? Nella cultura romana, non funziona il concetto: come fai a parlare di uno spirito, quello santo? Per un romano non vuol dire niente. Si vede però che questi dati erano così caratteristici della fede cristiana, non della cultura cristiana, della <u>fede</u> cristiana, da essere irrinunciabili, anche se incomprensibili per la cultura dell'ufficio nel quale si deposita questo atto pubblico.

Qui intanto bisogna dire che Giustino è un laico, e quindi l'eucarestia la vede stando attorno all'altare, non presiedendo. Giustino capisce le parole della preghiera. Se noi oggi dicessimo: che

parole di preghiera sono state dette? Noi non lo sapremmo, noi non faremmo il riassunto della preghiera dicendo: "Lode e gloria al Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo!" Cioè, l'aspetto trinitario non ci verrebbe in mente di sottolinearlo: lui lo sottolinea per l'imperatore, che ovviamente della Trinità non capisce niente: come fa ad entrare nel discorso della Trinità?

Poi dice: *"…e fa per lungo tempo una preghiera di ringraziamento per essere stati fatti degni da lui di questi doni"*. Prima abbiamo una preghiera di lode e di gloria, poi una di ringraziamento per essere stati fatti degni di questi doni. Questa struttura la trovate nella Preghiere eucaristica II, l'avete presente? *"…e ti rendiamo grazie per averci ammessi alla tua presenza a compiere il servizio sacerdotale"*. Questo è il secondo ringraziamento: prima fa una preghiera di lode e di gloria – nel Prefazio, poi fa una preghiera di ringraziamento *"per essere stati fatti degni di questi doni"*. Il testo latino dice: *"…e ti rendiamo grazie per averci ammessi al tuo cospetto a fare questo servizio"* – a celebrare l'eucaristia, per averci fatti degni di stare al tuo cospetto a celebrare l'eucaristia. Ma noi abbiamo saltato "l'averci fatto degni" e diciamo "per averci ammessi". Il termine "di averci fatti degni" è un termine caratteristico, per esempio, dell'ordinazione del vescovo e del sacerdote "l'hai fatto degno, hai conferito un ruolo e una qualità nella Chiesa, l'episcopato e il sacerdozio, così con il battesimo gli hai conferito una qualità, una posizione, un ruolo di essere un culto vivente a te". Il nostro testo italiano non poteva tradurre peggio, anche se è vero che al peggio non c'è mai limite - però il senso è questo: "con il battesimo ci hai cambiato la vita, dandoci la qualità di servìtore di Dio, soggetto di culto". Questo "fatti degni" è una locuzione caratteristica: Dio ci trasforma mettendoci in grado di… Per noi "fatti degni", quando lo traduciamo, cambiamo il verbo e diciamo: "ritenuti degni". Ma Dio non mi ha ritenuto degno, Dio mi ha messo in grado di servire il prossimo e rendere culto a lui.

Giustino anche per descrivere la Messa usa addirittura parole tecniche che dicono la dignità dei cristiani. Nel mondo romano il cittadino non fa il culto, il culto lo fa il sacerdote, un magistrato, che ben che vada ha pagato per arrivare alla magistratura, perché essa dava grande prestigio. Il sacerdote pagano, magistrato, ben che vada non sa neanche quello che fa, infatti ha il suggeritore che gli dice piano tutte le parole che deve dire perché lui non le sa. Mentre fa questo, suonano un po' di musica in modo da confondere la divinità, così se c'è un errore nelle parole, il dio non lo senta e non mandi giù un fulmine. Qui, niente di questo. Il soggetto del culto non è un magistrato con una carriera pubblica, il soggetto di culto è il cristiano. Ci dice proprio i due settori, l'inno di lode al Padre e il ringraziamento. È proprio la struttura del martirio di Policarpo. Nel primo settore Policarpo rendeva gloria e lode a Dio, non ringraziamento. Poi nel secondo settore, rendeva grazie *"per essere stato fatto degno di questo giorno e di quest'ora di essere ammesso nel numero dei tuoi santi"*. In altri termini, un grande ringraziamento, una grande lode per l'opera di Dio, Papà di tutto, e poi un ringraziamento per le cose quotidiane di oggi.

Poi, *"Questi, avendo terminato le preghiere e le orazioni di ringraziamento"* – sono i due settori della preghiera eucaristica: guardate che noi nella Messa dobbiamo imparare a distinguere questi due settori. Sono le parte più antiche della struttura della preghiera eucaristica. Certo, se il sacerdote "corre", non si riesce a distinguere il cambiamento di oggetto. Per cui se uno fosse invitato a descriverlo all'uscita di chiesa: "Ma, che cosa avrete pregato là dentro?" – dovrebbe essere in grado di dire: "Abbiamo fatto un ringraziamento per questo e un ringraziamento per quest'altro".

"…avendo terminato le preghiere e le orazioni di ringraziamento tutto i popolo presente acclama dicendo: Amen!" Giustino è un laico, dicevamo. L'Amen appartiene al popolo e tutto il popolo lo dice. È una delle parti per lui importanti della liturgia. Per noi, l'Amen è la parte meno importante della liturgia: infatti… ci vuol pure un sacrestano che gira per la chiesa a dire degli Amen ogni tanto. L'Amen invece è un atto di tutto il popolo. Perché il sacerdote non può celebrare la Messa da solo? Perché chi dice "Amen", se non c'è il popolo? Tecnicamente, se non c'è l'Amen, non si può

andare avanti. Il sacerdote da solo arriva all'Amen, se nessuno lo dice, non potrebbe più andare avanti e dovrebbe stare fermo finché non arrivi qualcuno che dica Amen. Ma lui lo sa, se lo dice da solo e va dritto. Giustino si preoccupa di spiegare l'Amen. *"**Amen!** in ebraico significa: Sia!"* E prosegue: *"Quando il presidente ha terminato l'orazione di ringraziamento e tutto il popolo hanno acclamato dicendo: Amen! - quelli che da noi sono chiamati diaconi distribuiscono il pane e il vino e l'acqua che hanno ricevuto la preghiera di ringraziamento e li portano a chi non era presente…"* cioè portano la comunione a casa.

Questa descrizione è molto importante, perché ci descrive l'azione del sacerdote che dice le preghiere e quella del popolo che acclama. Certo, se noi abbiamo una preghiera eucaristica lunga – la preghiera eucaristica II è di sei minuti, la preghiera del Canone romano è di otto minuti ed è la più lunga – un Amen, che una questione di tre secondi, è troppo corto. Ecco allora che da più parti oggi, soprattutto tra gli esperti di musica, stanno inventandosi degli Amen cantati che siano un po' più lunghi: Amen, Gloria, Osanna a te, o Signore, Amen, Amen, Amen! E così via. In questo modo si ridà spessore anche di tempo all'Amen del popolo, perché il popolo cristiano, facendolo, impari l'importanza del dire Amen. Bisogna ricorrere a Giustino per dire queste cose, perché dopo Giustino, salvo alcune catechesi alla fine del secolo IV, non le ha più tirato fuori nessuno. Ed è su questi autori antichi che il Vaticano II ha pensato la sua riforma.

Se un autore oggi se la prende con la riforma del Vaticano II - e ce ne sono tanti che lo fanno - vuole dire che non ha capito che è stato un ricorso alla tradizione antica della Chiesa che ha ispirato il Vaticano II, non solo alcuni moderni che avevano della idee per la testa. Hanno fatto ricorso alla dottrina della Chiesa antica. La descrizione di Giustino è una delle più antiche: ci dice l'importanza della preghiera eucaristica, l'importanza dell'Amen. Nei sistemi teologici non c'è neanche un capitolo sull'Amen, neanche un capitolo sulla preghiera eucaristica.

Se noi vogliamo rilanciare il cristianesimo della tradizione, dobbiamo lasciare le impostazioni manualistiche. E questo è un discorso che può fare paura, perché uno è abituato ad un insieme di dottrine. Per cui uno dice: Scusi, in questo insieme di dottrine ci sono dei buchi grossi come una casa, perché le cose costitutive secondo la tradizione non ci sono. Per quale motivo non ci sono? Perché ogni epoca ha un diritto di selezionare le parti che ritiene più importanti; sono quelli che vengono dopo che non debbono essere legati al teologo di cinquant'anni prima e avere tutti davanti lo stesso nucleo fondamentale della tradizione. Ecco che Giustino dice tutto questo.

La distribuzione del pane e del vino e il portarlo a casa apparteneva a tutte le Messe della domenica. Vuol dire che è ben visibile alla fine della liturgia eucaristica che partono in un certo numero per portare il pane eucaristico a chi è rimasto a casa. Questo dovrebbe essere visibile anche oggi. Uscire di chiesa in processione la domenica per quei quattro-cinque che portano la comunione ai malati dovrebbe essere un punto di riferimento a questa tradizione antica. Anche perché così tutti dicono: "Ma, a chi l'hanno portato oggi la comunione?" Allora ci si ricorda dei malati nella preghiera dei fedeli della domenica dopo. Scusate, ma è possibile che in nessuna chiesa nella preghiera dei fedeli si preghi per loro e per gli altri e che non compaiano i nomi dei malati rimasti a casa? Sembrerebbe quasi che non facessero parte della chiesa. I malati sono persone in difficoltà e vanno custodite nella preghiera.

Poi Giustino dice: *"È lo stesso cibo da noi chiamato 'eucaristia'"* - quindi l'eucaristia è il nome del pane e del vino, perché ha ricevuto la preghiera di ringraziamento – *"a cui non è lecito partecipare a nessun altro se non a colui che crede nelle cose da noi insegnate, che si è lavato col lavacro per la remissione dei peccati…"* eccetera. Il testo richiederebbe un'altra ora di studio, il che non è possibile, ma ci sarebbe almeno un altro punto da segnalare. Alla fine, quando tutti hanno ricevuto il pane e il calice, il corpo e il sangue di Gesù Cristo - Giustino è estremamente preciso – *"I ricchi e*

quelli che lo vogliono, ciascuno al piacer suo, dà ciò che vuole e ciò che viene raccolto viene depositato presso il presidente ed egli soccorre gli orfani e le vedove e quelli che sono nel bisogno per malattia o per altra cagione, quelli che sono carcerati, gli ospiti forestieri, e senza eccezione ha cura di tutti quelli che hanno bisogno".

Ecco l'impostazione dell'eucaristia che finisce nella carità. Si costruisce la carità nella Chiesa e della Chiesa per tutti coloro che hanno bisogno. Non è una costrizione: "chi vuole". Però se il tema è i doni di Dio di cui rendiamo grazie, a un certo punto i doni vanno spartiti. Se si distribuisce il pane e il calice, il corpo e il sangue di Cristo, si distribuisce anche ciò di cui gli altri hanno bisogno, i beni materiali, in modo che si possa aiutare chi è nel bisogno. Ed è curioso l'elenco: *"gli orfani e le vedove e quelli che sono bisognosi per malattia o per altra cagione"* – questo non è la questua che noi facciamo in chiesa. La nostra questua è un'immagine debole di questo raccolto.

C'è uno studio molto bello che dice: "Ma, la ricchezza della Chiesa delle origini che faceva gola a tanti, da dove veniva, da beni mobili, da terreni?" È stata fatta un'indagine: erano le offerte dei fedeli! Tra altri studi economici è stata studiata anche l'economia della Chiesa del fine III - primi IV secolo, cercando di capire qual era la fonte della ricchezza, perché si maneggiavano una grande quantità di soldi! Risultato: erano le offerte. Quindi vuol dire qualcosa di ben diverso dai giorni d'oggi, quando passa qualcuno della questua e gli diamo quel tanto per non avere vergogna! Ma con ciò che si tira su dalla questua difficilmente si può aiutare i bisognosi, gli orfani, le vedove, i malati, i carcerati e chi è nel bisogno. Non è che la Messa debba diventare un sistema economico, però effettivamente nei gruppi piccoli, tutti danno molto: nell'anonimato delle grandi Messe parrocchiali, si dà il minimo per non vergognarsi.

Questo è un problema: come è venuto puramente simbolico l'abbraccio di pace, è diventata puramente simbolica l'offerta per i bisognosi, è diventato puramente simbolico il pezzo di pane eucaristico: "Prendete e mangiate!" E noi abbiamo una cialda piccola piccola che non sa di pane. Il calice almeno sa di vino! Abbiamo reso tutto simbolico e tutto impoverito. Il discorso di Giustino, invece, ci garantisce che il simbolo è portatore di un suo spessore, al punto che un eventuale ispettore del tribunale può andare e verificare che in tutte le chiese dell'impero le cose stanno effettivamente così. Noi, caso mai, avremmo descritto i paramenti e la luminosità dei fregi d'oro, avremmo descritto le candele, un mosaico bellissimo nell'abside: la descrizione di Giustino va a quello che si fa, non a quello che si vede. Noi avremmo descritto l'ambiente: Giustino descrive la realtà. Allora sarebbe curioso se le nostre Messe tornassero ad essere descrivibili per questa realtà!

<u>Rispondendo ad una domanda sulla riforma liturgica e sulla formazione liturgica</u>
All'inizio del suo pontificato Giovanni Paolo II scrisse un documento in cui candidamente diceva che la riforma del Vaticano II, quantunque fosse stata fatta bene, non aveva raggiunto i suoi scopi e alla fine di questo documento fece la proposta di un maggior livello di formazione in modo che le celebrazioni fossero ciò che dovevano essere, secondo le norme del Vaticano II. Se uno ha poca voce e se ci vede poco, senza un microfono non si sente in fondo ad una chiesa di grandi dimensioni e senza gli occhiali non ci vede per leggere. Con tutte le difficoltà tecniche ai tempi di Giustino, ci si rendeva conto però di queste azioni centrali che venivano partecipate.

Giovanni Paolo II ha fatto le raccomandazioni, dando le indicazioni per una maggiore formazione. Non si è fatto niente! Si sente esaltare moltissimo Giovanni Paolo II da tutte le parti, ma quando egli dice di fare una cosa, non lo fa nessuno! Mi sembra molto triste: lui dava indicazioni precise per corsi di formazione, celebrazioni che siano 'scuola' di come si celebra bene, ritiri spirituali per migliorare la formazione. Non ci vuole una nuova riforma liturgica, per mettere in evidenza queste cose – basta e avanza quella che c'è. È lo stile della celebrazione che manca. Non è facile; perciò tutti i volumi che trattano questo argomento di solito parlano dell'<u>arte</u> del celebrare.

Un esempio per spiegare come si può uccidere subito l'arte del celebrare: se Giotto avesse dovuto fare quattro affreschi tutte le mattine, dopo sei mesi, sarebbero venuti fuori degli sgorbi. Allora un prete, che deve celebrare quattro messe tutte le domeniche, bravissimo e santissimo che sia, con due anni di messa, mette su delle abitudini gestuali e dei toni di voce abitudinari, per cui alla fine perde freschezza. La cosa più bella fatta quattro volte la domenica per anni si svilisce. Questo è il punto. La Messa non è un meccanismo, cosicché uno ne può celebrare dieci al giorno. Nel Medioevo si arrivava a trenta, tutte le mattine – ma il problema non era né pastorale né altro, era il dire le parole in fila e basta. Ci fu un concilio che disse: non più di venti messe a testa tutte le mattine – e si trattava solo di dire tutte le parole, l'una dopo l'altra. Non aveva nessuna portata lo stile della celebrazione.

Non era neanche necessario seguire con la mente il significato delle parole – infatti nel messale c'era una bella immagine della crocifissione di Cristo che il prete doveva guardare mentre diceva le parole. Andava avanti a memoria, perché non erano le parole della preghiera che gli davano lo spirito della preghiera, era il guardare la croce di Cristo. Nascono così le pale d'altare perché anche i fedeli avevano bisogno di guardare qualcosa – tanto le parole non erano capite. Giustino però ci parla delle parole della preghiera. La riforma del Vaticano II non è stata una questione di scegliere un quadro piuttosto di un altro – ma di mettere le parole di preghiera che possono essere veramente orazione sulle nostre labbra e nel nostro cuore. Ma se uno le dice come viene, è chiaro che è finito tutto.

In giro ci sono delle scuole di preghiera, ma nessuno pensa al parroco mentre celebra la Messa: è quella la vera scuola di preghiera! Per Giustino, era il presidente, che dava lo stile e il contenuto della preghiera. Vado a Messa, vedo il mio parroco – è lui la scuola di preghiera, lui che raffigura Gesù nell'ultima Cena. Se vedi uno che prega sul serio, un vero orante, hai già imparato a pregare. È il famoso gruppo liturgico che dovrebbe fare questo discorso della maggior formazione per tutti, un gruppo di lavoro che comincia a prendere in mano la situazione. Le soluzioni dei problemi non sono tutte pronte insieme in un libro segreto: bisogna che la singola assemblea parrocchiale faccia una riunione dicendo: i difetti sono questi…proviamo a trovare un metodo formativo per rendere vive le nostre liturgie. Non scriviamo un libro: facciamo le cose!

ALLE ORIGINI DELLA SPIRITUALITÀ CISTERCIENSE: SAN BERNARDO DI CHIARAVALLE - I

20 GENNAIO 2003 Don CLAUDIO STERCAL

Il tema così formulato cercherò di presentare appoggiandomi a due testi, il primo dei quali non è di un autore cisterciense, ma è un testo di uno storico inglese che viene citato in questa pagina. I cisterciensi sono stati fondati nel 1098, partendo da un'esperienza benedettina: un gruppo di monaci, circa una ventina, del monastero di Molesmes, guidati da Roberto, dopo aver tentato qualche altra esperienza di rinnovamento della vita monastica.

Era una consuetudine in ogni epoca di provare un'esperienza di rinnovamento, oppure un'esperienza eremitica, di ricerca personale. Il tentativo dei primi cisterciensi è uno dei tanti tentativi di rinnovamento monastico che ha dato particolarmente frutto, al punto da poter dare origine ad un ordine, che nasce dalla base di vita benedettina, con alcune altre caratteristiche. Nel 1098 questo primo gruppo va in una zona, chiamata *Cistercium,* non con l'intenzione di fondare un nuovo ordine, ma di iniziare una nuova esperienza: all'inizio si parlava solo del "nuovo monastero".

Si voleva proseguire la vita monastica con una nuova esperienza che avesse delle caratteristiche di particolare intensità, di particolare autenticità. Così entriamo subito nel tema che mi pare centrale: all'inizio dell'esperienza cisterciense, c'è l'esigenza, pur sulla radice della tradizione benedettina, di un'esperienza nella quale fosse per loro più evidente, più facile, più alla loro portata, più secondo le loro caratteristiche, la ricerca della verità. Penso che il tema della ricerca della verità come apparirà da questo testo, la ricerca della ragione di Dio, della logica di Dio, che guida il mondo – e lo vedremo anche in un altro testo – una verità che è allo stesso tempo equilibrio tra verità e amore. Una ricerca della verità allora secondo delle caratteristiche che presto vedremo: mi pare che questa sia la molla che dà inizio a questa esperienza nel 1098 a Cistercium, che poi darà vita a un nuovo ordine, l'ordine dei cisterciensi.

Dopo un anno, colui che aveva avviato il gruppo, Roberto di Molesmes, viene richiamato a Molesmes, perché c'erano alcuni problemi; ritorna a fare parte della comunità di Molesmes. Questo per dire che non era partito in dissidio da Molesmes, al punto che dopo un anno ritorna al posto di prima. Era un'esperienza che aveva delle caratteristiche nuove, particolarmente adatte a quel gruppo di monaci, ma non in contrasto con l'esperienza di Molesmes, al punto che il fondatore Roberto ritorna all'esperienza precedente per guidarla sino alla fine della sua vita.

Nel 1098 partono in una ventina; dopo un anno Roberto, il nuovo fondatore, ritorna con un gruppetto di monaci a Molesmes – forse restano in dodici a Cistercium e per anni vivono nella foresta, un luogo abbastanza isolato e difficile, con difficoltà per il numero ridotto, difficoltà economiche, difficoltà per qualche periodo di carestia. Ma al mio parere l'aspetto che è significativo è che pur in questa iniziale difficoltà che dura comunque per quindici anni, perché sarà solo nel 1113 che potranno permettersi di fare una prima nuova fondazione, quando entrerà il più famoso, san Bernardo, con una trentina di suoi parenti ed amici. Nell'arco poi dei quarant'anni successivi, fino alla morte di san Bernardo nel 1153, i monasteri fondati dall'ordine cisterciense o già esistenti

e affiliati all'ordine cisterciense in quarant'anni diventano trecentocinquantasei, situati dalla Scandinavia alla Sicilia, dal Portogallo alla Polonia, in una zona vastissima. Già questi dati cominciano ad orientare le nostre considerazioni.

Anche questi primi monaci hanno fatto la loro fatica, questa è una delle esperienze monastiche del Medioevo: neanche il Medioevo è un'epoca in cui tutto funzionava con la bacchetta magica. Uno dei tanti esperimenti con un bel lungo periodo di prova, che ha mostrato l'autenticità della loro esperienza, caratterizzata da un grande impegno per la ricerca della verità: di un'esperienza cristiana autentica. E dopo un bel periodo di prova quando anche gli altri hanno cominciato ad accorgersene, hanno avuto nel secolo XII un grande fascino per il cristianesimo dell'epoca, al punto che in quarant'anni sono passati da un monastero con pochi monaci a trecentocinquantasei.

Aggiungo una considerazione sulla storiografia dei nostri giorni. Qualcuno ancora oggi scrive che questo grosso sviluppo dell'ordine cisterciense è dovuto al fatto che avevano molto pane bianco, cioè, che da loro si stava bene e si mangiava. Io non lo accetto; non posso pensare che questo sviluppo, tra l'altro conquistato con fatica, sia dovuto solo al fatto che lì si mangiava. Al mio parere la loro capacità di attrazione in tutta l'Europa è legata piuttosto alla qualità della loro esperienza cristiana. Qualità che è stata capace anche di dare dei buoni suggerimenti per riformare l'agricoltura, per scrivere delle bellissime pagine di letteratura, per dare un'impronta all'architettura dell'epoca, per dirimere anche alcune questioni della vita ecclesiale e del rapporto con l'Impero fino al punto che gli abati cisterciensi sono diventati dei punti di riferimento per la loro epoca, probabilmente anche per l'economia, ma certamente anche per la politica, per la vita della Chiesa, per la cultura, per la letteratura, per l'arte. E direi che questo è il motivo per il loro successo, non perché avevano il pane bianco, ma perché con fatica hanno trovato un'autentica esperienza cristiana e questo fatto aveva consentito loro di fare del bene, di impostare bene la loro vita e quella degli altri; mentre altri esperimenti magari non avevano dato frutto, l'esperienza cisterciense del secolo XII aveva dato al momento opportuno un buon frutto.

Il primo testo che abbiamo di fronte (v. allegato) vuole illustrare perché questo primo gruppo di monaci fondatori, partiti da Molesmes, hanno scelto di dare vita ad una nuova esperienza nel cosiddetto "nuovo monastero", che poi darà vita al nuovo ordine cisterciense. Il testo che leggiamo non è un racconto stenografico di ciò che dicevano i monaci nel 1098. Risale al 1124-25, è scritto da uno storico inglese, Guglielmo di Malmesbury, amico di Stefano Harding, che in quegli anni era l'abate di Cîteaux, e quindi uno dei fondatori ed animatori della riforma cisterciense e che aveva vissuto quel lungo periodo iniziale di fatica. Quando viene scritto questo testo, si cominciava già a vedere dei frutti di quell'esperienza. Nel 1125, dopo aver incontrato un paio di anni prima Stefano Harding e ora scrivendo la storia dei re d'Inghilterra, Guglielmo dedica quattro paragrafi alla nascita dell'ordine cisterciense e si riporta in base a quello che aveva sentito da testimoni che cosa avrebbero detto quei monaci nel 1098 a Molesmes prima di partire per questa nuove esperienza, che *a posteriori* ha dato dei frutti così significativi nel secolo XII. È una buona interpretazione che ci indica quelli che sono stati i criteri, le scelte, le attenzioni di quel piccolo gruppo di monaci che hanno fatto quell'esperienza che sarà così importante per il secolo XII e per la tradizione della Chiesa.

Non dobbiamo dimenticare che in quei quindici anni di fatica, nei quali questi dodici monaci vivevano in un bosco la loro nuova esperienza di vita monastica, si sono comunque dati da fare per ricostruire il testo autentico della traduzione latina della Bibbia di san Girolamo. Erano dei monaci in mezzo a un bosco, ma non erano incolti e non desiderosi della verità. Appunto in quegli anni, poiché avevano delle traduzioni in latino della Bibbia l'una diversa dall'altra, per il loro desiderio di autenticità della vita cristiana, che talvolta vuol dire anche l'autenticità del testo biblico su cui appoggiare la propria vita, pur essendo solo dodici in un bosco deserto, si sono fatti dare dai

monasteri vicini tutte le traduzioni in latino che avevano della Bibbia e le hanno confrontate, valutando le differenze, le parti aggiunte, le traduzioni malfatte e non solo questo: quando non erano sicuri confrontando solo il testo latino, andavano dagli ebrei di Troyes, la città vicina, a confrontarlo con il testo ebraico, non per rifare la traduzione, ma per valutare quale delle traduzioni che avevano in mano fosse la più vicina all'originale testo ebraico: e tutto questo nel Medioevo. È un lavoro che inizierà poi l'Università della Sorbona nel secolo successivo; un lavoro che stiamo ancora facendo oggi.

Non solo, ma siccome nella Regola di san Benedetto si dice di cantare gli inni ambrosiani ed essi non erano sicuri dell'autenticità degli inni che avevano davanti, da Troyes, dalla Borgogna, in Francia, hanno mandato due monaci a Milano per cercare il testo autentico degli inni ambrosiani. Perché si dicevano: "Dove saranno gli inni ambrosiani più autentici? Forse a Milano, dove a distanza di secoli si cantavano ancora gli inni di sant'Ambrogio". Tale era il desiderio di autenticità, che pur essendo solo dodici in un bosco, hanno mandato due a Milano a cercare gli inni di sant'Ambrogio, due a Metz, dove c'era una buona scuola di canto gregoriano, a cercare il canto gregoriano autentico. Di quei quindici anni in cui sono stati dodici in un bosco, abbiamo poche notizie, ma quelle poche notizie che abbiamo ci fanno venire il sospetto che questi comunque facessero sul serio, cercassero con autenticità la vita cristiana, appoggiandosi a testi autentici: un testo autentico della Bibbia, dal quale ricavare i criteri per la loro vita, un testo buono per la liturgia al quale appoggiare la propria vita: cercavano di vivere con serietà la loro vita.

Dico questo per fare capire queste due cose: che nessun frutto si ottiene senza fatica, nessun frutto si ottiene senza un impegno serio. Tuttavia non è detto che tutti che si impegnano con autenticità per quindici anni ottengano un risultato buono. Ci sono poi altri fattori. Però una condizione è essenziale È chiaro che un'esperienza così seria, attenta, scrupolosa ed impegnata nella ricerca della verità ha avuto la fortuna di attirare dei personaggi di un certo rilievo come san Bernardo, come Guglielmo di Saint-Thierry, come le grandi figure dei cisterciensi del secolo XI, che anziché scegliere di andare altrove hanno scelto di andare a Cîteaux, che pur essendo in una situazione povera, era seria e la serietà di quell'esperienza ha attirato altri personaggi e dato una solidità alla loro esperienza e tutto questo ha contribuito un elemento di grande fascino. Credo che sia più facile che sia questo il motivo del loro successo, non il fatto che lì si mangiasse bene, ma piuttosto la serietà del loro impegno in vari campi.

Questo testo di Guglielmo di Malmesbury ripropone ragionevolmente quelli che sono stati i motivi ispiratori dell'inizio di questa nuova esperienza. Così si esprimeva a distanza di anni, immaginando quel dialogo tra Roberto di Molesmes e Stefano Harding e gli altri membri del primo gruppo dei fondatori. Chi parla è Stefano Harding, che poi diventerà l'abate che accompagnerà il grande sviluppo dell'ordine: *"È secondo ragione che il supremo creatore ha fatto ogni cosa, è secondo ragione che egli guida ogni cosa; secondo ragione viene fatta ruotare la volta celeste, secondo quella stessa ragione vengono fatti girare anche gli astri chiamati 'erranti', secondo ragione vengono mossi gli elementi; secondo ragione e con equilibrio deve vivere la nostra natura"*.

Questo mi pare il primo principio della riforma cisterciense: cercare la *ratio* (la ragione) di Dio, la logica con la quale Dio guida il mondo. Come se noi dicessimo: "Noi vorremmo cercare la *ratio* di Dio che ci consente di vivere con equilibrio la nostra natura": questo, proposto nel Medioevo, come base di una riforma monastica: quindi non c'è nulla contro la natura, come talvolta la storiografia dell'Ottocento e tanti luoghi comuni di oggi ci dicono. Non c'è nulla contro la ragione: ciò che muove questa esperienza è il desiderio di trovare la ragione di Dio, la logica di Dio, ciò che Dio pensa, la logica con la quale egli muove il mondo, che consenta ai monaci e agli uomini di vivere secondo ragione e con equilibrio nella loro natura.

Perché c'è bisogno di questa ricerca? Stefano Harding prosegue: *"...Ma poiché, a causa della pigrizia, (la natura) si è spesso allontanata dalla ragione, sono state proposte, in passato, molte leggi"*. C'è bisogno di questa ricerca della logica, della *ratio* di Dio, perché è capitato e capita nella natura che la pigrizia spinga ad allontanarsi dalla ragione. Per aiutarci a ritrovare la ragione, pensano questi monaci, ci sono state offerte nel passato molte leggi. *"Recentemente, per mezzo del beato Benedetto, è apparsa una regola, ispirata da Dio, per ricondurre il flusso della natura alla ragione"*. Il loro obiettivo è cercare la ragione con la quale Dio guida il mondo, che possa guidare meglio la loro vita con equilibrio. Per ritrovare la ragione di Dio è utile il riferimento ad alcune buone leggi, per esempio, la Regola di san Benedetto, che può aiutare a ricondurre il flusso – o la debolezza – della natura: la Regola quindi interpretata, seguita con il desiderio di trovare in essa la logica d Dio che riconduce la pigrizia della nostra natura alla ragione.

E prosegue il testo: *"E anche se (in questa regola) ci sono aspetti dei quali non sono in grado di comprendere sino in fondo la ragione, penso di dovermi fidare della sua autorità"*. È possibile che non sia facile capire tutto subito fino in fondo, per questo si può essere aiutati dall'autorità. Infatti negli scritti ispirati da Dio, la ragione e l'autorità, anche se sembrano in disaccordo, sono un'unica e medesima autorità, proprio perché Dio non ha creato o rinnovato nulla senza ragione. E come se dicesse: "Abbiamo un punto di riferimento, la Regola di san Benedetto, ma potrebbe essere anche la Bibbia. Infatti abbiamo detto il loro scrupolo di andare a cercare il testo biblico autentico per essere sicuri che quello trasmettesse loro con fedeltà la ragione di Dio. Perché la Bibbia è un'*auctoritas*, anche se non capisco, posso fidarmi, a condizione però di interpretarla bene, di essere sicuro che sia il testo della Bibbia. Da esso deriva l'interpretazione della mia vita ed esso mi viene in soccorso quando con la ragione faccio fatica.

Perché questa sintonia tra autorità e ragione? Perché è fondata in Dio; Dio è l'*auctoritas,* ma è *un'auctoritas* che coincide con la ragione. Dio è l'*auctoritas* perché è la ragione. La sua autorità, la sua autorevolezza è fondata sulla sua ragione, sulla sua bontà, sul suo insegnamento, sulla sua logica che guida il mondo. Vedete che in Dio l'autorità e la ragione sono l'unica e medesima realtà *"...poiché Dio non ha creato né rinnovato nulla senza ragione"*. Egli estende poi il suo discorso ai santi padri: *"Come potrei credere che i santi padri, seguaci di Dio, abbiano deciso qualcosa contro la ragione, come se dovessimo prestare fede solo in base all'autorità?"* Vedete che anche per gli scritti dei santi padri ispirati da Dio, deve esserci una coincidenza tra la ragione e l'autorità con la quale propongono un insegnamento.

Talvolta io faccio fatica a capire con la ragione, ma se il testo a cui mi appoggio è buono, posso fidarmi dell'autorità di quel testo, la sacra Scrittura, la Regola di san Benedetto, ultimamente, Dio, nel quale la ragione e l'autorità coincidono. Gli scritti ispirati da lui dicono così; sono dei buoni punti di riferimento per trovare le ragioni di Dio, che sono quelle buone per guidare la nostra natura. Nel momento in cui con la ragione mi sembra di fare fatica, posso appoggiarmi con autorevolezza a quel testo. E qualche riga dopo, rivolgendosi ai suoi confratelli, alcuni dei quali propongono di andare via, alcuni propongono di restare, dice: "Qualunque cosa proponiate, di qualunque cosa parliate, mostrate la ragione o l'autorità". Essi stanno facendo la scelta di allontanarsi da Molesmes, per andare a ricercare la *ratio* di Dio in un'esperienza in questo nuovo luogo: "Mostriamone l'autorità o la ragione": non una scelta insensata o mistica: ci si preoccupa di fare una scelta ragionevole.

Non si deve credere troppo a ciò che può essere sostenuto con la ragione umana, perché può essere indebolito da argomenti contrari dello stesso valore. Può darsi il caso che un argomento della ragione non sia troppo forte, soprattutto se non ci appare falso il suo contrario. Ci sono alcuni ragionamenti dei quali la ragione non appare così evidente da rendere falso il contrario. Allora con la sola ragione non sappiamo deciderci. Questa scelta ci sembra giusta, ma neanche il suo contrario

ci sembra sbagliato. Vuol dire che la ragione non è sufficiente per dirimere la questione. È uno dei casi nei quali appoggiarsi ad una buon'*auctoritas* è un aiuto, perché in questo caso la ragione da sola è troppo debole.

Prosegue qualche riga dopo: *"Perciò, mostratemi esempi tratti dalla Regola, la quale, in quanto ispirata dallo spirito di tutti i giusti, è fondata sulla ragione e sull'autorità; ma se non riuscite, invano dichiarate di avere scelto colui del quale non vi curate di seguire l'insegnamento".* Vuol dire che alla vigilia di una scelta, se andare o restare, proponiamo argomenti o di ragione o di una solida autorità, *"...ma se non riuscite,"* invano dite di seguire la Regola di san Benedetto, *"...di avere scelto colui del quale non vi curate di seguire l'insegnamento"* – o san Benedetto o Dio stesso. I principi di ogni scelta nella nostra vita sono questi due.

Questo è il primo testo, non una testimonianza diretta ma una riflessione *a posteriori*, che però mi pare ci indichi bene quali erano i principi ispiratori di questa esperienza che ebbe tanto successo nel secolo XII. E lo chiamo la ricerca della verità, cioè della *ratio* di Dio, la ragione di Dio, perché solo questa può guidare bene la nostra natura. Ne abbiamo bisogno perché siamo pigri e più di una esperienza ci allontana dalla ragione di Dio. Talvolta facciamo anche fatica da soli a trovare la ragione di Dio. Possiamo appoggiarci a delle buone autorità: la Sacra Scrittura, la Regola di san Benedetto, gli scritti ispirati dei santi padri. Questi sono i motivi che hanno spinto quei monaci a provare una nuova esperienza, che magari meglio di quanto facevano a Molesmes consentisse a loro di ritrovare l'autenticità della loro vita.

Vorrei proporvi un secondo testo: è di san Bernardo, la testimonianza di un cisterciense di grande ricchezza di esperienza, una lettera dell'estate del 1126, scritta quindi poco dopo il primo testo. San Bernardo era entrato a Cîteaux nel 1113; nel 1115 quando c'è stata qualche altra fondazione cisterciense egli diventa a sua volta abate di Clairvaux, da cui prende l'origine il nome di Bernardo di Chiaravalle. Morirà nel 1153, ancora abate di Chiaravalle, con una grande quantità di esperienza e di testi. Questa lettera rappresenta uno dei primi scritti di san Bernardo. Gli scritti della sua maturità cominciano qualche anno dopo: i *Sermoni sul Cantico dei cantici* comincia nel 1135 ed è forse la sua opera più famosa che rimarrà incompleta alla morte di Bernardo nel 1153. Però ha già scritto qualche cosa e in questo caso, vediamo un testo di un abate cisterciense, non uno dei fondatori, ma certamente una della figure più caratteristiche, più significative dell'ordine cisterciense, non solo del secolo XII. In uno dei suoi primi scritti, cerca di esporre la sintesi del suo modo di intendere il rapporto tra l'uomo e Dio. Lo fa, scrivendo questa lettera ad un cardinale, il cardinale legato di Francia Pietro di Santa Maria in Via Lata, che si trovava a Blois, in qualità di inviato del papa Onorio II. Egli aveva sentito parlare di questo abate di Clairvaux, il quale dopo un decennio di abbaziato aveva una certa fama e aveva scritto qualcosa. Il cardinale gli scrive per farsi mandare i suoi testi, qualche primo testo, senz'altro il primo trattato, *De gradibus humilitatis et superbiae*, qualche raccolta di lettere e forse un altro testo.

San Bernardo accompagna questi testi che manda al cardinale legato con una lettera, di cui questo brano fa parte. Bernardo si sente in dovere di spiegare in poche parole la sua convinzione fondamentale, per evitare che ci sia questo difetto: che il cardinale ami, apprezzi qualcosa che ha sentito dire, ma che non è vero, cioè che non ci sia coincidenza tra amore, apprezzamento e verità. E ritroviamo subito questo grande nodo dell'esperienza cisterciense: quasi lo scrupolo che non corrisponda a verità, lo stesso tema che vedevamo descritto prima dallo storico inglese, quello dei monaci che volevano andare a cercare la *ratio* di Dio sulla quale appoggiare con sicurezza la propria vita, la stessa preoccupazione la vediamo in un altro cisterciense, san Bernardo, che teme che il cardinale abbia un'idea sbagliata di lui, un apprezzamento di qualcosa che non esiste.

Amare qualcosa che non esiste è assurdo. E prende spunto da questo, dicendo: "Se non deve capitare tra me e lei, guai se capitasse tra noi e Dio! Dobbiamo amare ciò che è". Questa è la sua sintesi del cristianesimo: amare la verità. Dirà: *"Sono come le due braccia, che ci acconsentono di abbracciare Cristo: amore e verità".* Siccome non siamo ancor in grado di amare con pienezza e di vedere con assoluta certezza, il nostro amore e la nostra capacità di comprendere la verità non sono ancora al loro massimo, Dio ci ha dato due strumenti per incominciare ad amare e a conoscere la verità. Ci ha dato la fede, che è il primo passo verso la conoscenza piena della verità e ci ha dato il desiderio, che è il primo passo verso l'amore in pienezza, cosicché, come interpreta Bernardo, come vedremo nella lettera, ciò che cerca è l'amore della verità che potremmo aver in pienezza solo allora quando vedremo Dio, così come egli è, per il momento abbiamo due braccia, la fede e il desiderio, che ci consentono progressivamente di conoscere ed amare, di abbracciare Cristo. Come vedete, è un altro modo di esprimere quella ricerca della verità che là vedevamo descritta da uno storico, Guglielmo da Malmesbury, discepolo ed ammiratore di Anselmo di Canterbury, perché quel pensiero sulla ragione si trova in Anselmo.

San Bernardo descrive da cisterciense: dice la stessa cosa, ma come vedete subito, con la preoccupazione di mostrare l'equilibrio tra amore e conoscenza. Cerca la pienezza, le due braccia, amore e conoscenza, affetto e intelligenza. Nell'epoca moderna sarà più difficile mantenere l'equilibrio tra la ragione e gli affetti, la ragione e le passioni, qui invece si trova il pieno equilibrio tipicamente medioevale, così caro ai cisterciensi. È come se si dicesse: "Io cerco nell'esperienza cisterciense un rapporto pieno con Dio, conosciuto così come egli è, senza inganno, e amato in pienezza. Per il momento non sono ancora in grado di farlo in questa pienezza, ma posso cominciare a farlo nella fede, che non mi fa ancora vedere le cose come sono, ma mi mette nella direzione giusta, e con il desiderio, che non è ancora la pienezza dell'amore, ma è il primo passo". Questa è l'esperienza cisterciense; si potrebbe moltiplicare per migliaia secondo il numero dei testi che ne parlano, ma è così.

Allo stesso tempo è autenticamente cisterciense e autenticamente cristiana, perché ogni esperienza religiosa o cristiana autentica ha le sue caratteristiche proprie: così questo testo non si può pensare che non sia cisterciense, però è anche così cristiano e questo a mio parere è vero di ogni esperienza cristiana: allo stesso tempo così personale, ma se è autentica, è anche universale. Varrebbe per Mectilde de Bar, per san Benedetto, per Charles de Foucauld, per personaggi così diversi l'uno dall'altro, così inconfondibili, ma così universali. Il rapporto tra personalità e universalità va capito. Il fatto che una prospettiva sia profondamente personale non vuol dire che non sia universale, che non sia comprensibile agli altri, anzi.

"Penso che in me sia stimato o amato non ciò che sono, ma ciò che si ritiene che io sia." Perché sa che il cardinale lo apprezza. *"Allora non sono amato, quando sono amato così; ma non so cosa ci sia in me, a mio favore, che però io non sono. Anzi, a dire la verità, non è che non lo sappia: perché so con assoluta certezza che non c'è nulla. Infatti non è nulla, senza dubbio, ciò che si crede ci sia e invece non c'è. Perciò, quando si ama quello che non c'è, ma che si crede ci sia, non è che siano nulla l'amore o la persona che ama, ma è nulla ciò che è amato. C'è da meravigliarsi, anzi c'è più da dolersi che da meravigliarsi, che ciò che non è nulla possa essere amato".* È quanto dicevamo: "Desidero che sia ben conosciuto ciò che è amato" – e lo applica subito a Dio.

"Da ciò possiamo facilmente comprendere da dove veniamo, dove andiamo, cosa abbiamo perso, cosa abbiamo trovato. Aderendo a Colui che sempre esiste e nella beatitudine, anche noi avremmo potuto esistere sempre e nella beatitudine. Aderendo però, intendo dire, non solo nella conoscenza, ma anche nell'amore." Come nel rapporto con il cardinale, teme che ci sia un apprezzamento, ma non appoggiato sulla verità, teme che talvolta nei confronti di Dio possa esserci una conoscenza, ma che non sboccia nell'amore. *"Infatti"* - riprendendo il primo capitolo della Lettera ai Romani –

*"alcuni tra i figli di Adamo, «**pur avendo conosciuto Dio, non lo glorificarono né gli resero grazie come Dio, ma vaneggiarono nei loro ragionamenti**»* (Rom 1,21). *Perciò, comprensibilmente, «**si è ottenebrato il loro cuore insensato**»* (Rom 1,21)*, poiché, avendo conosciuto la verità e avendola disprezzata, ricevettero giustamente come punizione di non conoscerla più".* Qual è il peccato che Bernardo ricorda qui? Hanno conosciuto la verità, ma non l'hanno amata. È uno dei casi della mancanza di equilibrio tra conoscenza e amore. Il caso del rapporto con il cardinale poteva essere che lo amasse, ma non conoscendolo bene; qui invece i pagani avevano tanti elementi per conoscere Dio, ma non l'hanno amato.

Esperienze insufficienti: i cisterciensi invece cercavano un'esperienza integrale, che comprendesse una buona conoscenza e un buon amore, che in definitiva guidasse alla piena conoscenza e al pieno amore. *"...aderendo alla verità della conoscenza, ma allontanandosene nell'amore, cioè amando al suo posto la vanità, «**l'uomo è divenuto simile alla vanità**»* (Sal 143,4). *E che cosa è più vano che amare la vanità, cosa più iniquo che disprezzare la verità? Cosa, allora, è più giusto che sottrarre la conoscenza stessa a coloro che la disprezzano?"* - A coloro che hanno conosciuto ma non amato, cosa fare nei loro confronti? Il loro castigo sembra essere quello di togliergli anche la conoscenza. Non l'hanno meritata, perché non l'hanno vissuta in pienezza. Vedete qui ancora una volta la ricerca della conoscenza, la ricerca della verità, della *ratio*, diceva Guglielmo di Malmesbury, con quel linguaggio un po' anselmiano.

Allora non si sbaglia se si dice che una delle molle dell'esperienza cisterciense è la ricerca della verità, che, se conosciuta bene, porta ad amare, porta ad una conoscenza cristiana, ad una vita cristiana piena. *"Cosa, dico, è più giusto che non sia in grado di gloriarsi della conoscenza di lui chi, pur avendola avuta, non l'ha glorificato? Perciò la brama della vanità è il disprezzo della verità, e il disprezzo della verità è la causa della nostra cecità".* Vedete quindi come temevano la cecità, temevano il disprezzo della verità e cercavano la verità. *"Da questa cecità deriva, quindi, che, il più delle volte, invece di ciò che è, amiamo o apprezziamo ciò che non è..."* – questo è la paura dei cisterciensi e qui san Bernardo lo dice in una lettera giovanile: teme la cecità, amare ciò che non è - *"...perché «**finché abitiamo in questo corpo, siamo in esilio lontano**»* (2Cor 5,6) *da Colui che è sommo. «**E che cosa è l'uomo**», o Dio, se non «**ciò che hai reso noto a lui?**»* (Sal 143,3). *E così, se la conoscenza di Dio è causa che l'uomo sia qualcosa, la sua ignoranza fa sì che egli non sia nulla".*

La conoscenza è decisiva perché l'uomo è conoscenza di Dio. Se non conosce la verità di Dio, è nulla. Ecco perché cercavano con scrupolo, con impegno, il testo autentico della Bibbia, gli inni ambrosiani, la liturgia ben fondata, un'esperienza cristiana autentica, l'osservanza dell'*auctoritas,* l'aiuto della Regola, l'aiuto degli scritti dei santi padri, la consapevolezza che l'uomo è conoscenza di Dio e se non lo conosce bene, diventa facilmente nulla. Però non siamo ancora in grado di conoscere in pienezza. Così prosegue: *"Colui che «**chiama le cose che non sono al pari di quelle che sono**»* (Rom 4,17)*, avendo in certo modo pietà di quelli ridotti a nulla, poiché non possiamo ancora contemplare direttamente né abbracciare nell'amore quella manna nascosta – della quale l'apostolo dice: «**E la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio**»* (Col 3,3) *– ci concesse intanto di conoscerlo nella fede e di cercarlo col desiderio..."*.

Ecco i termini che dicevo prima. L'uomo è nulla se non conosce la verità, la verità di Dio, ma la verità di Dio non la possiamo ancora comprendere in pienezza, ma Dio per il momento ci concede due elementi per conoscerlo, indicati poi come le due braccia: la fede e il desiderio. *"...cosicché, ricondotti, grazie a queste due esperienze, dal non essere all'essere, cominciamo a divenire «**come una primizia delle sue creature**»* (Gc 1,18)*, per poi passare ad essere finalmente «**allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo**»* (Ef 4,13)*".* Ma questa perfezione accadrà indubbiamente nella visione beatissima, che è qui indicata così: *"...quando la*

giustizia sarà convertita in giudizio, cioè la fede in intelligenza" - cioè la fede che per il momento è la via di accesso alla verità sarà nella visione beatifica intelligenza piena: *"...lo vedremo così come egli è"* (1Gv 3,2). *"...vale a dire la giustizia, che deriva dalla fede, nel giudizio che viene dalla piena conoscenza"* - e l'altro elemento – *"...allo stesso modo, il desiderio che ci accompagna nel pellegrinaggio sarà trasformato nella pienezza dell'amore".*

Ecco la vita cristiana, la vita monastica: si comincia a camminare verso la pienezza della conoscenza e dell'amore, appoggiati alla fede e al desiderio, esercitandosi nella fede e nel desiderio, con l'appoggio dell'*auctoritatis,* della ragione, dell'esercizio nella ricerca della verità. *"Se, infatti, quelli che sono ancora lontani vengono iniziati dalla fede e dal desiderio, quelli che arrivano –* arriveranno – *vengono certamente portati alla perfezione dall'intelligenza e dall'amore.*
*Come la fede conduce alla piena conoscenza, così il desiderio conduce al perfetto amore. E come è detto: «**Se non avrete creduto, non comprenderete**»* (Is 7,9), *così si può dire anche, non senza ragione:"* - e qui s'inventa una citazione - *«**Se non avrete desiderato, non amerete alla perfezione**». L'intelligenza, infatti, è frutto della fede, la perfetta carità lo è del desiderio. Per il momento «**il giusto vive mediante la fede**»* (Rom 1,17)*…"* - il giusto vuol dire il giusto nella vita presente – *"...mentre il beato vive mediante l'intelligenza"* - nella visione beatifica. *"Per il momento il giusto desidera Dio «**come la cerva anela alle fonti delle acque**»* (Sal 41,2)*, mentre il beato beve già, nella gioia, alle fonti del Salvatore, cioè gode nella pienezza della carità* (Ep 18,2).
"Quindi per mezzo di queste che sono, per così dire, due braccia dell'anima, l'intelligenza e l'amore, cioè la conoscenza e l'amore della verità, vengono abbracciate e comprese, con tutti i santi, la lunghezza, la larghezza, la sublimità e la profondità, cioè l'eternità, la carità, la virtù e la sapienza. E tutto ciò è Cristo".

Quindi in questa lettera giovanile san Bernardo spiega in sintesi il proposito della propria vita, il senso della propria teologia, del suo cammino cristiano: andare verso la piena conoscenza e il pieno amore di Dio, esercitandosi per il momento nella fede e nel desiderio, appoggiandosi all'esperienza cisterciense, alla Regola di san Benedetto, alla sacra Scrittura, e conclude: *"Tutto ciò è Cristo",* che sarà abbracciato con l'intelligenza e l'amore. *"Egli è l'eternità, poiché «**questa è la vita eterna: che conoscono te, il vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo**»* (Gv 17,3). *È la carità, poiché è Dio: «**Dio infatti è carità**»* (1Gv 4,16). *È anche la virtù di Dio e la sapienza di Dio. Ma questo quando sarà? Quando «**lo vedremo così come egli è**»* (1Gv 3,2)*, quando lo ameremo così come egli è".* (*Ep* 18,3)

Bernardo sente anche l'esigenza di esplicitare la citazione della Prima Lettera di Giovanni, non solo *"lo vedremo così come egli è"* con la conoscenza e l'intelligenza, ma anche lo ameremo così come egli è, per farci capire la duplicità delle braccia. Questo testo nella prospettiva cisterciense mi pare indichi bene, per quanto sia un testo solo, alcuni dei principi ispiratori della vita monastica cisterciense, che documenteremo la prossima volta con qualche testo più maturo.

Rispondendo ad una domanda sui rapporti tra Cîteaux e Molesmes
A mio parere non ci sono contrapposizioni radicali: appunto, Roberto, andato a fare una nuova esperienza, poi deve tornare indietro a fare la stessa cosa di prima, ma con il compito di guida. Ci sono dei motivi per i quali da Molesmes alcuni monaci vanno a Cîteaux: penso per un'esperienza che personalmente sentissero di più, non in contrapposizione a Molesmes, forse qualcosa non consentiva loro di vivere con tale impegno e autenticità al punto che non solo è tornato Roberto, ma Roberto con la metà dei fondatori, con un discreto scambio. Qualche dissidio ci sarà stato, però non era una separazione radicale, piuttosto, come si usava, la ricerca di un'esperienza personale, autentica e l'esigenza di provare un'esperienza in cui si potessero sentirsi più impegnati in profondità e personalmente. Questa era ed è un'esigenza del cristianesimo: essere impegnato con tutto se stesso.

La differenza tra Cîteaux e Cluny è più marcata: Cluny era un'esperienza già avviata con la sua ampiezza, ridondanza, ricchezza; Cîteaux, un'esperienza agli inizi, un'esperienza di desolazione e povertà. Vorrei precisare questo, però: non penso che san Bernardo abbia scelto Cîteaux perché era più povera, più isolata; l'ha scelta perché gli sembrava più autentica, più vera. Non sopravvaluterei l'elemento della povertà e della desolazione, se privata dall'autenticità. Si può essere ugualmente poveri e desolati e non autentici. Si può anche stare in un ambiente con una lunga tradizione, come Cluny, ma con autenticità. Come ci starà Pietro il Venerabile qualche anno dopo. Non mancavano figure di rilievo a Cluny, anche tra i contemporanei di Bernardo. Bernardo probabilmente avvertiva più facilmente a Cîteaux l'esperienza di un impegno serio di ricerca della verità, segnata anche dai tentativi concreti, per esempio, quello di trovare un testo autentico della Bibbia.

In questa direzione della ricerca dell'autenticità, del timore della falsità, interporrei anche questa fama dell'austerità di cui in parte godevano i cisterciensi agli inizi. Negli stessi scritti fondativi dei cisterciensi si insiste un po' sul timore che si aveva di avvicinarsi a loro, perché era un'impresa seria ed impegnativa e penso che sia una testimonianza autentica, ma mi sforzo a chiedere il perché di questo timore della loro austerità. Non vorrei incentrarlo sempre sullo stesso tema, ma mi pare che lo si possa fare sull'impegno con il quale loro temevano - e l'indicano con un termine caratteristico, la *levitas* - avevano un sacro timore della leggerezza. Nei testi liturgici che riformano nella Bibbia premettono un monito nel quale dicono: "Guai a coloro che per leggerezza modificheranno una parola di quello che noi con tanta fatica abbiamo studiato e raccolto". Questa è la loro austerità, anche un po' di orgoglio e difesa del loro lavoro. Avevano la convinzione della loro ragione. Quindi che gli altri con minor impegno venissero lì.

Risposte ad altre domande sulle consuetudini di Cîteaux
Sulle consuetudini vegetariane, penso che siano legate a quell'epoca. Non è che allora l'uso della carne fosse così diffuso. Confrontandole con l'abitudine dei contadini dell'epoca, direi che loro non sono stati così austeri, soprattutto nella legislazione degli inizi. Durante il primo secolo di vita ci sono stati molti cambiamenti nelle loro consuetudini e statuti, che rivelano un progressivo adattamento alle circostanze e alla condizioni. Non farei pesare la loro ricerca di un'austerità. La loro ricerca è quella di una di un impegno autentico secondo le circostanze dell'epoca, secondo le situazioni che si modificavano durante i primi decenni.

Per esempio: il capitolo annuale. All'inizio erano tre, quattro comunità: l'abate che non veniva al capitolo tutti gli anni era punito severamente. Quando diventano cento monasteri, loro stessi modificano la severità: venga una volta all'anno lui o un suo delegato. Poi cominciano a dire: venga una volta ogni due anni, perché in quell'epoca ci si impiegavano sei mesi a venire a Cîteaux dalla Polonia o dalla Scandinavia e ritornare a casa dopo. Penso che sia uno dei segni di equilibrio e della capacità di introdurre buone idee, buone iniziative anche in scelte concrete, sia per l'austerità, sia

per il cibo, per il modo di trovarsi e di trovare gli aiuti economici necessari. Lo svilupparsi di una serie di statuti, di regole, al mio parere, indica la capacità e la sensibilità di chi sa dove vuole andare e di volta in volta precisa degli obiettivi parziali, che aiutano a camminare.

Sul tema dell'intelligenza, frutto della fede, penso di aver fatto una scoperta in questi testi. Sono stati due i motivi che mi hanno spinto a studiare san Bernardo: l'equilibrio tra l'amore e l'intelligenza, un bell'equilibrio che non ho e che mi piacerebbe avere, e il rapporto tra fede e intelligenza. Quindi mi ha sorpreso rispetto ad alcune considerazioni comuni che si trovano anche nei libri di teologia o di storia della Chiesa e la consapevolezza del ruolo positivo che essi attribuiscono all'intelligenza, alla piena conoscenza, nella consapevolezza naturalmente che non è possibile in pienezza qui, ma che resta uno degli obiettivi fondamentali della nostra vita: conoscere in pienezza e amare in pienezza e le due cose vanno insieme, come le due braccia.

San Bernardo in un altro testo, *De consideratione*, uno degli ultimi, scritto una trentina d'anni dopo questo, distingue anche i tre livelli che aiuta a capire: l'opinione, la fede, l'intelligenza. L'opinione è qualche cosa che non si sa se è vera o no, la fede è ritenere vero qualcosa che ancora non si vede, ma il livello più profondo della conoscenza è l'intelligenza: ritenere per vero perché si vede. Allora non c'è più bisogno di fede: se ce ne fosse, non si tratterebbe di intelligenza. Tale è il valore che Bernardo riconosce all'intelligenza, che in questo itinerario della conoscenza è più grande della fede, cioè, raggiunge l'obiettivo: quello di vedere e toccare con mano, di fare esperienza di ciò che per il momento intuiamo e crediamo per la fede. Egli riprende quindi questa precisa considerazione.

San Bernardo viene spesso citato anche per il suo contrasto con Abelardo: quasi che fossero due contrapposti. Abelardo talvolta nella storiografia recente, dopo l'Illuminismo, viene rappresentato come difensore della ragione e dell'intelligenza e Bernardo, quello della fede e dell'ottusità. Ma se poi si leggono i testi, non è assolutamente così. Tutti e due sono grandi uomini di fede, Abelardo compreso; tutti e due hanno scritto dei testi bellissimi sulla fede. E tutti e due sono anche grandi uomini che valorizzano l'intelligenza. Il motivo per quale non si sono capiti è perché hanno due metodi esattamente opposti, che poi sono tutti e due validi. Ma questa è forse un'acquisizione successiva della teologia. Per san Bernardo, l'itinerario è questo: dall'amore e dalla fede alla ricerca dell'intelligenza: da una tradizione ricevuta, da un'esperienza vissuta, da un amore per la propria comunità, per la Chiesa, ma lo sforzo senz'altro è quello di cercare l'intelligenza, non c'è dubbio. Abelardo, da professore di logica, segue l'itinerario opposto: "Prima di fidarmi di amare, voglio capire". Anch'essa è un'esigenza legittima, come se dicesse: "Per timore che l'affetto condizioni il mio ragionamento, voglio partire eliminando tutte le esperienze, tutto l'affetto, che può condizionare il mio ragionamento. Prima di abbracciare la religione, voglio capire" - e tutto questo appare chiaro in una delle sue ultime opere.

Nel nostro modo di ragionare sono due itinerari convergenti; ci sono stati poi motivi politici ed ecclesiali perché non si sono capiti e poi c'è stata questa contrapposizione. Ma vorrei aiutare a far capire che la contrapposizione non sta nel fatto che uno sia un uomo di fede e l'altro un uomo d'intelligenza, dato che tutti e due erano autenticamente cristiani. Il cristianesimo non può che essere un'esperienza che coinvolge tutto l'uomo, la sua intelligenza, la sua capacità di amare, in un itinerario progressivo e impegnato, nel quale l'appoggio a qualche buona *auctoritas* non sostituisce la nostra ragione, ma l'aiuta. Non dimentichiamo che neanche i primi monaci cisterciensi, pochi in un bosco, hanno dovuto fare delle scelte: questo è un invito a non avere paura di fare fatica sulla strada buona, di accertarsi a capire se la strada è buona, ma anche di aver la costanza di camminare.

ALLE ORIGINI DELLA SPIRITUALITÀ CISTERCIENSE: SAN BERNARDO DI CHIARAVALLE – 2

27 GENNAIO 2003 Don CLAUDIO STERCAL

Accostare un testo, a mio parere, è meglio che ascoltare semplicemente una sintesi. Talvolta, è come descrivere a lungo una persona che non conoscete: se aveste la possibilità di incontrarla direttamente, magari anche per cinque minuti, varrebbe molto di più di tanti discorsi. Può darsi che dopo averla vista per cinque minuti, serva anche qualche precisazione: vedete questo, notate quello…Similmente vale per i grandi autori, anche per i testi della spiritualità cristiana. Penso che nulla sia tanto importante dell'incontro diretto, mediante una buona traduzione. Anche un frammento, è sempre meglio che sentire raccontarne una terza persona. Grazie poi ad una chiave di lettura, voi potete farvi una prima impressione personale diretta. Lo dico per san Bernardo, ma lo dico anche per qualsiasi altro vostro approfondimento: della Bibbia, di un tema, di un grande autore. Abbiate il coraggio di leggerlo direttamente, l'autore che volete studiare. Man mano che leggerete san Paolo, per esempio, sarà utile leggere anche dei commentatori, ma non il contrario! Con umiltà, ma con coraggio, accostate i grandi direttamente!

Oggi accostiamo un secondo testo di Bernardo, forse della sua maturità, certamente bello, certamente maturo di contenuto; dico "forse", perché la collocazione cronologica non è precisa, tra il 1126 e il 1141. A mio parere è più vicino al 1141; Bernardo muore poi nel 1143. È ancora un frammento di un testo, del trattato *De diligendo Deo,* indubbiamente uno dei testi più suggestivi del secolo XII e lo propongo precisamente con questo scopo: di mostrarvi uno dei frutti del monachesimo cisterciense medioevale. Vado più oltre: abbiamo detto la volta scorsa che uno dei motivi ispiratori della riforma cisterciense era la ricerca della verità con le due braccia, la fede e i desiderio, una ricerca integrale che coinvolge tutto l'uomo, la sua fede, che cerca l'intelligenza e il suo desiderio, che cerca la pienezza dell'amore, cosicché sforzandosi di capire e di amare, progressivamente, Bernardo dice, l'uomo può abbracciare Cristo, che è tutto. Naturalmente Bernardo viene ritenuto un po' ottuso, perché è medievale, ma anche perché monaco e poi perché viene sempre presentato come un violento oppositore della ragione, un politicante. Leggendo due testi, ho visto poco di politica; ho visto più lo sforzo dell'intelligenza.

Uno degli esiti possibili di questa ricerca, questo itinerario di vita cristiana, qui viene presentato nella teoria dei quattro gradi dell'amore. Ad un certo punto della propria vita, san Bernardo scrive ad un cardinale della Curia romana, il cardinale Aimerico, originario della Borgogna, la stessa terra di Bernardo: da lui aveva ricevuto un piacere e volendoglielo ricambiare, gli scrive un trattato su uno dei temi più importanti, più utili, anche se più difficili, l'amore: *De diligendo Deo*, come Dio deve essere amato. Sin dall'inizio del trattato, egli propone la sua tesi fondamentale, l'affermazione sintesi: *Causa diligendi Deum Deus est; modus, sine modo diligere.* Il motivo per amare Dio è Dio – non i benefici che ne vengono, perché il vero beneficio che può venirne è Dio stesso, come nei rapporti tra le persone. Guai, se ti amo perché ne traggo un beneficio. Il beneficio che ne possa trarre sei tu e la relazione con te, se no, che amore è? Ed è lo stesso con Dio. *Causa diligendi Deo Deus est. Modus* – che si deve tradurre piuttosto con "misura" – *modus, sine modo diligere.* Amarlo senza misura. Qual è la misura dell'amore? Non averne, tendenzialmente, all'infinito.

Questa è la tesi fondamentale di questo bel trattato che san Bernardo scrive, come frutto maturo della sua esperienza. Era anche possibile allora in quell'epoca che qualcuno credesse nel cristianesimo e come, nel caso di Bernardo, con convinzione volesse offrire, in cambio di un favore ricevuto, una sintesi della vita cristiana, che appare già da questa tesi fondamentale. Il senso della vita cristiana allora, qual è? Amare Dio per se stesso, per quello che egli è; meglio ancora, amare Dio in una relazione personale, nella quale il motivo per amarlo è lui stesso e senza misura.

Nel corso del trattato ci offre questa teoria dei quattro gradi dell'amore, che in qualche modo propone un piccolo itinerario per aiutarci a capire che per tutti, ma veramente per tutti, a ben vedere, è possibile arrivare sin lì. Bernardo propone questa teoria secondo la preoccupazione tipica del mondo cisterciense di mostrare non solo un punto d'arrivo, ma anche un itinerario che vi ci possa condurre. Il punto d'arrivo è amare Dio perché egli è Dio e con tutto me stesso. La teoria dei quattro gradi dell'amore non vuole altro che proporre questi quattro passaggi che aiutano a capire come progressivamente, partendo dal punto più comune e naturale, l'uomo possa raggiungere quel vertice. Così abbiamo anche illustrato un'altra grande preoccupazione monastica e cisterciense, già la preoccupazione della Regola di san Benedetto e di tutta la tradizione monastica: proporre un itinerario. Allora vediamo l'insieme del itinerario. Lo possiamo illustrare con questi quattro facili passaggi.

<u>Il primo grado</u> che l'uomo sperimenta nella propria vita è l'amore carnale, di necessità, nel quale l'uomo ama se stesso per se stesso; potremmo dire, l'istinto di conservazione, l'uomo ama se stesso per difendersi. Ci vuole una bella teoria, per parlare dell'amore di Dio a partire dall'amore carnale. Noi ne avremmo avuto timore, abbiamo un cristianesimo dal quale abbiamo tolto i vertici e la parte più bassa; abbiamo un cristianesimo un po' mediocre. Abbiamo paura di considerare le pulsioni, le sensazioni, i desideri, le passioni, la carne e naturalmente per pudore non puntiamo neanche alle vette dell'unione con Dio: un'*aurea mediocritas.*

Non sono così i grandi testi cristiani, non solo quelli di san Bernardo; basterebbe citare sant'Agostino. Ma un'esperienza autentica si vede anche da quest'aspetto, che non perde nulla. Corregge il male, ma non fa finta che non ci sia. Eppure nel male e nel peccato, non perde mai la consapevolezza del fine, il desiderio dell'assoluto. Altrimenti è mediocre e non solo oggi, ma probabilmente anche ai tempi di san Bernardo e probabilmente sempre; è più comune la mediocrità, che non la grandezza. Per questo vi dico che dobbiamo stare vicino ai grandi, del passato o del presente: è più facile riconoscere i grandi del passato; nel presente solo i maestri li sanno riconoscere. Stiamo vicino ai grandi, perché la mediocrità è molto facile. E se stiamo vicino ai grandi, è più facile che troviamo un pizzico di grandezza anche in noi, perché non sempre siamo mediocri: a volte facciamo finta di esserlo, a volte ci è comodo pensare di esserlo. Accostare i grandi ci dà la consapevolezza della nostra piccolezza, se c'è, ma anche il desiderio della grandezza. E anche questo fa molto bene.

È dei grandi considerare come punto di partenza il più comune, il più piccolo, il più semplice, come appare qui. Il punto di partenza dell'itinerario cristiano dell'amore è l'amore istintivo, naturale (v. allegato): *"La natura, poiché è troppo fragile e debole, è spinta a servire anzitutto se stessa, sotto l'impulso della necessità. È questo l'amore carnale, col quale l'uomo ama anzitutto se stesso per se stesso. Infatti non ha coscienza se non di se stesso, come è stato scritto: «**Prima ciò che è animale, poi ciò che è spirituale**»* (1Cor 15,46). *Non è imposto da un precetto, ma è suscitato dalla natura. Chi in realtà ha odiato la propria carne?"* Fa parte di questo amore carnale, dice in un passaggio dopo, un certo amore sociale, l'amore del prossimo inteso a questo livello dell'amore per coloro che condividono la mia natura, la filantropia, l'attenzione all'altro perché è un uomo.

E prosegue: *"Ma se questo amore, come suole accadere, comincia ad essere troppo smodato e troppo accondiscendente, e, non più contenuto nell'alveo della necessità, sembra straripare ampiamente nei campi della voluttà, subito l'eccesso è trattenuto dal comandamento che si oppone, quando dice: «**Amerai il prossimo tuo come te stesso**»* (Mt 22,39). Segue l'invito a come si può amare a questo primo grado coloro che condividono i beni della natura: *"Non è più giusto e più onesto far partecipe di quei beni non il nemico, ma chi ha la natura in comune con te, cioè il prossimo? E se, seguendo il consiglio del sapiente, ti distacchi dalle voluttà e, secondo la dottrina dell'apostolo, contentandoti di un vitto e di un vestito modesti, non proverai pena a distrarre per un po' la tua coscienza dai desideri carnali che fanno guerra all'anima tua, penso che non proverai pena neppure a spartire con chi ha la natura in comune con te ciò che sottrai al nemico della tua anima".* Questo primo momento dell'amore è l'amore di sé, potremmo dire, di quelli che condividono la nostra natura.

Il secondo grado. San Bernardo vuole mostrare come con una certa continuità si possa passare dal primo grado al secondo. Il secondo è quando l'uomo ama Dio per sé, cioè, non ancora Dio in quanto Dio, ma Dio per i benefici che egli fa all'uomo. Nel primo momento ho amato me stesso con un amore istintivo, carnale, per la difesa della mia vita e san Bernardo dice che con una certa progressione, comprendendo che i benefici di Dio, i suoi doni, possono essere per me utili, comincio ad amare Dio per i benefici che ne posso ricavare, sempre con una prospettiva incentrata su di me, ma capisco che Dio mi è utile. Come mostra Bernardo questa continuità? *"Tuttavia, affinché amare il prossimo diventi un atto di perfetta giustizia, è necessario coinvolgere Dio…Perciò Dio, che ha creato tutti gli altri beni, crea anche l'amore per lui. Agisce così: avendo creato la natura, se ne assume anche la protezione. Perché essa è stata creata in maniera d'aver sempre bisogno, come protettore, di colui che è stato il suo creatore, così che, come non avrebbe potuto essere se non grazie a lui, così non possa sussistere senza di lui".*

Qual è l'intenzione di Bernardo? Vuole mostrare che è iscritta nella natura stessa dell'uomo la possibilità di fare questo secondo passo. Dice che Dio ci ha creati e con questo primo grado dell'amore l'uomo difende se stesso. Ma ci ha creati anche bisognosi d'aiuto, cosicché è facile per noi il passaggio al secondo grado, facendoci sperimentare che Dio ci può aiutare e un po' per volta cominciamo ad amare Dio e sentire il bisogno di lui perché ci può aiutare con i suoi benefici. Lo vedete poi riproposto all'interno della trattazione del secondo grado dell'amore, dove precisa: *"In questo modo accade che l'uomo animale e carnale, che non sapeva amare nessuno all'infuori di se stesso, cominci ad amare Dio, sia pure in considerazione di sé, poiché egli si accorge che in lui, come spesso ha sperimentato, egli può tutto quello che gli giova potere, e senza di lui non può nulla".*

Vedete che l'intenzione esplicita di san Bernardo è quella di dimostrare che il punto di partenza è il più comune, l'amore carnale, e vi è quasi una progressione naturale – non c'è bisogno di un salto – è lo sviluppo della natura dell'uomo, che a un certo punto si accorge perché Dio l'ha creata così bisognosa di lui. E attraverso il bisogno di Dio, l'uomo comincia ad acquisire una certa confidenza in Dio.

Il terzo grado. È molto semplice: a forza di essere aiutati da Dio, l'uomo ha il sospetto che Dio sia buono e quindi comincia ad amarlo perché è buono, non solo per i benefici che ne trae, sperimentando il suo aiuto. Anche se l'uomo ha il cuore di ferro, prima o poi si intenerisce e capisce che Dio agisce così perché è buono e così l'uomo comincia ad amare Dio in sé. E questo non è l'ultimo grado, come talvolta altre teorie sostengono. Il grado più elevato sarà amare sé per Dio; si intuisce già quale sarà la caratteristica di questo quarto grado nella prospettiva tipica della spiritualità cisterciense medievale, cioè che, per san Bernardo, sarebbe troppo poco amare Dio in sé. Vuole sottolineare più esattamente la relazione, amare sé per Dio: cioè pensare a se stessi solo in

relazione alla persona amata, sperimentare la felicità come ciò che fa felice l'altro, la mia presenza. Avere la gioia che per tutti e due, sia per l'uomo che per Dio, ciò che rende felice è la relazione con l'altro, per tutti noi e anche per Dio. Cosa potrebbe far felice Dio in questa prospettiva, se non vedere che l'uomo è reso felice dalla sua presenza?

I cisterciensi in qualche modo cristianizzano l'ideale dell'amore cortese e trovano l'autenticità dell'amore nell'esperienza cristiana; riprendono questa tematica classica, molto diffusa del secolo XII, e ne cercano la verità di questo tema nel cristianesimo. Troviamo qui uno degli esiti di quella ricerca della verità che abbiamo già documentata fin dagli inizi dell'esperienza cisterciense. Questi monaci, isolati in un bosco per quindici anni, che cercavano il senso autentico dei testi della Bibbia e del canto gregoriano e si dedicavano al lavoro e alla vita cristiana, avevano le domande della loro epoca. Che cosa è e come interpretare la vita dell'uomo? E siccome il secolo XII diceva, senza l'amore, l'uomo non può vivere, qual è il vero amore che può riempire la vita dell'uomo? E questi monaci danno la risposta. Il vero amore che può riempire la vita dell'uomo è la relazione personale di amore con Dio; non altro, niente di meno. E questa relazione l'esprimono con questa formula dell'amare se stessi, pensando a se stessi in relazione con Dio.

È la reciprocità che rende felici entrambi. E san Bernardo in un altro passaggio delle sue opere lo dirà: "L'amore è l'unico sentimento reciproco che noi possiamo avere con Dio". Fa qualche esempio: Dio può adirarsi con noi, ma noi lo possiamo con Dio? Abbiamo motivo? Un altro esempio: l'insegnamento: Dio può insegnarti qualcosa, ma noi possiamo insegnare qualcosa a Dio? L'unico sentimento, atteggiamento possibile e reciproco con Dio è l'amore. Dio ci ama infinitamente e noi possiamo amarlo almeno secondo le nostre capacità. Per questo Bernardo pensa di aver trovato in questa reciprocità dell'amore la risposta alla domanda del XII secolo.

Con l'amore cortese si cercava un modo convincente per vivere la vita dell'uomo all'interno del quale si riteneva che l'esperienza dell'amore fosse decisiva; i monaci danno la loro risposta: non è l'amore cortese, ma ciò che dà la risposta all'autentica ricerca di senso della vita dell'uomo è la reciprocità dell'amore di Dio. Per questo dico che questa teoria, che si può descrivere anche in altri termini, è un frutto della ricerca cisterciense, una delle sue espressioni. Questi monaci sono stati capaci di cercare la verità e hanno trovato una risposta convincente per loro stessi e per il loro tempo. Perché avranno avuto successo nel secolo XII? Perché distribuivano il pane bianco? No; perché, al mio parere, avevano trovato una forma di vita che ritengo per il loro tempo geniale, capace di indicare la verità in un modo comprensibile, come fanno i geni.

Cito sempre l'esempio di Newton: quante mele sono cadute al mondo, ma un uomo solo a un certo punto ha detto: "Dietro a questo fatto, c'è una legge", che, una volta spiegata, tutti hanno capito. Non l'ha inventata; è stato il genio che ha capito. A mio parere, i santi sono spesso così: non inventano, ma quello che nessuno capisce, loro lo capiscono e quando lo spiegano, tutti lo capiscono. Le grandi figure dei cisterciensi del secolo XII sono geniali così: attraverso un impegno, una fatica, un esercizio, una lunga e seria ricerca, hanno trovato delle risposte convincenti per loro, che sono stati in grado di comunicare ad altri. Erano in dodici, ma nel giro di quarant'anni sono diventati trecentrocinquantasei monasteri.

Capita sempre nella storia della Chiesa: è capitato anche a Gesù e ai suoi vangeli: con lui erano in tredici, qualcuno ha "scricchiolato", uno l'ha tradito, gli altri sono scappati, ma non è andata a fondo quell'idea, anzi era così buona quella prospettiva della vita cristiana, che ha tratto vantaggio persino dal tradimento e dal rinnegamento. Al punto che Pietro e Paolo, le due colonne, pur avendo abbandonato o perseguitato Gesù, sono diventati poi i responsabili della sua Chiesa. Vuol dire che lì c'era un'idea così buona, che era capace anche di integrare e correggere qualche fatica, qualche

fallimento. Ebbene la storia del cristianesimo ha delle genialità così, anche i cisterciensi del secolo XII ne danno testimonianza.

Ma concludiamo la presentazione degli ultimi due gradi. Vedete il terzo grado, come ho già accennato:
"Ma se sopravviene spesso la tribolazione, che ti costringe a rivolgerti spesso a Dio, e per conseguenza giunge altrettanto spesso da Dio la liberazione, allora, anche se è stato di ferro l'animo e di pietra il cuore dell'uomo tante volte liberato, non ne viene di necessità che essi si addolciscano di fronte alla grazie del liberatore, fino al punto che l'uomo ama Dio non più solo per sé, ma anche per lui?" Guardate le caratteristiche di san Bernardo: vuole mostrare che ne viene di necessità. Cioè, che è quasi uno sviluppo progressivo, l'uomo che amava solo se stesso, poi ha cominciato ad amare Dio per i benefici che ne aveva, quasi di necessità, anche se è di ferro e di pietra il suo cuore; per quanto uno possa essere cattivo e duro, però all'ora della fine forse non gli viene di necessità che, vedendo tanti doni, uno ha il sospetto che anche Dio è buono?

L'intenzione di Bernardo è di mostrare che è un itinerario quasi naturale che conduce l'uomo ad amare Dio in sé. Perciò dall'occasione suscitata dalle frequenti necessità, guardate come interpreta bene che le necessità dell'uomo, la fatica che egli fa e i bisogni che ha fanno parte della pedagogia di Dio. Sarà vero o sarà falso, ognuno di noi potrà essere d'accordo o no, ma, guardate, è una buona teoria che riesce ad integrare anche le fatiche e secondo la quale teoria persino i bisogni dell'uomo sono una via, attraverso la quale l'uomo può sperimentare i benefici di Dio e la sua bontà. Persino i tuoi bisogni sono una via all'unione con Dio.

"…dall'occasione suscitata dalle frequenti necessità, sorge la necessità che Dio sia accostato dall'uomo con frequenti invocazioni, in questa frequentazione sia gustato e attraverso il gusto sia sperimentato quanto è dolce il Signore. Ne consegue che ad amare puramente Dio ci attiri più la dolcezza gustata di quanto non ci solleciti la nostra necessità…La necessità è infatti una specie di linguaggio della carne e proclama con il suo comportamento i benefici che ha conosciuto nell'esperienza". Ci vuole una bella genialità, una buona teoria per dire così, che la necessità è una specie di linguaggio della carne, che ci proclama i benefici che ha conosciuto nell'esperienza. Altro che monaci ottusi, medievali, che guardavano con sospetto la natura e il peccato! È il contrario: avevano una teoria così buona, che erano capaci di capire il senso che nell'esperienza dell'uomo possano aver persino il suo bisogno e la sua necessità. È un linguaggio che orienta l'uomo a Dio.

Poi, descrive questo amore, giusto, casto; ma mi piace sottolineare l'affermazione che fa in questo terzo passaggio a proposito di Cristo: *"Infatti, chi ama così, non ama diversamente da come è stato amato, ama cercando anche lui, a sua volta, non il proprio interesse, ma quello di Gesù Cristo, come Egli non ha ricercato il proprio interesse, ma il nostro, o meglio noi".* Come interpreta l'amore di Cristo? Un amore che ha cercato non il proprio interesse, ma il nostro, ma neppure il nostro, staccato da noi. Ha cercato noi, perché non c'è altro interesse al di fuori della persona, l'interesse è la persona, non c'è una realtà staccata dalla persona. Gesù ha amato così: il nostro interesse è, all'ora della fine, per noi. E così noi reciprocamente, attraverso il linguaggio della carne, attraverso l'esperienza del bisogno e dei benefici di Dio, possiamo giungere ad amare come Gesù, ad amare Dio non per l'interesse o per i benefici, ma perché è lui, in un amore personale.

"…Chi loda il Signore non perché è buono con lui, ma perché è buono in sé, è colui che ama veramente Dio per Dio e non per se stesso". Tuttavia questo non è l'ultimo grado.

<u>Il quarto grado</u> non fa che specificare, precisare questo. Questo amore interpersonale coinvolge tutti e due in una relazione profonda. È l'amore di sé per Dio. *"Proclamerò beato e santo colui al quale sarà stata concessa una simile esperienza in questa vita mortale magari di rado, o anche una volta*

sola…" sono un po' le caratteristiche che talvolta attribuiamo all'esperienza mistica: qualche momento, una prima intuizione, una prima luce, *"…nello spazio di un solo istante. Infatti, perderti, in certo qual modo, come se non esistessi, e non avere più affatto la percezione di te stesso, e svuotarti proprio di te stesso, e quasi annullarti, è la condizione di vita del cielo, non un'esperienza umana"*.

Comincia ad introdurre questa esperienza col pensare se stesso solo in riferimento all'altro. Come vedete dal linguaggio di queste righe, sembra quasi presentato come un perdersi, ma alla fine sarà ancora più chiaro, mentre si rafforzano i verbi che sembrano invitare a perdersi, ad annullarsi: perdere, non sentire, annullare. I verbi rafforzano l'idea dell'annullamento di sé, ma nello stesso tempo, san Bernardo accentua i pronomi personali: *te perdere, te ipsum non sentire, temetipso exsinanire*. In latino, i verbi sono tutti in fila. Cioè, mentre accentua i verbi del perdersi, rafforza il pronome personale, per dire proprio a se stesso: "Hai quasi la sensazione di perderti". Così si realizza questa strana esperienza a cui anche Bernardo accenna come ad una prima intuizione, in cui si ha la sensazione di perdersi nell'altro, ma in realtà ci si ritrova ancora più profondamente. É quello che nella pagina successiva si chiamerà come *"una comunione di volontà"*.

"Perciò è necessario che un giorno noi giungiamo a questa esperienza…" e qui è un po' più esplicito, anche se è un'esperienza limite, amare se stesso in relazione all'altro. Lo si può cominciare ad intuire in questa vita: *"…così che, come Dio ha voluto che tutto fosse per lui, così anche noi vogliamo che né noi stessi né alcun'altra cosa sia stata o sia se non per lui"*. Noi stessi sono per lui, è l'amore sponsale, l'amore reciproco: pensare a se stessi solo in relazione alla persona amata, solo *"…per la sua volontà e non per la nostra voluttà. Quindi, sarà motivo della nostra gioia non tanto che le nostre necessità siano state acquietate o che ci sia toccata in sorte la felicità. Ma vedere che la sua volontà è stata adempiuta in noi e da noi"*. Non basta neanche essere felici da soli. Il piacere di vedere che la volontà è comune, che c'è un reciproco amore, un reciproco piacere del presente, *"…cosa che chiediamo ogni giorno nella preghiera, quando diciamo: «**Sia fatta la tua volontà, come in cielo, così in terra**»* (Mt 6,10).
O amore santo e casto! O sentimento dolce e soave! O volontà pura e schietta, tanto più schietta e pura in quanto ormai non vi è rimasto unito nulla di proprio, tanto più soave e dolce, in quanto tutto ciò che sente è divino!" Non c'è più nulla di proprio; tutto è in comune. Uno ha la sensazione di essersi perso nell'altro, ma in realtà ha trovato se stesso. *"Vivere questa esperienza è essere deificati"*.

Poi fa questi esempi classici, che mostrano con delle immagini e dei simboli come si ha la sensazione di perdersi, ma in realtà si crea una comunione nuova: *"Come una piccola goccia d'acqua, versata in una grande quantità di vino, sembra perdersi completamente, fino ad assumere il sapore e il colore del vino…"* ma diventa una realtà nuova, l'acqua nel vino. Per quanto riguarda il vino, lo fa perdere il valore, ma in Dio non sarà così; sono solo dei simboli. *"…Come un ferro messo nel fuoco e reso incandescente, diviene del tutto simile al fuoco, modificando la propria forma originaria, come l'aria percorsa dalla luce del sole assume la stessa chiarezza della luce, così, allora, sarà necessaria che nei santi ogni sentimento umano, in una certa ineffabile maniera, si fonda e si riversi completamente nella volontà di Dio. Altrimenti, come Dio potrà essere tutto in tutti, se nell'uomo rimarrà qualcosa dell'uomo? Rimarrà gloria e potenza"*.

E poi l'ultimo paragrafo mostra che quest'unione reciproca e profonda con Dio sarà possibile solo quando il corpo non sarà più di peso all'anima, ma il corpo e l'anima coopereranno. Sarà possibile solo quando Dio vorrà, perché l'attività umana non riesce a raggiungerlo, *"…solo quando sarà in un corpo spirituale e immortale, in un corpo integro, tranquillo e piacevole e sottoposto in tutto allo spirito."* Anche questo passaggio è interessante, perché fa vedere che Bernardo non ha una concezione negativa del corpo, ma l'ultimo grado dell'amore, dell'amore reciproco con Dio, sarà

pienamente possibile solo quando l'anima e il corpo si aiuteranno, quindi è necessario anche il corpo nella visione monastica cisterciense, ma in generale nel medioevo cristiano. Nella tradizione cristiana è necessario anche il corpo per la comunione piena con Dio.

Voglio sottolineare solo i motivi fondamentali per i quali questo testo a parere mio è significativo: primo, lo sforzo di proporre un itinerario. Abbiamo detto che i primi monaci cisterciensi avevano ben chiaro il frutto della loro ricerca; il senso della vita dell'uomo è amare Dio con tutto se stesso senza misura ed essi vogliono proporre un itinerario perché tutti possano giungervi, un itinerario che parte dal punto più basso, più umano, e quindi per tutti è possibile partire: si parte dall'amore carnale. Terzo, si deve crescere quasi con uno sviluppo progressivo naturale, senza grossi salti. Quarto, l'obiettivo è giungere ad una comunione personale con Dio. È da immaginare nella linea di un rapporto reciproco e personale di unione con Dio, l'unione delle volontà, nello spirito, l'abbraccio della fede e del desiderio, espresso anche da san Bernardo in tanti modi. Ma tutti i modi vogliono dire che è così che si deve pensare ad un rapporto con Dio e così essi lo cercano.

Quinto, è necessario tutto l'uomo: il suo spirito, ma anche il suo corpo, almeno queste cinque idee le ricaverei da questo testo e dalla loro esperienza – lo ripeto – fatta nel medioevo. Purtroppo, molti ancora considerano quest'epoca un po' scura ed ottusa, ma, invece è un'epoca cristiana, intelligente e fonte di buona ispirazione per noi.

<u>Rispondendo ad una domanda sugli errori possibili in questo itinerario</u>
Una delle necessità fondamentali è conoscere se stessi e Dio. Quindi uno degli errori possibili è non conoscersi, esattamente in questa direzione, aver un punto di partenza non autentico, buono ma non autentico. Invece, dice Bernardo, una delle necessità fondamentali è di conoscere se stessi. Magari per riconoscere il peccato, la lontananza, l'errore, ebbene questa è una buona considerazione per farci capire che abbiamo bisogno di Dio. Una delle minacce di questo errore è la mancanza di conoscenza, anche di sé e del proprio punto di partenza.

Vuol dire anche una mancanza di autenticità; infatti Bernardo lo dice nei *Sermoni* 36, 37, 38, *sul Cantico dei cantici: "Tante scienze sono necessarie, delle lettere, della costruzione delle case, ecc., ma la scienza fondamentale, ve la dico io, è la scienza che ci porta alla salvezza e per la salvezza è necessario conoscere se stesso e Dio".* Anche le lettere sono importanti, anche la costruzione delle case è importante, ma uno può incontrare Dio, anche se non sa costruire una casa. Invece uno che non conosce se stesso fa più fatica trovare Dio. Conoscersi quindi e il versante opposto, l'ignorarsi, formano uno degli ostacoli fondamentali per poter camminare in questo itinerario. E non ci stupisce; nel mondo cisterciense hanno attribuito grande valore alla ricerca della verità e quindi non avere delle buone condizioni e la buona disponibilità a cercare la verità mina in profondità la possibilità di un autentico itinerario cristiano.

Ma ci sono delle altre minacce: per esempio, la disperazione. Il motivo per il quale essi insistono sul fatto che questi itinerari partano dal punto in cui si è veramente, realmente, è perché è sbagliato pensare di essere in una situazione in cui non si può più giungere alle vette dell'unione mistica. Bernardo lo dice nei *Sermoni* 80, 81*, sul Cantico dei cantici*, dove si dispone a parlare dell'unione con Dio: *"Perché parlo dell'unione con Dio e spiego come vi si deve giungere?"*

Il motivo è quello di consentire a coloro che sono nell'abisso più profondo del peccato di non disperare della possibilità di giungere all'unione con Dio. Calca così tanto le tinte della condizione di peccato – vi dedica un paragrafo sulla descrizione dell'uomo nel peccato, la situazione peggiore possibile – al punto che uno che legge solo quel paragrafo pensa che Bernardo abbia una visione molto negativa dell'uomo. Scrive così perché vuole far capire che anche uno che si trova in questa situazione assolutamente disperata non deve disperare – questa è la convinzione e la forza dei

cisterciensi: hanno trovato un itinerario così buono, una meta così affascinante che la vogliono far percorrere a tutti. La disperazione e la mancanza di fiducia formano certamente un altro ostacolo. La mancanza di verità e la mancanza di volontà; la mancanza nell'intelligenza e la mancanza nell'affetto – sono ancora le due braccia. L'uomo ha queste due facoltà, l'intelligenza e l'affetto, se non vuole capire o non vuole esercitare queste facoltà, difficilmente potrà percorrere un itinerario che richiede necessariamente la sua persona. Siccome si tratta di un rapporto personale, la persona ci deve essere.

Allora san Bernardo si preoccupa di mostrare, riflettendo sulla rivelazione, che la persona di Dio c'è e che Dio vuole la salvezza dell'uomo – lo spiegherà dimostrando la rivelazione di Dio, la storia della salvezza, la vita di Gesù, la liturgia, i sacramenti, l'esperienza monastica – per far vedere che la salvezza dell'uomo è veramente la volontà di Dio. Dio vuole che l'uomo sappia questo. Vuole suscitare la disponibilità dell'uomo, la sua intelligenza e la sua volontà. Questa è l'intenzione di fondo degli scritti di san Bernardo e questa è anche la sua esperienza monastica. Non è un'esperienza per chi è già santo, ma per chi in qualunque punto si trova, vuole cercare la comunione personale con Dio. E l'ostacolo peggiore a questa comunione è non "esserci", non saperlo, non volerlo, non esserne consapevole. Perciò c'è un grande sforzo di risvegliare la consapevolezza, la crescita della persona, la scoperta della persona. Proprio perché il cristianesimo è così, la vita dell'uomo è la proposta di questa relazione personale con Dio. È un itinerario della riscoperta della persona, di ciò che è essenziale.

Anche la distrazione per un particolare è un ostacolo: vedete qui il perché della polemica dei cisterciensi sull'eccessiva decorazione nell'arte: non perché non amino l'arte, ma perché hanno il terrore che il particolare distragga dall'essenziale. L'arte medioevale cisterciense è così: la luce, l'essenzialità, la proporzione delle forme, cercata a fatica e formulata. E c'è una teoria dietro: l'essenziale, per paura che il particolare distraesse dalla verità. Proporzioni adeguate, perché vi si trovasse bene, perché le proporzioni adeguate favoriscono il rapporto tra colui che prega e Dio. La luce, perché la luce fa vedere, fa capire; simbolicamente, essa richiama Dio. Proprio in questo brano abbiamo visto come l'aria passata dalla luce è il simbolo dell'unione.

Si capisce che questa idea di Dio crea una sensibilità che forma anche l'architettura. I cisterciensi sono diventati dei buoni architetti perché erano bravi cristiani. O meglio, l'aver trovato un buon equilibrio della propria vita personale, un buon orientamento, un buon modo di interpretare la propria vita aveva creato progressivamente in loro anche una buona sensibilità a prediligere quello spazio, quelle forme, quella luce più adatti a raffigurare il loro equilibrio. C'è un rapporto tra ciò che siamo e l'ambiente in cui viviamo e abbiamo paura di dire che sono diventati dei bravi architetti, perché avevano una buona interpretazione della vita. È qualcosa difficile da capire per quegli architetti che per principio vogliono escludere ogni riferimento alla fede.

Ma non capita così anche nella nostra vita: se uno è interiormente disordinato o ha dei disagi psicologici, non è disordinato anche nella sua stanza? È naturale, perché l'uomo è fatto così. Perciò, non è forse da pensare che se uno ha un buon stile di vita, una buona interpretazione della vita, anche questo si manifesta nella scelta di un buono spazio, un buon ambiente, in una buona decorazione, in una buona lettura, in un buon modo di esprimersi, di lavorare i campi, di trattare le questioni economiche, politiche, in un buon modo di vivere con i fratelli? Se l'uomo è una persona unitaria, è così. Attenzione, però, a non fare il contrario, a pensare che non si possa creare una buona vita, se non vivendo in un bell'ambiente, perché questo è un altro pericolo.

Il primo pericolo è non accettare che c'è un rapporto tra l'interpretazione della vita e le forme della vita; chi non vuole accettare la qualità del cristianesimo nei confronti del medioevo, lo farà sempre. L'altro pericolo che si trova nel cristianesimo è illudersi che si possa educare ad un'autentica vita

cristiana solo facendo riferimento alle forme e pensando che solo in una stanza ordinata si possa ordinare lo spirito – no. Ci serve una stanza ordinata, ma non basta. Non è solo tenendo tutto in ordine e vivendo in un bell'ambiente, che si crea un bello spirito. No, un bell'ambiente ci serve, ma per creare un bello spirito, uno spirito ordinato, una buona interpretazione della vita, è essenziale non solo l'esterno, ma il cuore e la mente - e questo i cisterciensi lo sapevano: sono essenziali quindi l'intelligenza e la volontà.

Conoscere se stesso, conoscere Dio, amare ciò che è vero e ciò che è giusto, crescere nell'intelligenza e nell'amore, anche in un bell'ambiente, ordinato e buono, avrà il suo apporto. Si deve a volte riconoscere che il nostro modo di educare gli altri, anche nel cristianesimo, frettolosamente, pecca nel pensare di poter dare affidamento alle sole forme. No, non è sufficiente; sono dei mezzi utili, ma bisogna cercare la pedagogia per entrare più in profondità, anche per educare alla preghiera: non basta certamente ripetere delle buone formule; saranno utili, ma ci vogliono la mente e il cuore. Allora la persona, in un bell'ambiente, con delle buone parole, con delle buone forme, ha più probabilità di crescere in un rapporto personale e profondo con Dio. È per questo che i cisterciensi temono la leggerezza e la superficialità; riguardo a queste mancanze sono severi.

Secondo **Guglielmo di Malmesbury**, Stefano avrebbe svolto così la propria riflessione: «E' secondo ragione (*ratione*) che il supremo creatore ha fatto ogni cosa, è secondo ragione *(ratione)* che egli guida ogni cosa; secondo ragione *(ratione)* viene fatta ruotare la volta celeste, secondo quella stessa ragione *(ratione ipsa*) vengono fatti girare anche gli astri chiamati "erranti", secondo ragione (*ratione*) vengono mossi gli elementi; secondo ragione e con equilibrio *(ratione et aequilibritate)* deve vivere la nostra natura (*nostra natura*)». La *ratio* è, quindi, il principio in base al quale il mondo è stato creato e ora viene guidato, ed è per questo che la *ratio* è anche il principio che deve guidare la natura. «Ma poiché, a causa della pigrizia, [la natura] si è spesso allontanata dalla ragione (*a ratione),* sono state proposte, in passato, molte leggi. Recentemente, per mezzo del beato Benedetto, è apparsa una regola, ispirata da Dio, per ricondurre il flusso della natura alla ragione (*fluxum naturae ad rationem*)». È questo, per Stefano, il senso della legge e anche della RB: ricondurre la natura alla *ratio*. Non sempre, però, è facile riconoscere e comprendere la *ratio*. Per questo è utile il ricorso alle *auctoritates*. Il senso dell'*auctoritas* non è quello di sostituirsi alla *ratio* o di mortificarla, ma di renderne più facile e sicuro il riconoscimento. In Dio, addirittura, *ratio e auctoritas* coincidono e di questa qualità partecipano anche gli scritti "da lui ispirati": « E anche se [in questa regola] ci sono aspetti dei quali non sono in grado di comprendere sino in fondo la ragione *(rationem),* penso di dovermi fidare della sua autorità (*auctoritati*).

Infatti, negli scritti ispirati da Dio, la ragione (*ratio*) e l'autorità (*auctoritas*), anche se sembrano in disaccordo, sono un'uníca e medesima realtà: proprio poiché Dio non ha creato né rinnovato nulla senza ragione *(sine ratione)».* Tali sono anche gli scritti dei "santi padri": «Come potrei credere che i santi padri, seguaci di Dio, abbiano deciso qualcosa contro la ragione (*praeter rationem),* come se dovessimo prestare fede solo in base all'autorità (*soli auctoritati*)?». Ne consegue, come principio di metodo, che hanno maggiore garanzia di autenticità le riflessioni e le scelte fondate sulla *ratio* e sull'*auctoritas*. Anche se, osserva Stefano, si deve tenere conto che la *ratio* dell'uomo da sola, senza il riferimento alla *ratio* e all'*auctoritas* di Dio, è più debole: «Così, di ciò che proponete, mostrate la ragione o l'autorità (*aut rationem aut auctoritatem*). Anche se non si deve credere troppo a ciò che può essere sostenuto con la ragione umana *(humanae rationis*), poiché può essere indebolito da argomenti [contrari] dello stesso valore». L'invito di Stefano è, quindi, ad appoggiare anche la scelta delle consuetudini del monastero di Molesmes alla RB, poiché essa, come gli scritti dei "santi padri", è fondata sulla *ratio* e sull'*auctoritas*: «Perciò, mostrate esempi tratti dalla regola, la quale, in quanto ispirata dallo "spirito di tutti í giusti"[5], è fondata sulla ragione e sull'autorità *(ratione et auctoritate);* ma se non ci riuscite, invano dichiarate di avere scelto colui del quale non vi curate di seguire l'insegnatnento» ("*De gestis regum anglorum"*).

S. Bernardo – Epistola 18

Penso che in me sia stimato o amato non ciò che sono, ma ciò che si ritiene che io sia. Allora non sono amato, quando sono amato così; ma non so cosa ci sia in me, a mio favore, che però io non sono. Anzi, a dire la verità, non è che non lo sappia: perché so con assoluta certezza che non c'è nulla. Infatti non è nulla, senza dubbio, ciò che si crede ci sia e invece non c'è. Perciò, quando si ama quello che non c'è, ma che si crede ci sia, non è che siano nulla l'amore o la persona che ama, ma è nulla ciò che è amato. C'è da meravigliarsi, anzi c'è più da dolersi che da meravigliarsi, che ciò che non è nulla possa essere amato.
Da ciò possiamo facilmente comprendere da dove veniamo, dove andiamo, cosa abbiamo perso, cosa abbiamo trovato. Aderendo a Colui che sempre esiste e nella beatitudine, anche noi avremmo potuto esistere sempre e nella beatitudine. Aderendo però, intendo dire, non solo nella conoscenza, ma anche nell'amore. Infatti, alcuni tra i figli di Adamo, «pur avendo conosciuto Dio, non lo glori-

[5] *Dialogorum Gregorii Papae libri quatuor de miraculis patrum italicorum,* l. II,8,8, in GRÉGOIR LE GRAND, *Dialogues, vol.* II, edd. A. de Vogüé-P. Antin, (Sources Chrétiennes 260) Du Cerf, Paris 1979, p. 166.

ficarono né gli resero grazie come Dio, ma vaneggiarono nei loro ragionamenti» (Rom 1,21).Perciò, comprensibilmente, «si è ottenebrato il loro cuore insensato» (Rom *1,21),* poiché, avendo conosciuto la verità e avendola disprezzata, ricevettero giustamente come punizione di non conoscerla più.

Ahimè, aderendo alla verità nella conoscenza, ma allontanandosene nell'amore, cioè amando al suo posto la vanità, «l'uomo è divenuto simile alla vanità» (Sal *143,4).* E cosa è più vano che amare la vanità, cosa più iniquo che disprezzare la verità? Cosa, allora, è più giusto che sottrarre la conoscenza stessa a coloro che la disprezzano? Cosa, dico, è più giusto che non sia in grado di gloriarsi della conoscenza di Lui chi, pur avendola avuta, non l'ha glorificato? Perciò la brama della vanità è il disprezzo della verità, e il disprezzo della verità è la causa della nostra cecità. «E poiché non hanno apprezzato - dice l'apostolo - la conoscenza di Dio, Dio li ha abbandonati in balìa d'una intelligenza depravata» (Rom *1,28) (Ep 18,1).*

L'uomo è conoscenza di Dio

La lettera prosegue affermando quanto è importante la conoscenza di Dio: è grazie ad essa che l'uomo è «qualcosa». Per questo Dio consente all'uomo di conoscerlo nella fede e di amarlo nel desiderio. Questa duplice, ma unitaria esperienza, aiuta a crescere sino alla pienezza dell'intelligenza e alla perfezione dell'amore.

Di grande interesse la riflessione di Bernardo. AI di là di quanto talvolta la storiografia nei secoli successivi ha riconosciuto, egli interpreta con equilibrio l'esperienza dell'uomo: è un'esperienza di intelligenza e di amore.

Sorprende anche la valorizzazione dell'intelligenza: essa sarà il compimento della fede. Importante il ruolo riconosciuto al desiderio: integra la fede e prepara la pienezza dell'amore. Da apprezzare anche la continuità e il progresso tra l'esperienza presente e il suo compimento nella gloria.

Da questa cecità deriva, quindi, che, il più delle volte, invece di ciò che è, amiamo o apprezziamo ciò che non è, perché «finché abitiamo in questo corpo, siamo in esilio lontano» *(2* Cor 5,6) da Colui che è sommo. «E che cosa è l'uomo», o Dio, se non «ciò che hai reso noto a lui?» (Sal *143,3).* E così, se la conoscenza di Dio è causa che l'uomo sia qualcosa, la sua ignoranza fa sì che egli non sia nulla. Ma Colui che «chiama le cose che non sono al pari di quelle che sono» (Rom *4,17),* avendo in certo modo pietà di quelli ridotti a nulla, poiché non possiamo ancora contemplare direttamente né abbracciare nell'amore quella manna nascosta - della quale l'apostolo dice: «E la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio» (Col *3,3) -,* ci concesse intanto di conoscerlo nella fede e di cercarlo col desiderio, cosicché, ricondotti, grazie a queste due esperienze, dal non essere all'essere, cominciamo a divenire «come una primizia delle sue creature» (Gc 1,18), per poi passare ad essere finalmente «allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo» (Ef *4,13).* E ciò accadrà, indubbiamente, quando la giustizia sarà convertita in giudizio, cioè la fede in intelligenza, vale a dire la giustizia, che deriva dalla fede, nel giudizio che viene dalla piena conoscenza e, allo stesso modo, il desiderio che ci accompagna nel pellegrinaggio sarà trasformato nella pienezza dell'amore. Se, infatti, quelli che sono ancora lontani vengono iniziati dalla fede e dal desiderio, quelli che arrivano vengono certamente portati alla perfezione dall'intelligenza e dall'amore.

Come la fede conduce alla piena conoscenza, così il desiderio conduce al perfetto amore. E come è detto: «Se non avrete creduto, non comprenderete» (Is 7,9), così si può dire anche, non senza ragione: «Se non avrete desiderato, non amerete alla perfezione». L'intelligenza, infatti, è frutto della fede, la perfetta carità lo è del desiderio. Per il momento «il giusto vive mediante la fede» (Rom *1,17),* mentre il beato vive mediante l'intelligenza. Per il momento il giusto desidera Dio «come la cerva anela alle fonti delle acque» (Sal *41,2),* mentre il beato beve già, nella gioia, alle fonti del Salvatore, cioè gode nella pienezza della carità *(Ep 18,2).*

Quindi, per mezzo di queste che sono, per così dire, le due braccia dell'anima, l'intelligenza e l'amore, cioè la conoscenza e l'amore della verità, vengono abbracciate e comprese, con tutti i santi, la lunghezza, la larghezza, la sublimità e la profondità, cioè l'eternità, la carità, la virtù e la sapienza. E tutto ciò è Cristo. Egli è l'eternità, poiché «questa è la vita eterna: che conoscano te, il vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo» (Gv *17,3).* È la carità, poiché è Dio: «Dio infatti è carità» (1 Gv 4,16). È anche la virtù di Dio e la sapienza di Dio. Ma questo quando sarà? Quando «lo vedremo così come egli è» (1 Gv 3,2), quando lo ameremo così come egli è *(Ep 18,3).*

Il primo grado dell'amore:
quando l'uomo si ama per se stesso

Dopo avere parlato, nella prima parte del trattato, dei motivi per amare Dio e della misura e della ricompensa di quell'amore (cfr. Dil I,1-VIIl,23), Bernardo presenta, in quattro gradi, l'itinerario della vita cristiana. Il primo di questi gradi è l'amore naturale. II livello più comune e fondamentale, perché appartiene alla natura dell'uomo.

La natura, poiché è troppo fragile e debole, è spinta a servire anzitutto se stessa, sotto l'impulso della necessità. È questo l'amore carnale, col quale l'uomo ama anzitutto se stesso per se stesso. Infatti non ha coscienza se non di se stesso, come è stato scritto: «Prima ciò che è animale, poi ciò che è spirituale» (1 Cor 15,46). Non è imposto da un precetto, ma è suscitato dalla natura. Chi in realtà ha mai odiato la propria carne? Ma se questo amore, come suole accadere, comincia ad essere troppo smodato e troppo accondiscendente, e, non più contenuto nell'alveo della necessità, sembra straripare ampiamente nei campi della voluttà, subito l'eccesso è trattenuto dal comandamento che si oppone, quando dice: «Amerai il prossimo tuo come te stesso» (Mt 22,39) (Dil VIII,23).

L'invito dei vangelo all'amore del prossimo tempera la tendenza egoistica dell'amore naturale. Fa crescere la giustizia: secondo la «legge della vita» suscita l'attenzione a coloro che condividono la stessa natura.

Ti viene imposto, o uomo, il freno della temperanza, secondo la legge e la disciplina della vita, perché tu non t'incammini appresso alle tue cupidigie fino a perderti, perché non metta i beni della natura a servizio del nemico dell'anima, cioè della libidine. Non è più giusto e più onesto far partecipe di quei beni non il nemico, ma chi ha la natura in comune con te, cioè il prossimo? E se, seguendo il consiglio del sapiente, ti distacchi dalle voluttà e, secondo la dottrina dell'apostolo, contentandoti di un vitto e di un vestito modesti, non proverai pena a distrarre per un po' la tua coscienza dai desideri carnali che fanno guerra all'anima tua, penso che non proverai pena neppure a spartire con chi ha la natura in comune con te ciò che sottrai al nemico della tua anima. Allora, il tuo amore sarà temperante e giusto, se ciò che è sottratto ai piaceri personali non sarà negato alle necessità del fratello. Così l'amore carnale, essendo esteso alla comunità, si trasforma in sociale. [...] È un atto di giustizia non tralasciare di dividere i doni di natura con chi ha la natura in comune con te (Dil VIII,23-24).

Ma perché questa esperienza «naturale» possa essere vissuta in pienezza è necessario almeno un primo riferimento a Dio. Riferimento favorito, con intelligente «pedagogia», da Dio stesso, il quale non solo crea l'uomo, ma fa nascere in lui il desiderio di amarLo.

Tuttavia, affinché amare il prossimo diventi un atto di perfetta giustizia, è necessario coinvolgere Dio. Infatti, come può amare puramente il prossimo, chi non ama in Dio? E non può amare in Dio, chi non ama Dio. Occorre quindi che prima sia amato Dio, perché si possa amare in Dio anche il prossimo. Perciò Dio, che ha creato tutti gli altri beni, crea anche l'amore per lui. Agisce così: avendo creato la natura, se ne assume anche la protezione. Perché essa è stata creata in maniera d'aver sempre bisogno, come protettore, di colui che è stato il suo creatore, così che, come non avrebbe potuto essere se non grazie a lui, così non possa sussistere senza di lui. E perché la creatura, a proposito di sé, non ignori ciò e, allo stesso modo, non si attribuisca con superbia - Dio non voglia - i benefici del creatore, lo stesso creatore, con un progetto profondo e salutare, vuole che l'uomo sia messo alla prova dalle tribolazioni, così che, quando l'uomo si abbatterà e Dio gli verrà in soccorso, l'uomo, vedendo che è stato Dio a

liberarlo, lo onori come si conviene. Questo infatti egli dice: «Invocami nel giorno della sventura: ti salverò e tu mi darai gloria» (Sai 49,15) (Dil VII1,25).

Il secondo grado dell'amore:
quando l'uomo ama Dio per sé

E si giunge, così, quasi con uno sviluppo naturale, al secondo grado dell'amore, quello nel quale l'uomo comincia ad amare Dio per i benefici che Egli, nel suo amore provvidente, gli dona. Riconoscere questo amore è, per l'uomo, segno della sua prudenza.

In questo modo accade che l'uomo animale e carnale, che non sapeva amare nessuno all'infuori di se stesso, cominci ad amare anche Dio, sia pure in considerazione di sé, poiché si accorge che in lui, come spesso ha sperimentato, egli può tutto quello che gli giova potere, e senza di lui non può nulla. L'uomo perciò arriva già ad amare Dio, ma ancora per sé, non ancora per Lui. Ma v'è già una certa prudenza nel saper distinguere quello che puoi fare da te da quello che puoi fare solo con l'aiuto di Dio, e che cosa significhi mantenersi ostile a colui che, nel tuo interesse, ti conserva illeso (Dil VIII,25-IX,26).

II terzo grado dell'amore:
quando l'uomo ama Dio per lui

Siamo ormai al terzo grado dell'amore di Dio. Quasi per logica conseguenza, l'uomo comincia ad amare Dio per la Sua dolcezza, che egli ha più volte sperimentato nei momenti di bisogno.

Ma se sopravviene spesso la tribolazione, che ti costringe a rivolgerti spesso a Dio, e per conseguenza giunge altrettanto spesso da Dio la liberazione, allora, anche se è stato di ferro l'animo e di pietra il cuore dell'uomo tante volte liberato, non ne viene di necessità che essi si addolciscano di fronte alla grazia del liberatore, fino al punto che l'uomo ama Dio non più solo per sé, ma anche per lui? Perciò, dall'occasione suscitata dalle frequenti necessità, sorge la necessità che Dio sia accostato dall'uomo con frequenti invocazioni, in questa frequentazione sia gustato e attraverso il gusto sia sperimentato quanto è dolce il Signore. Ne consegue che ad amare puramente Dio ci attiri più la dolcezza gustata di quanto non ci solleciti la nostra necessità, secondo l'esempio dei samaritani, i quali alla donna che annunziava la presenza del Signore risposero: «Non è più per la tua parola che noi crediamo; noi stessi lo abbiamo ascoltato e sappiamo che questi è veramente il salvatore del mondo» (Gv 4,42); così anche noi, seguendo il loro esempio, finiamo per rivolgerci alla nostra carne dicendo: «Non amiamo più Dio per le tue necessità, ma perché abbiamo gustato e sappiamo quanto è dolce il Signore». La necessità è infatti una specie di linguaggio della carne e proclama con il suo comportarnento i benefici che ha conosciuto nell'esperienza. A colui che avrà vissuto questa esperienza, non sarà difficile osservare il comandamento dell'amore del prossimo. Infatti egli ama Dio secondo verità e per questo ama anche ciò che appartiene a Dio. Ama in maniera casta e perciò non gli pesa obbedire a un casto comandamento, rendendo, come è stato scritto (cfr. 1 Pt 1,22), più casto il proprio cuore nell'obbedienza della carità. Ama secondo giustizia e perciò accoglie volentieri un comandamento giusto. Quest'amore è ben gradito perché è gratuito. È casto, perché non è profuso a parole o con la lingua, ma con le opere e nella verità. È giusto, poiché come lo si riceve, così lo si rende. Infatti, chi ama così, non ama diversamente da come è stato amato, ama cercando anche lui, a sua volta, non il proprio interesse, ma quello di Gesù Cristo, come Egli non ha ricercato il proprio interesse, ma il nostro, o meglio noi. Ama così colui che dice: «Lodate il Signore, perché è buono» (Sal 117,1). Chi loda il Signore non perché è buono con lui, ma perché è buono in sé, è

colui che ama veramente Dio per Dio e non per se stesso. Non ama così colui del quale si dice: «Ti loderà quando gli avrai fatto del bene» (Sal 48,19). Questo è il terzo grado d'arnore, con cui finalmente Dio è amato per se stesso (llil IX,26).

Il quarto grado dell'amore:
quando l'uomo ama sé per Dio

Bernardo giunge, così, all'ultimo è più elevato grado dell'amore, quello nel quale l'amore tra Dio e l'uomo realizza un'unione personale e totale, una comunione di volontà. Un'esperienza che Bernardo non esita a definire «deificazione». Esperienza che in questa vita si può raggiungere solo raramente e per pochi istanti.

Felice colui che ha meritato di giungere fino al quarto grado, al punto cioè in cui l'uomo non ama più se stesso se non per Dio. «La tua giustizia, o Dio, è come i monti di Dio» (Sal 35,7). Questo amore è un monte, un eccelso monte di Dio. E in verità «un monte grasso, un monte fertile» (Sal 67,16). «Chi salirà il monte del Signore?» (Sal 23,3). «Chi mi darà ali come di colomba, per volare e trovare riposo?» (Sal 54,7). Questo luogo si trova nella pace, questa dimora si trova in Sion. «Ahimé, la mia residenza in un paese straniero si prolunga!» (Sal 119,5). Quando la carne e il sangue, il vaso di fango, la dimora terrena potranno accogliere questo dono? Quando si potrà fare questa esperienza, cosicché l'animo, inebriato d'amore divino, dimentico di sé, divenuto a se stesso quasi come un vaso gettato nei rifiuti, si slanci tutto verso Dio e, aderendo a Dio, diventi un solo spirito con lui e dica: «Sono venuti meno la mia carne e il mio cuore; Dio è la roccia del mio cuore, Dio è la mia sorte per sempre» (Sal 72,26)?

Proclamerò beato e santo colui al quale sarà stata concessa una simile esperienza in questa vita mortale magari di rado, o anche una volta sola, e ciò addirittura di sfuggita, nello spazio appena di un solo istante. Infatti, perderti, in certo qual modo, come se non esistessi, e non avere più affatto la percezione di te stesso, e svuotarti proprio di te stesso, e quasi annullarti, è la condizione di vita del cielo, non un'esperienza umana. E se tuttavia a qualcuno dei mortali è concessa questa esperienza, magari di sfuggita, come ho detto, e per un istante, subito il secolo malvagio gli muove invidia, la malizia del giorno lo turba, il corpo destinato alla morte gli pesa, le necessità della carne lo stimolano, la debolezza della corruzione non lo sorregge e, in modo ancora più violento, la carità fraterna lo richiama. Ahi! È costretto a tornare in sé, a ricadere entro i propri limiti, a esclamare dolorosamente: «Signore, io sono oppresso; rispondi tu per me» (Is 38,14), e ancora: «Sono un uomo infelice, chi mi libererà da questo corpo di morte?» (Rom 7,24). Poiché, però, la Scrittura dice che Dio ha fatto tutto per sé, ci sarà certamente un momento in cui la creatura si conformerà e sarà in armonia col suo Creatore. Perciò è necessario che un giorno noi giungiamo a questa esperienza, così che, come Dio ha voluto che tutto fosse per lui, così anche noi vogliamo che né noi stessi né alcun'altra cosa sia stata o sia se non per lui, cioè solo per la sua volontà e non per la nostra voluttà. Quindi, sarà motivo della nostra gioia non tanto che le nostre necessità siano state acquietate o che ci sia toccata in sorte la felicità, ma vedere che la sua volontà è stata adempiuta in noi e da noi, cosa che chiediamo ogni giorno nella preghiera, quando diciamo: «Sia fatta la tua volontà, come in cielo, così in terra» (Mt 6,10).

O amore santo e casto! O sentimento dolce e soave! O volontà pura e schietta, tanto più schietta e pura in quanto ormai non vi è rimasto unito nulla di proprio, tanto più soave e dolce, in quanto tutto ciò che sente è divino! Vivere questa esperienza è essere deificati (Dil X,27-28).

Per aiutare a comprendere questa esperienza, Bernardo utilizza alcune immagini note alla letteratura cristiana antica. Esprime, così, la comunione profonda e personale tra Dio e l'uomo, una comunione nella quale i due, lungi dall'essere «annullati», formano una realtà nuova.

Come una piccola goccia d'acqua, versata in una grande quantità di vino, sembra perdersi completamente, fino ad assumere il sapore e il colore del vino, come un ferro, messo nel fuoco e reso incandescente, diviene del tutto simile al fuoco, modificando la propria forma originaria, come l'aria percorsa dalla luce del sole assume la stessa chiarezza della luce, così che non solo sembra illuminata ma sembra la luce stessa, così, allora, sarà necessario che nei santi ogni sentimento umano, in una certa ineffabile maniera, si fonda e si riversi completamente nella volontà di Dio. Altrimenti, come Dio potrà essere tutto in tutti, se nell'uomo rimarrà qualcosa dell'uomo? Rimarrà certo la sostanza, ma in un'altra forma, gloria e potenza (Dil X,28).

Quando ciò potrà accadere? Quando l'uomo troverà nella piena comunione con Dio il compimento della propria vita? Bernardo lo precisa: solo dopo la risurrezione.

Quando ciò accadrà? Chi lo vedrà? Chi lo raggiungerà? «Quando verrò e vedrò il volto di Dio?» (Sai 41,3). Signore mio Dio, «il mio cuore ti ha detto: il mio volto ti ha cercato; cercherò il tuo volto, Signore» (Sal 26,8). Credi che vedrò il tuo santo tempio? Credo che il comandamento: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza» (Mc 12,30) non potrà essere completamente adempiuto finché il cuore non cesserà d'esser costretto a pensare al corpo, e finché l'anima non cesserà d'infondere in esso vita e sensibilità per conservarlo nel suo stato, e finché la forza, liberata dai suoi fastidi, non potrà irrobustirsi nella potenza di Dio. Infatti, è impossibile che tutte insieme possano raccogliersi totalmente in Dio e fissare il volto divino, finché saranno costrette a prestare servizio, con attenzione e impegno, al corpo fragile e tribolato. L'anima potrà sperare di raggiungere il quarto grado dell'amore - o meglio d'essere raggiunta in esso, poiché è la potenza di Dio che lo concede a chi vuole, non l'attività umana che riesce a raggiungerlo - solo quando sarà in un corpo spirituale e immortale, in un corpo integro, tranquillo e piacevole e sottoposto in tutto allo spirito (Dil X,28-29).

da: S. GERTRUDE DI HELFTA [1256-1302 (1301)] – *Revelationes* (*Insinuationes/Legatus divinae pietatis*), Libro II.

CAPITOLO II.

La luce del cuore

Ave, o mia salvezza, o luce dell'anima mia! Ti rendano grazie i cieli, la terra e gli abissi e tutto ciò che in essi si contiene, per la grazia inusitata con cui mi inducesti a considerare l'interno del mio cuore. Non me n'ero curata fino allora più di quanto mi curassi per così dire di scrutare l'interno dei piedi. Da quel momento vi scoprii molte cose che offendevano la tua somma purità e molti moti disordinati ed incomposti che impedivano di stabilire in me la tua dimora. E tuttavia né questi desideri, né questi moti, né tutta la mia miseria ti hanno respinto, o mio Gesù diletto, che anzi spesso in quei giorni, quando accedevo alla vivifica mensa del tuo Corpo e del tuo Sangue, tu mi degnavi della tua presenza visibile, benché ti vedessi soltanto come si vedono le cose nella prima incerta luce dell'alba. Tu sollecitavi con questa tua misericordiosa degnazione l'anima mia ad unirsi più intimamente a te, a contemplarti con occhi più puri, a godere di te con libertà più grande.

E poiché mi disponevo con ogni sforzo a conseguire questa grazia per la festa dell'Annunciazione di Maria - giorno in cui degnasti di sposare la nostra umana natura nel di lei seno purissimo – *tu che prima di essere invocato rispondi: Eccomi*[1], volesti fin dalla vigilia, prevenirmi con le *benedizioni della tua dolcezza* durante il Capitolo che, a ragione della domenica, si teneva in quel giorno dopo Mattutino. Io non saprei ridire in qual modo tu, o Sole sorgente che spandi dall'alto la tua luce, visitasti nelle viscere della tua misericardia e della tua dolcezza l'anima mia. Concedimi pertanto, o datore di ogni bene, concedimi di immolare sull'altare del mio cuore un'ostia di esultazione, onde ottenga a me e a tutti i tuoi eletti di sperimentare sovente quella dolce unione e quell'unitiva dolcezza che mai prima d'allora mi era stato dato di conoscere. Io so qual fosse la mia vita prima di quel giorno e so che cosa sia stata dopo: confesso dunque in tutta verità che ciò avvenne per un dono del tutto gratuito elargito a chi lo aveva tanto demeritato.

Da quel giorno la dolce intimità del tuo amore ti rivelò a me con luce più chiara di quanto non avrebbe potuto farlo la severità dei tuoi castighi.

Non ricordo tuttavia di aver goduto di tale grazia fuori dei giorni in cui mi invitavi alle delizie della tua mensa regale. Se poi questo avvenisse per provvida disposizione della tua Sapienza o per negligenza mia, non posso discernere con chiarezza.

CAPITOLO III.

La bellezza della dimora del Signore nell'anima

Così ti comportavi con me, così sollecitavi l'anima mia.

Un giorno, fra Pasqua e l'Ascensione, ero andata poco avanti l'ora di Prima nell'orto e, seduta presso il vivaio dei pesci, contemplavo la bellezza di quell'angolo nascosto che mi piaceva per la limpidezza dell'acqua corrente, per il verde degli alberi che vi crescevano attorno, per gli uccelli e specialmente per le colombe che

[1] Cfr. Isaia 58,9.

svolazzavano in libertà, e sopratutto per la gran pace che vi si godeva. Cominciai a domandarmi che cosa avrebbe potuto completare l'incanto di quel luogo che pur mi pareva perfetto e trovai che vi mancava soltanto l'intimità di un amico affettuoso, cordiale, socievole che rallegrasse la mia solitudine.

Allora Tu, o mio Dio, fonte di indicibili delizie, Tu che, come penso avevi diretto l'inizio di questa mia meditazione, ne attirasti verso di te anche la fine. Mi ispirasti infatti che, se io avessi per mezzo di una continua riconoscenza fatto risalire verso di te il fiume delle tue grazie, e se, crescendo nell'amore della virtù io mi fossi rivestita come un albero vigoroso dei fiori delle buone opere, se ancora, disprezzando le cose terrene, avessi preso il volo come colomba verso quelle celesti per aderire a Te con tutta la mente, fatta estranea nei sensi al tumulto delle cose esteriori, oh, davvero il mio cuore sarebbe diventato allora per Te una splendida e gradita dimora!

Vi ripensai durante tutta la giornata, e la sera, essendomi inginocchiata per pregare, prima di dormire mi venne in mente all'improvviso quel versetto del Vangelo: « *Si quis diligit me sermonem meum servavit et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus:* Se qualcuno mi ama osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e verremo a lui e faremo dimora presso di lui » (Giov. XIV, 23). In quello stesso momento sentii che tu eri realmente venuto nel mio cuore, nel mio cuore di fango! Oh potessi io, non una, ma mille volte, far passare sul mio capo tutta l'acqua del mare cambiata in sangue per purificare la sentina vilissima dell'anima mia che tu, Maestà incomparabile, hai degnato eleggere a tua dimora! Oh potessi, e fosse pur subito, strapparmi il cuore dal petto per gettarlo a brani su dei carboni ardenti, sì che, purificato da ogni scoria, diventasse per te, non dico una degna, ma una non troppo indegna dimora!

Da quel momento tu ti sei mostrato a me, o mio Dio, con un volto ora più dolce, ora più severo, secondo la maggiore o minor diligenza che mettevo nell'emendar la mia vita. Confesso però in tutta verità che quand'anche questa diligenza fosse stata perfetta - ciò che non fu mai, neppure per un momento - e quand'anche avesse perdurato tutto il tempo della mia vita, mai avrei potuto meritare di vederti anche una sol volta, sia pure con quell'aspetto severissimo che i miei trascorsi e i miei, ahimè, gravi peccati avrebbero meritato. Tu invece, nell'estrema tua dolcezza, spesso dopo le mie mancanze ti mostravi a me più triste che adirato, volendomi così far comprendere che la tua longanimità nel sopportare con tanta pazienza i miei numerosi difetti era superiore ancora a quella che nel tempo della tua vita mortale tu mostrasti verso Giuda il traditore (…)

CAPITOLO IV.

L'impressione delle sacre Stimmate di Cristo

Nei primi tempi, forse nel primo o nel secondo anno, durante l'inverno, trovai un giorno in un libro una breve preghiera così concepita: “Signore Gesù Cristo Figlio del Dio vivente, fa che con tutto il cuore, con ogni mio desiderio, con animo assetato io aspiri a Te; fa' che in Te respiri, o somma dolcezza e somma soavità; fa' che con tutto il mio essere io aneli a Te, o suprema beatitudine! Scrivi, o Signore misericordiosissimo, le tue piaghe nel mio cuore col tuo prezioso Sangue, perché in esse io legga insieme il

dolore e l'amor tuo e la loro memoria sempre permanga nell'intimo del mio cuore per eccitarvi una dolorosa compassione e un'ardente amore per Te. Fa' che ogni creatura mi torni a vile e che in Te solo possa trovare la mia dolcezza".

Questa breve preghiera mi piaceva assai e la ripetevo sovente; e Tu, che non disprezzi i desideri degli umili, mi stavi vicino preparandoti ad esaudirla. Poco dopo infatti, in quello stesso inverno, trovandomi dopo il vespro in refettorio per la «*collatione*»[2] serale, avvenne che fossi seduta accanto ad una persona a cui avevo in parte rivelato il mio segreto. Dirò fra parentesi, per il vantaggio spirituale di chi legge, che spesso in seguito a tali confidenze ho sentito crescere in me il fervore della devozione. Non saprei dire se fossi indotta a tali rivelazioni per effetto del tuo Spirito, o mio Signore e mio Dio, o se lo facessi spinta da un affetto puramente umano. Ho inteso dire però da una persona di molta esperienza, che è sempre più utile rivelare tali segreti a qualcuno che non soltanto ci dimostri un fedele affetto, ma sia insieme superiore a noi per anzianità e ci ispiri perciò anche un senso di riverenza. Ignoro dunque, come ha detto, per qual motivo lo facessi, e me ne rimetto a Te, o mio fedelissimo Dispensatore, il cui spirito più soave del miele è la forza che regge, le schiere celesti[3]. Se ciò provenne da un affetto puramente umano, è ben giusto che mi immerga in un abisso di gratitudine tanto più profondo quanto maggiore è la degnazione con cui, o mio Dio, hai voluto unire l'oro della tua Maestà infinita al fango della mia bassezza per potervi incastonare le gemme delle tue grazie.

In quel momento dunque stavo devotamente pensando a questa orazione, quando sentii che, indegna com'ero, mi veniva dal cielo conferita la grazia che da tempo chiedevo con questa preghiera. Sentii cioè in ispirito che venivano fisicamente impresse nel mio cuore le venerande e adorabili stimmate delle tue santissime piaghe, la cui virtù salutare Tu applicasti all'anima mia offrendomele insieme come un calice inebriante d'amore.

Ma non in questo si esaurì per me, indegnissima, l'abisso della tua dolce misericordia, poiché dalla sovrabbondanza della tua munifica generosità io ricevetti ancora il dono memorabile di non andar priva di una speciale benedizione ogni volta che in ispirito intendessi venerare questi segni del tuo amore recitando i cinque primi. versetti del Salmo «*Benedic anima mea*».

Ricevetti infatti per il primo versetto: *«benedici anima mia»*, la grazia di poter deporre sulle piaghe dei tuoi piedi tutta la ruggine dei miei peccati e il nulla dei piaceri del mondo.

Per il secondo versetto: «*benedici e non dimenticare»* ottenni di poter lavare in quel lavacro d'amore scaturito col sangue e con l'acqua[4] ogni macchia di carnale ed effimera dilettazione.

---

[2] «*Collationes»* v: La Regola di S. Benedetto indica con tal nome la lettura da farsi dopo la refezione serale, mentre si attende che tutti siano pronti per la recita in comune di Compieta. Tale lettura di solito si faceva in Capitolo o sotto al Chiostro, ma qualche volta anche in Refettorio. Era così chiamata dalle «*Collationes* » o Conferenze di Cassiano, uno dei libri che S. Benedetto suggerisce come più adatti a quest'ora.

[3] *Verbo Domini coeli firmati sunt et spiritu oris ejus omnis virtus eorum* (Salmo XXXII, 6)

[4] Dal cuore del Signore trafitto sulla Croce dalla lancia.

Per il terzo versetto: «*che perdona i tuoi peccati»* mi fu dato, simile a colomba che si industria a fare il nido nel cavo della pietra, di poter riposare il mio spirito nella piaga della tua mano sinistra.

Per il quarto: «*che redime dalla perdizione l'anima mia»* mi ha concesso di attingere con fiducia, nel tesoro che la tua mano destra mi offre, tutto ciò che manca alla perfezione della mia vita. E così, magnificamente ornata, purificata da ogni peccalo, arricchita di meriti, possa io per il quinto versetto: «*che riempie di beni l'anima mia»* godere nel tuo casto abbraccio, pur indegna come sono ma fatta degna da Te, la tua desiderabilissima e dolcissima presenza.

Insieme a questa grazia, Tu mi concedesti inoltre ciò che detta orazione ti chiede, e cioè di poter leggere nelle tue piaghe il tuo dolore insieme
e il tuo amore. Ma, ahimè, per ben poco tempo: e non già perché Tu mi abbia sottratto questo favore, ma perehè la mia ingratitudine e la mia deplorevole negligenza han fatto sì che lo perdessi. Tu però nella immensa tua misericordia e nella tua copiosa bontà, dissimulando questi miei falli, mi hai conservato fino ad oggi senza alcun mio merito, e benchè indegnissima, il primo ed il più grande di questi tuoi favori: l'impressione cioè delle tue sacre stimmate. Per questo dono sia a Te gloria ed imperio, lode ed esultazione per tutti i secoli eterni.

CAPITOLO XIX.

Lode della degnazione divina

Rendo grazie, o Dio amantissimo, alla tua benigna misericordia e alla tua misericordiosa benignità per l'attestazione di amore con cui hai degnato confermare la mia anima incerta e vacillante, quando, come son solita, ti chiedevo con desideri importuni di liberarmi dal carcere di questa miserabile carne. Non che intendessi sottrarmi alle sue miserie: ma volevo veder sciolta la tua bontà dal debito di grazia che, nel tuo immenso divino amore, ti eri impegnato a pagarmi per 1a salvezza dell'anima mia - non perché la tua divina onnipotenza e la tua eterna sapienza me la conferissero contro voglia quasi fossi forzato a farlo, ma perché la tua liberalità e bontà infinita l'elargivano a me, indegnissima ed ingrata.

Mi pareva che tu, corona ed onore della celeste gloria, quasi lasciando per così dire il regale soglio della tua maestà, con lieve e soavissimo gesto ti inchinassi verso di me. E mi pareva che a questo tuo gesto di degnazione, come dei torrenti di dolcezza si diffondessero per tutti gli spazi del cielo, e che tutti i Santi, inchinandosi con riconoscenza, come inebriati da questo torrente di soavità divina, prorompessero in un canto dolcissimo in lode di Dio.

Io intanto udivo queste parole: «Considera quanto sia dolce, e gradita questa lode all'orecchio della mia maestà e come penetri e commuova le intime profondità del mio Cuore amantissimo. Cessa dunque di desiderare con tanta insistenza di essere sciolta dai lacci di questa carne a cui elargisco il dono della mia gratuita pietà, poiché quanto più indegno è colui verso il quale mi inchino, tanto maggiore è la riverenza con cui vengo esaltato, e ben a ragione, da ogni creatura ».

E poiché questa tua consolazione mi veniva concessa nel momento in cui rni accostavo al sacramento della vita e a questo, come era giusto, era rivolta ogni mia attenzione, aggiungesti al dono suddetto anche quest'altro ammaestramento: mi dicesti cioè che tutti dovrebbero accostarsi alla Comunione del tuo Sacratissimo Corpo e del tuo Preziosissimo Sangue con tali disposizioni da non esitare per amor del tuo amore e della tua gloria a ricevere in questo sacramento anche la propria condanna (se ciò fosse possibile) purchè potesse maggiormente risplendere la tua divina bontà che non disdegna di comunicarsi a creatura tanto vile.

E volendo io addurre come scusa che chi si astiene dalla Comunione in considerazione della propria indegnità lo fa per non profanare con presuntuosa irriverenza un così eccelso sacramento, ricevetti questa risposta benedetta: «Chi si accosta con l'intenzione che ho detto non può accostarsi con irriverenza ». Te ne sian rese lode e gloria nei secoli dei secoli.

IL MONACHESIMO NELLA TRADIZIONE DELLA SANTITÀ RUSSA

03 FEBBRAIO 2003 P. ADALBERTO PIOVANO, osb

Per illustrare la santità monastica russa vorrei presentare due figure tipo del monachesimo antico medievale: la figura di san Teodosio di Kiev e la figura di san Sergio di Radonez. Sono collocabili tra i secoli XI e XIV. Ma non posso presentare queste figure senza prima inserirle in un contesto più ampio, che è quello della concezione della tipologia della santità nella tradizione delle chiese dell'oriente cristiano. Quindi stasera vorrei fermarmi su questo sguardo più panoramico e generale. Penso che una chiave di lettura che aiuta ad interpretare l'esperienza vissuta dal cristianesimo orientale sia appunto la santità. Perché non è solo espressione della vitalità delle chiese d'oriente attraverso l'azione dello Spirito Santo, ma diventa anche annuncio di un Vangelo incarnato nella storia. Pure essendo espressioni essenziali e comuni di ogni chiesa, in fondo anche in occidente, l'oriente ha saputo tradurne la dimensione della santità in categorie, in forme singolari che rivelano la particolare sensibilità nell'accostare il mistero di Cristo.

Diciamo prima uno sguardo generale che ci porta ad evidenziare alcuni aspetti; ci fermeremo poi su particolari realizzazioni della santità russa. Possiamo dire che nel primo millennio vengono a formarsi alcune tipologie di santità che saranno dominanti nell'oriente cristiano e di fatto anche comuni all'occidente e sono in fondo tre: il martire; il monaco; il vescovo. Nelle chiese di tradizione bizantina questa trilogia acquistò una coloritura particolare in rapporto alla crisi iconoclastica del secolo VIII. Il santo accanto alla sua testimonianza diventò il difensore dell'ortodossia, colui che manifesta in tutta la sua vita e dunque anche nella morte, nei suoi scritti, nella sua ascesi, la verità della fede. È un elemento molto importante, perché è un po' la radice di quello che potrebbe essere chiamato il mistero vivente della santità: il santo come tale è colui che comunica una verità di fede, colui che conserva questa verità, non tanto attraverso una predicazione, attraverso gli scritti – anche, ma soprattutto attraverso la sua vita che corrisponde alla verità della fede: potremmo dire, una autoprassi, una vita retta, vera, in rapporto all'ortodossia, cioè, alla fede vera.

Nelle chiese orientali separatesi nel secolo IV dal mondo greco-romano, chiese di tradizione siriaca, copta, armena, ecc., restarono più marcate nella santità l'esperienza del martirio e la dimensione monastica. Di fatto come chiese perseguitate, le chiese siriache e la chiesa copta vedranno nella figura del martire il tipo di cristiano che aderisce totalmente a Cristo così com'era nella tradizione primitiva della Chiesa. Anche l'elemento monastico è fortemente accentuato nella santità di quest'ambiente. Potremmo dire che gran parte dei santi di queste chiese sono o martiri o monaci, tanto che la chiesa copta inizia proprio il computo della sua storia dalla cosiddetta "era dei martiri"; come dire: quasi nel martirio ha inizio l'identità storica di una chiesa.

È da notare che in alcune di queste chiese, soprattutto in quella armena, la santità si inserisce e si coinvolge con quell'elemento più marcatamente locale, soprattutto nella sua dimensione politica e culturale. Coloro che hanno difeso l'identità nazionale, che hanno creato un'indipendenza politica, formato una cultura diventano modelli in cui la santità è in funzione di questi elementi: potremmo dire, una santità più marcatamente politica, nel senso anche positivo, che ha questo termine. Questo è nel primo millennio.

Nel secondo millennio, pur perdurando come canone di santità, queste tre tipologie classiche, si formano, soprattutto nel mondo bizantino-slavo delle sensibilità particolari, storiche, nel decifrare la santità. Così accanto alla figura del monaco asceta, del vescovo pastore, si accentuano alcuni aspetti

più legati alla storia e alla formazione di una chiesa locale, ad esempio i santi vescovi evangelizzatori, o promotori di una coscienza nazionale, soprattutto nelle chiese bulgare e serba, particolarmente nelle chiese dei paesi balcanici, sotto il dominio turco. Ed è comprensibile anche come questa identificazione tra santità, cultura e nazione si sia sviluppata in un contesto in cui appunto l'identità era minacciata, in cui la Chiesa rimaneva l'unico elemento di identificazione di una nazione. Soprattutto in Serbia, nei secoli XIII e XIV, vediamo addirittura il formarsi di una dinastia di santi, simbolo della nazione, la dinastia Nemanja, legati a quei monasteri diventati purtroppo famosi, perché si trovano nel Kosovo: Pecs, Gracanica.

Inoltre in questi paesi, ma soprattutto nel mondo greco, nel periodo turco si nota la riscoperta della categoria di martirio: uomini e donne di ogni situazione sociale e categoria, che accettano la terribile condanna del potere politico turco – sappiamo come i turchi erano raffinati nell'inventare delle torture – pur di rimanere fedeli a Cristo; questo soprattutto tra il XVI e XIX secolo. Si chiama nella tradizione liturgica greca la categoria dei "neomartiri": realmente una scoperta vitale dell'autentica memoria della Chiesa primitiva. Se uno ha la possibilità – purtroppo non c'è la traduzione italiana, solo qualcosa in inglese, in francese, ma nel greco moderno sono pubblicati – di leggere gli *Atti,* a volte gli atti processuali dei califfi turchi, a volte le testimonianze di coloro che assistevano a questi martiri, si rimane sorpresi della fermezza di questi uomini e donne, in gran parte laici, non monaci o preti o vescovi.

Ma credo che la cristianità, che ha saputo rielaborare in modo personale, storico, originale, le categorie di santità ereditata nella tradizione bizantina, sia la cristianità russa. Vediamo allora quale tipologia ha saputo maturare il terreno fecondo del cristianesimo russo. Ci sono le categorie tipiche, a cui abbiamo appena accennato. Ma penso che due sono i tipi originali della santità russa. Il primo è "i sofferenti", ma la parola russa *strastoterpcy* vuol dire "quelli che sopportano una passione". Questo tipo di santità non è riscontrabile in nessun'altra forma di santità storica. Qualificante in questa esperienza è l'elemento della sofferenza o della morte violenta, ma non in diretta relazione con la confessione della fede in Cristo. In un certo senso si potrebbe definire "la modulazione russa del tipo del martire, ma con una differenza: il legame a Cristo non è dato dalla confessione della fede ma dall'assimilazione alla morte cruenta di Gesù e alla libera accettazione della esperienza della croce come modalità di sequela di Cristo.

Di fatto le motivazioni dell'uccisione possono essere svariate: politiche, sociali, occasionali. Ma ciò che viene sottolineato è soprattutto l'accettazione consapevole, o inconsapevole, per esempio, quando si tratta di un bambino, di quest'esperienza. E se è consapevole, quest'accettazione diventa un cammino, spesso vissuto nella lotta interiore, un cammino di purificazione, per giungere ad un'accoglienza gioiosa e pacifica di un destino crudele, come icona dell'innocente ucciso, di Gesù. E questo emerge negli *Atti* dei primi due santi russi. Questo è significativo: che i primi due santi russi, Boris e Gleb, iniziano proprio questa categoria. Il monaco Nestore, che ne ha tracciato gli *Atti* del martirio, in base anche a delle testimonianze dirette, fa vedere proprio come è fondamentale in questo cammino la consapevole accettazione.

I due principi, figli di Vladimiro, furono uccisi dal fratello, semplicemente per un problema di successione politica, ma loro hanno accettato questa uccisone, pur di non andare contro il fratello, per salvaguardare quello che era l'amore cristiano. La descrizione della lotta interiore di Gleb, il più giovane, della paura che ha di affrontare la morte, è molto bella ed è la progressiva consapevolezza che questo si può fare solo con la forza stessa del Cristo. Nestore, nel definire questo, utilizza l'immagine molto biblica dell'agnello; anzi dell'agnello che, condotto all'uccisione, bela e cerca di resistere.

Credo che questa categoria sia veramente radicata in fondo a ciò che in modo più generale è chiamato dagli studiosi della santità russa, il kenoticismo russo, la consapevolezza di questa dimensione dell'esperienza di Cristo che è la *kenosis,* lo svuotamento, l'umiliazione. Forse spiega anche in una visione più vasta, in una rilettura più generale della storia russa ciò che ad un occhio profano potrebbe sembrare la passività del popolo russo. Di fronte anche alle vicende crudeli della storia – pensiamo a settant'anni di dominio bolscevico – in fondo, non è una passività, ma è un'accettazione di un destino e potrebbe essere chiamato così, accettazione di una realtà di sofferenza, ma in espiazione dei propri peccati. Sotto questa categoria si potrebbe leggere - e solamente così si può interpretare -la discussa canonizzazione dello zar Nicola II.

A questo riguardo, c'è questa osservazione di un membro della commissione per le cause dei santi della Chiesa ortodossa russa, che ha rilasciato un'intervista ad un giornale russo, dove ha spiegato perché Nicola II e la sua famiglia sono stati elevati agli onori degli altari. Metà del testo della biografia della famiglia reale è dedicata al loro ultimo anno di vita, ossia, del periodo della prigionia. La loro trasfigurazione spirituale nell'attesa della morte, la speranza nell'aiuto di Dio, il rifiuto di resistere con la violenza, la capacità di perdonare i futuri uccisori e carcerieri stupiscono per l'impressionante analogia con la vita dei sofferenti dei primi secoli. La disponibilità con cui hanno accettato la passione e la morte - non il modo in cui lo zar aveva governato lo Stato o come aveva condotto la politica ecclesiastica, perché ci sono stati dei giudizi storici molto negativi – danno motivo per ritenere la famiglia degna di essere canonizzata. La biografia dà un giudizio laconico e non troppo entusiastico dell'attività dell'uomo di Stato Nicola II e della sua politica ecclesiastica. *"Non vogliamo idealizzare il sovrano: i santi…"* – pare a noi strana quest'affermazione – *"non sono impeccabili"*.

Facciamo fatica a capire questa prospettiva. Siamo abituati a processi di canonizzazione a un vaglio serrato di tutta la vita di un personaggio che viene proposto come modello di santità. Penso che sia diversa la concezione dell'oriente: quando il metropolita Kiril ad una domanda – ero presente anch'io – su questa canonizzazione ha dato una risposta che poi non era soddisfacente per lo spirito critico, anche se vera. Disse: "Anche noi vescovi eravamo titubanti su questa canonizzazione e non c'era l'unanimità. Non c'erano dei motivi per proporlo come modello di uomo politico – tutt'altro. E anche se la sua vita morale non era negativa, comunque non brillava per cosiddette virtù eroiche. Ma tutto si era concentrato su quest'ultimo anno di vita: in fondo, tutto si gioca sul momento della morte. Come uno muore, emerge alla fine come ha vissuto, in che cosa ha creduto".

Qui le testimonianze sono reali soprattutto le lettere della zarina ma anche dello zar, in cui emerge chiaramente questa consapevole accettazione, anche in espiazione dei propri errori storici. Il problema che si era posto anche in questa connotazione era il fatto che nella sensibilità popolare era già canonizzato. Se vogliamo analizzare più criticamente questa figura, possiamo guardare anche alcune letture; per esempio, una lettura può essere di una reazione, di un riscatto di un periodo, quello sovietico, che aveva cancellato una coscienza religiosa, e nello zar si è visto un po' un anello con la tradizione precedente. Comunque, questo è un tipo di santità.

Il secondo tipo di santità è quello dei "pazzi in Cristo". Sono coloro che scelgono veramente una vita di umiliazione – torniamo a questo tema della *kenosis*, dell'umiliazione per amore di Cristo, ma non tanto attraverso una situazione di violenza, ma attraverso la stoltezza, attraverso una vita e ad un comportamento che agli occhi del mondo appaiono stolti, ma proprio per contestare quella sapienza del mondo con la stoltezza della croce. Sono in fondo i continuatori, in varie forme, dell'abbassamento, della morte radicale alla sapienza umana, quell'elemento che è già classico nella tradizione antica. Se pensiamo come inizia la vita di Benedetto nel racconto di Gregorio Magno, che lo chiama proprio "Benedetto che sceglie di essere insipiente sapiente", perché egli sceglie la sapienza di Dio, di per sé considerata stoltezza agli occhi del mondo.

Questa categoria di "pazzi in Cristo", in russo *"juródivje"*, è molto discusso. Una delle radici, *"juród"*, deriva da un termine che significa "aborto": dunque, sono coloro che si considerano gli "aborti" della società. Ricordiamoci che Paolo stesso si definisce "aborto" (*1Cor 15,8*). Presente nella tradizione bizantina, questa scelta di vita assume nella santità russa una forma precisa. Qui sono interessanti soprattutto i secoli XV e XVI, l'epoca della massima fioritura. Anche se dopo rimane un fenomeno sempre presente, essa assume orientamenti molto diversi. Infatti nei secoli XV e XVI i "pazzi in Cristo" hanno una propria funzione sociale e religiosa come coscienza critica nella società, civica ed ecclesiastica. Una società che rischiava attraverso un formalismo tipico della tradizione spirituale russa di assumere delle coloriture ipocrite, mascherate da mille condizionamenti, essi, eredi dei profeti veterotestamentari, con loro comportamento assurdo, condannano l'insinuarsi dello spirito mondano nella vita cristiana. Mostrano la verità di Dio, nascosta agli occhi di coloro che non seguono la logica della croce.

È interessante questo, perché il momento storico dei secoli XV-XVI è anche un momento in cui il monachesimo soffre di una crisi: si nota quindi come lo Spirito, mancando quella figura carismatica del monaco, suscita questa figura singolare, che è l'unica che ha il coraggio di contestare nell'epoca di Ivan IV il Terribile un regime politico opprimente, autocratico e violento e una vita religiosa ipocrita. Erano gli unici che avevano il coraggio di dire la verità allo zar Ivan IV. Abbiamo qui un parallelo in una figura tipica del medioevo occidentale, il giullare di corte, che era l'unico che aveva il coraggio, anche in forme ironiche e sarcastiche di spiattellare la verità in faccia al sovrano. Dom Leclercq ha fatto un articolo interessante, paragonando queste figure negli scritti di Bernardo con i "pazzi in Cristo".

Nei secoli XVIII-XIX la scelta di questi uomini e donne è più marcatamente spirituale. La vita irrazionale che essi conducono nasconde agli occhi del mondo l'intensità della loro vita spirituale. Forse la figura più interessante di questo periodo è la figura di Xenia, che visse proprio all'inizio della fondazione di San Pietroburgo, dunque ai tempi di Pietro il Grande. Era moglie di un ufficiale dell'esercito dello zar che morì combattente in battaglia e senza sacramenti. Lei era rimasta scioccata da questo fatto e quasi in espiazione, tema forte nella tradizione russa, attraverso la via dell'umiliazione, vestendosi degli abiti del marito e comportandosi da stolta, assunse per lui questo cammino di purificazione. Generalmente queste persone vivevano senza fissa dimora: possiamo dire come i *clochards*, i barboni. Di giorno anche Xenia viveva così e passava la notte in preghiera per tutte quelle persone che incontrava durante il giorno e che intuivano la santità di questa donna e le affidavano le loro sofferenze, preoccupazioni e drammi. Passava la notte in preghiera in una certa chiesa, vicina alla quale ora è sepolta.

Una caratteristica dell'autenticità di queste figure è che erano sane di mente, non erano dei pazzi: erano fino alla fine lucide. Veramente, di fronte alle testimonianze, soprattutto a quelle che risalgono al secolo XIX, quando per fortuna ci si pensava bene di mettere per scritto qualcosa a proposito, si rimane impressionati dall'intensità della vita spirituale di questi uomini e donne, in genere laici. A volte, si rifugiavano nei monasteri, ma quando venivano invitati ad entrare stabilmente in monastero, rispondevano come nel caso di un "pazzo in Cristo" vissuto nell'Ottocento a Kiev, il quale fu invitato dai monaci ad entrare in monastero; lui con un linguaggio molto semplice rispondeva che Adamo era vissuto in Paradiso, ma l'aveva perso. Lot, pur vivendo in Sodoma e Gomorra, si era salvato. Come dire, che si può salvare anche vivendo nel mondo.

Sono trentasei i "pazzi in Cristo" vissuti tra i secoli XIV e XVII, riconosciuti con un culto pubblico e venticinque di questi appartengono ai secoli XV e XVI. Possiamo riassumere: fra i semplici di spirito e di cuore la tradizione russa li ha visti come piccoli, poveri e bambini, ai quali, più che ai sapienti e agli intelligenti, è rivelato il mistero del Regno dei cieli (*Lc 10,21*) e per il popolo russo

sono i portatori di una conoscenza soprannaturale derivante dalle umiliazioni della loro ragione naturale - *"Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti…"*(*1Cor 1,27*) - in fondo questo diventa dimostrazione della pazzia per la croce, che è veramente una sapienza misteriosa, nascosta in Dio.

Credo che i "pazzi in Cristo" siano i santi dell'antica Russia più difficili da capire per lo spirito moderno. Questo deriva un po' dal carattere popolare, simbolico della loro figura agiografica. Molti tratti di essa hanno più un valore indicativo, simbolico, conformemente al genio poetico del popolo russo storico. Ma sono l'espressione concreta, pittoresca di una essenziale idea cristiana, quella dell'irriducibile opposizione fra la sapienza di questo mondo e la predicazione di Gesù Cristo crocifisso. Per questo non possono che – anzi lo volevano – scandalizzare gli spiriti imbevuti di razionalismo, per i quali la ragione umana è la misura di ogni cosa. Il loro comportamento era volutamente scandaloso: per esempio, c'erano dei "pazzi in Cristo" che giravano per Mosca nudi, anche d'inverno. Uno di questi è conosciuto non tanto nella sua figura ma per la realizzazione artistica che si è data alla sua tomba: la famosa cattedrale del beato Basilio, che si trova sulla Piazza Rossa e che si vede spesso nelle foto, una chiesa tutta colorata, costruita sopra la tomba di questo "pazzo in Cristo", l'unico che ha saputo resistere a Ivan IV il Terribile.

La forma di "pazzo in Cristo" non è del tutto sconosciuta nell'occidente, anche se non ha assunto un tratto tipico. Credo che nella figura di san Francesco d'Assisi si trovino alcune caratteristiche del "pazzo in Cristo", come anche in Filippo Neri. Ma forse la figura che meglio si avvicina a questa particolare tipologia di santità russa è Giuseppe Benedetto Labre, che in fondo ha vissuto tutta la sua vita da barbone, dormendo sotto i ponti e al Colosseo, ma attraverso questa forma veramente umiliante di vita ha nascosto una stupenda vita spirituale di profonda mistica.

A queste due forme tipiche si possono aggiungere delle altre ereditate dall'antica tradizione bizantina, ma caricate di sfumature e significati tipici della tradizione cristiana russa. Il primo tipo è il santo monaco. Ma è interessante come viene chiamato anche nella definizione canonica, che si trova per esempio sulle icone dei santi monaci: in russo è chiamato *"prepodobnik"* e vuol dire "assomigliantissimo a Cristo". In qualche modo viene portata avanti l'idea del martirio, di un'assimilazione già presente nella forma dei "sofferenti", nella passione dei "pazzi in Cristo" e anche nella forma monastica. Ed è chiaro che il modello della santità russa è colui che nella sua vita di ascesi, di cammino spirituale, maggiormente realizza l'icona di Cristo. La santità monastica diventa anche in tanti suoi aspetti paradigma delle altre forme di santità. Possiamo notare alcune tipologie della santità monastica russa. Il santo fondatore dei monasteri è una figura classica, che vedremo in Sergio di Radonez, una figura molto nota nella vita monastica, prevalente nei secoli XIV – XVI, epoca della maggior diffusione del monachesimo nel centro e nel nord della Russia.

Nella figura del santo monaco di questo periodo sono preponderanti gli aspetti tipici della santità monastica classica. Ma non mancano nelle definizioni di tali tipologie alcune caratteristiche del ruolo di tale figura nel contesto storico russo; per esempio, il ruolo politico, il ruolo missionario, sociale, culturale. Sono le varie sfaccettature della santità monastica russa. Un'altra forma della santità monastica è lo *starec,* il padre spirituale. Definisco ora in termini molto semplici e chiari, ma in queste figure le caratteristiche sono in realtà più mescolate: anche san Sergio, pur essendo un fondatore è anche uno *starec*. Ed è la figura dominante della santità monastica dei secoli XVIII-XIX: figure classiche sono Serafino di Sarov e Ambrogio di Optina. È un'epoca in cui il monachesimo perde parte del suo ruolo sociale, culturale, politico ed ecclesiale e viene recuperata questa dimensione spirituale ed essenziale dell'esperienza monastica. In ogni caso i tratti privilegiati della santità russa sono la compassione in tutte le sue forme, la mitezza e l'ascesi.

La seconda tipologia classica della santità russa, ma già presente anche nella tradizione agiografica antica è il santo vescovo. La figura del vescovo come icona di Cristo Pastore è presente in tutta la santità russa. Intimamente legata alla santità monastica, in quanto i vescovi erano e sono monaci e da questa santità assumendo molti tratti, questa categoria di santi vescovi subisce uno sviluppo nel corso della storia del cristianesimo russo. Possiamo dire che fino al secolo XVII il santo vescovo, oltre al ruolo pastorale, svolge anche una funzione politica, soprattutto in certi momenti critici, come punto di riferimento nella società: ciò che avvenne anche nel medioevo, per esempio nell'epoca comunale nella tradizione occidentale, come *defensor civitatis,* possiamo dire.

A partire dal secolo XVIII, emarginata la funzione sociale della Chiesa, il santo vescovo riacquista la sua dimensione più tipicamente pastorale, assumendo una modalità che ha segnato profondamente l'annuncio del Vangelo nella Russia nei secoli XVIII e XIX, l'evangelizzazione attraverso le opere scritte. I grandi vescovi dei secoli XVIII e XIX sono scrittori. Si pensi a Tikhon di Zadonsk, Dimitri di Rostov, del secolo XVIII, ma i due grandi figure di santi vescovi del secolo XIX, conosciuti in Italia, forse perché ci sono delle traduzioni in italiano di alcune loro opere, sono Teofane il Recluso e Ignazio Brjancaninov.

In fine, una modalità presente in tutta la storia della santità che caratterizza la pastorale dei santi vescovi è la missione. Molti dei vescovi venerati sono missionari e creatori di chiese locali, annunciatori del Vangelo ai popoli pagani, ad esempio nella Russia asiatica, nel Giappone e nell'Alaska. Quella della missione è una pagina della storia russa che si conosce ancora poco. La Chiesa ortodossa è quella che più ha saputo prendere sul serio anche l'azione missionaria, tanto da fondare nell'Ottocento un'accademia a Kazan in cui si preparavano i missionari con lo studio delle lingue, delle tradizioni culturali, soprattutto del buddismo e del confucianesimo.

È chiaro che era anche uno strumento politico dell'espansione del potere zarista, però ha preso seriamente questa dimensione anche come un'inculturazione: si pensi che sono giunti nell'Alaska, allora russa, (adesso è uno degli Stati Uniti d'America), e i missionari di Innocenzo, vescovo che fondò la Chiesa ortodossa anche negli Stati Uniti. Non solo impararono la lingua, tradussero i testi della Bibbia, ma veramente seppero calarsi nella situazione concreta della popolazione. Sono interessanti le lettere che questo vescovo scriveva al santo Sinodo, in cui si lamentava proprio dell'incapacità dei vescovi in Europa di capire la situazione. È una pagina molto bella della storia della Chiesa russa.

Un'altra figura è il santo principe. Questa tipologia, presente in tutta la tradizione bizantina ha caratterizzato la storia della santità russa, potremmo dire, solo alla fine del secolo XVI; dopo, scompare come modello. La figura dello zar canonizzato non è proposto come santo principe, ma, come già sottolineato, come colui che ha sofferto. In quest'epoca si può dire che è conclusa la formazione dello Stato russo e il sovrano acquisterà sempre maggiore indipendenza dalla sfera religiosa ed ecclesiale, fino a sottometterla nel secolo XVIII. Infatti il santo principe è un po' la sintesi di quest'armonia tra Chiesa e potere politico, uno Stato in funzione dell'azione ecclesiastica e segno dell'identità nazionale del popolo, attraverso la Chiesa. Sono appunto le grandi figure di principi, a cominciare da Vladimiro, l'evangelizzatore, fino a Dimitri Noskoj, che è il fondatore dello Stato moscovita. Anche se è una santità politica, ciò non esclude la vita reale del singolo principe: alcuni di essi sono morti per difendere la fede cristiana e altri hanno modellato la loro condotta personale sulle virtù monastiche.

Era un po' un desiderio presente in quasi tutte queste figure quello di poter morire da monaci. Alcuni di essi hanno ricevuto l'abito monastico in punto di morte, altri un po' prima della fine della vita potevano ritirarsi in monastero. Una figura molto interessante a questo riguardo è un principe del secolo XV, Ioasaf, non conosciuto, di famiglia ricca e definito il Luigi Gonzaga russo, perché,

ancora giovane, di fronte ad una carriera militare proposta dai suoi genitori, ha scelto di diventare monaco.

In fine, l'ultima categoria è quella dei "giusti" e della santità femminile. A questa categoria appartengono persone di ogni genere; sono coloro che hanno vissuto una vita di santità senza abbracciare particolari stati di vita religiosa. A volte vivono nella povertà e nell'umiltà, nella sofferenza, nel pellegrinaggio – un'altra forma tipica, o via concreta di santità; a volte sono coppie di sposi, spesso genitori di santi, preti di villaggio, contadini, vedove; pochi sono stati canonizzati; molti sono venerati localmente dalla pietà popolare, senza mai aver ricevuto un culto pubblico. In questa categoria possono essere annoverate le sante donne, che di per sé sono nel catalogo ufficiale molto poche. Non che l'elemento femminile sia assente, ma questo fenomeno è comprensibile nel suo contesto sociale, data la situazione della donna nell'antica cultura russa; ce n'è forse una dozzina. Nel periodo post-sovietico sono aumentate a dismisura, ma queste sono state canonizzate come martiri.

Un solo caso eccezionale, quello che ho scelto di presentare, è la figura di Giuliana Lazarevskaja, vissuta nel secolo XVII, che ha raggiunto la santità della vita come sposa e madre, un'esperienza eroica di carità e di amore per i poveri. E conosciamo bene questa figura perché suo figlio ne ha scritto la *Vita*. L'ho tradotta; non è ancora pubblicata, ma vi leggerò alcune parti, che sono veramente sorprendenti. Questa donna a un certo momento della vita ha voluto diventare monaca, ma il marito la convinceva a continuare a vivere la sua santità come vita monastica interiorizzata, nel mondo, proprio attraverso l'amore verso di lui, il marito, e verso i figli e i poveri. È una figura molto bella.

Questo serve per presentare questa tipologia della santità russa. Vorrei ora presentare un confronto tra la santità delle chiese d'oriente e la santità occidentale. La chiave di letture, che vale un po' per tutte queste categorie presentate, ma anche per tutta la santità orientale, è la categoria della bellezza. A livello di contenuto la santità vissuta nel contesto storico ed ecclesiale nelle chiese dell'oriente e particolarmente in quella russa, che abbiamo cercato brevemente di presentare, propone degli orientamenti particolari. Anzitutto è inevitabile il rapporto con la santità occidentale. Certamente, sia nella radice come pure in molte espressioni storiche, possiamo scorgere una profonda comunione tra oriente e occidente, che rende quasi intercomunicabili certe figure singolari di santità. Pensiamo alle figure di Serafino di Sarov e di Silvano dell'Athos, recepite ormai anche nella tradizione spirituale occidentale e, viceversa, le figure di Francesco d'Assisi, di Teresa di Lisieux e di Padre Pio, un santo che gli orientali riescono ad intuire subito: è un po' come un loro *starec*. Certo, abbiamo in comune la venerazione anche di tutti i santi del primo millennio: Benedetto, per esempio.

Tuttavia possiamo percepire una certa differenza di visuale, di angolatura. L'occidente, possiamo dire, tendenzialmente, nel formulare una tipologia di santità - semplifico - ha un approccio più "funzionale" in rapporto con una categoria di fedeli, o in un particolare contesto o per un'esigenza storica. Non parliamo noi forse di santità laicale, di santi operatori della carità, di santi missionari? Soprattutto a partire dal secolo XIX, si cerca di favorire la scelta di modelli di santità per certe categorie di fedeli, appunto per dare loro esempi luminosi di cristianesimo vissuto. Possiamo dire "santità funzionale" o "santità orizzontale". Nell'oriente, il movimento di lettura della santità è piuttosto verticale, o meglio, caratterizzato da un approccio contemplativo. Essenzialmente nel santo si coglie la gratuità dell'azione della santità stessa di Dio, che s'incarna nella storia, essendoci chiaramente anche una individuazione di tipologia di santità, come abbiamo visto.

Queste tipologie non rimangono chiuse o legate a particolari categorie di fedeli. Il santo monaco non è santo solo per i monaci, ma per ogni cristiano. Dunque sono aperte ed orientate ad ogni

esperienza di vita cristiana al di là delle loro scelte e stati concreti. Di fatto la tipologia prevalente, appunto, quella monastica, non è rimasta legata a coloro che facevano tale scelta, ma è diventata la forma espressiva, più completa, accanto a quella del martire, di un cristianesimo autenticamente vissuto.

Ed è in questa prospettiva che Giovanni Paolo II legge il monachesimo nella *Orientale lumen,* n° 9. Lo chiama *"sintesi emblematica del cristianesimo"* per l'oriente. In fondo è il modello cristiano come tale, appunto, nella sua essenzialità e radicalità evangelica. Ecco perché nell'oriente la santità nelle sue varie forme diventa, più che nell'occidente, un reale magistero che in qualche modo completa, integra, quella apostolica. Il magistero dell'uomo divinizzato, che vive dell'esperienza delle Spirito Santo e che esercita una reale mediazione profetica sulla storia. In certe epoche tale forma di magistero è stata l'unica a trasmettere una reale forza spirituale a chiese che vivevano in contesti storici difficili. Si pensi particolarmente alle figure degli *starcy* nella Russia del secolo XIX, quando la Chiesa ormai ridotta ad un apparato statale, ad un ufficio dello Stato, nella struttura dello santo Sinodo, aveva perso la sua valenza profetica. Erano allora queste figure che portavano avanti un magistero dello Spirito.

Credo che anche nell'occidente sia presente questo, ma più a livello popolare ed è percepito come un vero e proprio magistero della santità, che affianca quello ufficiale, storico, della Chiesa. Questo permette al credente di cogliere nel santo uno spazio entro il quale ognuno deve camminare e trovare le modalità concrete e storiche con cui rispondere alla propria vocazione e questo non significa perdere l'individualità del santo. L'icona del santo, al di là di ogni apparenza, non è mai stereotipata nella tradizione orientale: in ogni tipologia di santità si scopre un modo personale, storico di entrare. Soprattutto si scopre nella vita dei santi monaci, per esempio, l'emergere pur nell'esperienza comune della santità monastica, elementi che caratterizzano quel modo particolare di viverla. Può essere una particolare forma ascetica, un servizio di diaconia sociale, un ministero spirituale, apostolico o missionario, addirittura un ruolo politico; in fondo, potremmo dire, lo spessore storico e personale della santità, quello che potrebbe essere definito dal termine russo *podnike*, una parola intraducibile con un termine equivalente: alla lettera vuol dire un'impresa eroica, un'ascesi. Però si potrebbe dire così: quel particolare modo con cui il singolo corrisponde al disegno che Dio ha su di lui. Ecco perché è sempre personale, questo *podnike*, questa risposta vissuta, ed ecco perché la santità è sempre qualcosa di unico, irripetibile e personale: non si moltiplica, non si clona l'icona del santo.

Un elemento importante, soprattutto come provocazione, penso, per noi occidentali, è la rilettura della santità nella categoria della gratuità e della bellezza. Si potrebbero rileggere in questa prospettiva, con questo sguardo, per esempio le varie tipologie che abbiamo elencato della santità russa. Ad esempio, la bellezza come frutto della purificazione attraverso il sangue donato, attraverso il cammino dell'umiliazione, che configura al Pastore bello che offre la sua vita in coloro che hanno sofferto la passione. Oppure la "follia" della croce, come rivelazione della gloria di Dio e come capacità di vedere la verità delle cose, questa bellezza interiore, questo sguardo purificato, che va oltre quella sapienza mondana, per cogliere la "stoltezza" di Dio che è "sapienza" per l'uomo, purificato dallo Spirito. Dunque, oltre le apparenze di una bellezza fragile e spesso falsa. Oppure la bellezza come dono di una vita plasmata dallo Spirito, attraverso la fatica di un'ascesi che fa emergere progressivamente l'icona di Cristo, nascosta nel segreto del cuore dei monaci: tre categorie classiche nella prospettiva della bellezza.

Penso che percepire la santità come bellezza in qualche modo per noi occidentali sia una provocazione a liberarla da un certo protagonismo dell'uomo. Il santo è colui che si affida all'azione dello Spirito, il quale pazientemente ricostruisce e modella in lui l'icona primordiale dell'uomo, come icona di Dio, immagine di Dio, e quindi riflesso creato dell'unica infinita bellezza.

Certamente per noi occidentali leggere la santità con la categoria della bellezza, appunto, questa prospettiva privilegiata per l'oriente, può lasciarci un po' sconcertati, perché siamo troppo abituati ad evidenziare la valenza etica della santità.

Anche per l'occidente la santità non è conquista dovuta allo sforzo titanico dell'uomo; è partecipazione alla grazia dell'unica santità di Dio, ma sottolineando, noi occidentali, maggiormente come frutto della santità, la perfezione nelle virtù teologali – non si parla forse nei processi di canonizzazione di "virtù eroiche"? È significativo, questo linguaggio, che è totalmente assente nell'oriente. Il santo per noi è l'eroe, ha qualcosa d'irraggiungibile, secondo la mentalità comune; ci si è voluto un Vaticano II per parlare di *"santità come chiamata universale di ogni battezzato"* . Ma nella mentalità comune, non è cambiato nulla e si dimentica che il santo è qualcuno che ha seguito proprio quel cammino; forse non è tanto sbagliata l'espressione, forse un po' semplicistica, "i santi non sono impeccabili". La santità non è l'impeccabilità, è il lasciarsi modellare dallo Spirito, far sì che anche l'esperienza del peccato diventi quella della *"felix culpa"* , dove emerge la potenza della grazia di Dio.

È interessante che nell'accentuazione di queste virtù teologali tra le virtù eroiche chiaramente quella che emerge è la perfezione della carità. Questo inevitabilmente accentua la dimensione d'impegno, quasi dà l'idea di una continua e faticosa salita verso una vetta che è la perfezione, come qualcosa di statico, così come si diceva anche della vita religiosa con l'espressione, secondo me così assurda e "antibenedettina", dello "stato di perfezione", quando Benedetto sceglie il cammino di conversione come espressione di questa scelta, che è tutta un'altra cosa. La prima sembra indicare il raggiungimento di una vetta e il bearsi tranquillamente, mentre la seconda esprime una santità che è vita di conversione e di cammino continuo, di sradicamento e di esodo.

Per l'oriente, la santità è anche tutto questo; il frutto chiaramente è l'*agape*, ma percepita come bellezza, come riflesso della bellezza di quel Pastore che dona la vita per le sue pecore. Percepire la santità come bellezza è in qualche modo, come dicevo all'inizio, liberarla da quel protagonismo, che dà proprio l'idea di perfezione. Il santo è colui che si affida all'azione dello Spirito, il quale pazientemente modella e ricostruisce in lui l'icona originale, dell'uomo divinizzato, dell'Adamo nascosto. Questo dà alla santità la dimensione contemplativa di gratuità. Il santo è colui che scopre in se stesso, attorno a sé, quella luce, quella gloria che è la manifestazione stessa del volto di Dio.

Credo che la sintesi migliore per capire questa prospettiva che fa della bellezza il frutto della santità si possa trovare in un testo evangelico: il testo di Mt 5, 14-16: *"Voi siete la luce del mondo, così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere* – il greco ha "belle", ma noi abbiamo tradotto "buone"; il Pastore è "bello", ma noi occidentali abbiamo tradotto "buono". Ci pare forse poco produttivo, il "bello" – è una prospettiva diversa. La bellezza è una perdita di tempo, ma è proprio lì il segreto della santità. La santità deve in qualche modo entrare nella categoria dell'inutilità; non sono santo per me. Semplicemente mi faccio, se volete, immagine trasparente per lasciare che *"...vedendo le vostre opere belle, rendano gloria al Padre vostro, che è nei cieli"*.

Qui, penso, abbiamo i tre termini profondamente legati che ci aiutano a capire questa categoria: luce, bellezza, gioia. Ci danno le coordinate della santità. La santità è ciò che rende il cristiano luce, riflesso di colui che è la luce del mondo; e la luce per svolgere la sua funzione deve essere vista attraverso una vita bella, *philocalia*. Una condotta "bella", dice Pietro (1Pt 1,15-16 e 2,12). E questa bellezza che investe l'agire del santo – ecco la dimensione morale, perché nella bellezza c'è la bontà nascosta - è veicolo per conoscere la fonte di ogni bellezza, la gloria di Dio. Sarebbe interessante a questo riguardo sottolineare il rapporto tra bellezza e ascesi, perché anche l'ascesi, che cosa è, se non una creazione artistica? Il verbo greco *askein* vuol dire "esercitarsi", soprattutto

in rapporto al linguaggio agonistico e militare, ma anche se raramente, si riferisce anche alla fatica dell'opera artistica.

Ed è in fondo un mettere insieme due cose che noi teniamo separate: la fatica e la creatività. Possiamo usare la metafora dell'artista – che cosa è la santità, se non l'azione di uno scultore, lo Spirito Santo, che ha un modello grezzo, nel quale già vede questa icona primordiale nascosta e proprio con la cooperazione dell'uomo stesso smussa, taglia, toglie, con l'ascesi, tutto quello che è in più e che copre, che oscura quest'immagine per farla emergere in tutta la sua bellezza. È così interessante anche un altro aspetto, ci faccio un accenno solo, come uno dei segni della canonizzazione nella tradizione delle chiese dell'oriente secondo la tradizione bizantina è l'icona del santo. Si può dipingere sull'icona solo colui che è stato proclamato santo, solo allora "diventa modello". Un'icona non si imita, la si contempla: e contemplando quell'icona si vede attraverso quell'opera trasparente che rende gloria a Dio quello che in fondo è il cammino che chi lo contempla deve compiere nella propria vita.

Concludo ora con un testo di un ortodosso contemporaneo, che richiama tutto questo. È un passaggio di un'intervista pubblicata dalla Lipa nel 1999, al monaco rumeno Roman Draga, un monaco che ha sofferto in carcere durante il periodo sotto Ceaucescu e racconta le sue esperienze spirituali. Vorrei premettere a questo testo una piccola osservazione: nella tradizione monastica greca, anche rumena, il monaco è chiamato *"kalogheros"* – "bel vecchio". È sorprendente quest'espressione, che unisce bellezza ad un'età dell'uomo, alla vecchiaia, in cui l'esperienza di vita fisica viene a disfarsi, a perdere ogni sua attrattiva, ad ombrarsi. Ma proprio qui è contenuto il messaggio del monaco: quando l'uomo sperimenta la scomparsa di quella bellezza, se ha saputo lasciarsi plasmare dall'azione creatrice dello Spirito, allora emerge in lui un'altra bellezza, quella spirituale, una bellezza che trasfigura anche il corpo, rendendolo icona del più bello tra gli uomini, icona di Cristo crocifisso e risorto, il re della gloria. E penso anche ad un'esperienza molto semplice: sappiamo che ci sono dei volti di anziani che sono veramente belli. Non è la bellezza dei canoni estetici che ci vengono proposti oggi; è la bellezza pacificante dell'uomo, della donna sapiente, la bellezza dell'uomo e della donna che hanno saputo integrare anche le sofferenze della vita.

Così dice questo testo: *"...d'altra parte sono stato affezionato ai monaci sin dall'infanzia, vivendo nei dintorni del monastero. I più anziani erano talmente belli, avevano una loro bellezza che non stava nella barba, né nei lunghi capelli né nei baffi, sebbene i bambini amano i nonni soprattutto se hanno la barba. Ma io osservavo padre Danijli e padre Nicola, che pregava per gli animali ammalati e spruzzava l'acqua santa nelle stalle, io li osservavo con l'intenso fascino del quale solo i bambini sono capaci e mi spaventavo. Ma non avevo paura di loro, come ne avrei avuto delle bestie o del buio, perché la bontà traboccava dai loro occhi e dal timbro della loro voce. Baciavo loro la mano come facevo con le icone* – baciare la mano, come un'icona vivente – *e allora la loro santità mi faceva paura, perché senza poterla definire a quell'età, sentivo però il mistero che li avvolgeva. Il monaco possiede un mistero, un mistero che non va banalizzato o democratizzato, parlandone troppo. Quando il monaco perde il suo mistero, non è più monaco. Dietro il suo abito e la sua barba c'è qualcosa di misterioso, non si tratta soltanto della vita di preghiera, della confessione, del fatto che conserva nella sua mente le preghiere e i peccati altrui, pregando per loro. Non si tratta soltanto di questo. C'è molto di più, di cui non sono in grado di esprimere".*

Il titolo dell'intervista è molto significativo: *Ogni monaco ha un segreto*. Ma penso che si possa anche cambiare la parola "monaco" con la parola "cristiano": ogni cristiano ha un mistero e questo, penso, sia la santità.

Rispondendo ad una domanda sui "pazzi in Cristo"

I gesti dei "pazzi in Cristo" erano gesti profetici: prendevano anche delle coloriture popolari: per esempio, Basilio il pazzo, che passava per una strada e lanciava dei sassi contro una chiesa, mentre baciava i muri delle case di prostitute. I "benpensanti" del periodo si scandalizzavano! Come per dire che una maschera di religiosità può nascondere una vita tutt'altro che santa e che invece una vita di per sé peccaminosa può nascondere un desiderio di conversione e di purezza interiore in una peccatrice pubblica. Non erano poi tutti russi o orientali. Molti di questi "pazzi in Cristo", come Giovanni il Capelluto, Procopio di Ustiug o Isidoro di Rostov erano occidentali, tedeschi. È interessante, quindi vedere nei "pazzi in Cristo" una forma di vita tipica della tradizione monastica orientale, la scelta di questa via dell'estraneità, non solo con una condotta estranea alla quella convenzionale, ma anche fisicamente scegliendo di andare e vivere in un paese di cui non si conosce la lingua. Abbiamo testimonianze e prove che questi erano cattolici, non ortodossi – erano sepolti con il breviario latino e il rosario - alcuni erano stati precedentemente mercanti, uomini ricchi, che facevano la scelta di abbandonare tutto e andare a vivere in un paese straniero. Sono presenti ancora oggi, ma non ci mancavano neanche nel periodo sovietico. Li ho visti presso i monasteri: sono accolti dai monaci e dalle monache e dalla gente che va e chiede la loro benedizione o un consiglio. Questa scelta, però, di essere "pazzi in Cristo" nel secolo XIX si faceva solo dopo aver ascoltato un padre spirituale.

IL MONACHESIMO RUSSO:
S. TEODOSIO DI KIEV E S. SERGIO DI RADONEZ

10 FEBBRAIO 2003 P. ADALBERTO PIOVANO, osb

Riprendiamo il discorso sulla santità nella tradizione spirituale russa, presentandone due figure. Abbiamo visto le tipologie della santità, particolarmente quelle che hanno subito, assimilato un tratto originale di coloro che soffrono la passione, poi, i "pazzi per Cristo" e anche la forma tipicamente russa del monachesimo. Qui ci soffermiamo su due figure, che in qualche modo sono emblematiche, collegate in questo tipo di santità: Teodosio di Kiev e Sergio di Radonez.

Teodosio di Kiev occupa un ruolo singolare nella formazione della tradizione monastica russa, per due motivi: primo, perché è, potremmo dire, l'iniziatore del monachesimo nella Rus' di Kiev – nel secolo XI non esisteva ancora il termine "Russia", come ora lo concepiamo. Il secondo, perché la sua è la prima biografia di un santo monaco e dunque è diventata un po' caratteristica, quasi un modello per le successive *Vite* dei santi monaci, compresa quella di san Sergio. Per dare uno sguardo al contesto storico, conosciamo le notizie del primo monachesimo nella Rus' di Kiev essenzialmente da tre fonti: la prima è la *Cronaca dei tempi passati*, o *Cronaca* di Nestore; (Nestore era monaco del monastero delle Grotte di Kiev). Era una compilazione, come dice il termine, di carattere annalistico, ma con ampie digressioni, riflessioni, come si usava fare le cronache anticamente e non una semplice annotazione sintetica di fatti. Ma era anche una rilettura sapienziale, un'interpretazione dei fatti, composta grosso modo tra i secoli XI e XII, con aggiunte successive.

La seconda fonte è la *Vita* di Teodosio, scritta appunto da Nestore, che divenne monaco nel monastero delle Grotte al tempo di Teodosio, perciò lo conobbe direttamente. È chiaramente una *Vita* che si modella sulle tradizioni agiografiche bizantine, ma in generale la scelta di modelli è interessante, perché ha come sottofondo le *Vite* dei monaci palestinesi, dal monachesimo palestinese cenobitico, più equilibrato, tipico anche della scelta iniziale di Teodosio. La terza fonte è il *Paterikon*, o *Detti dei padri*, che vissero nel monastero delle Grotte di Kiev. Anche questo fu composto tra i secoli XI e XIII ed è la fonte che raccoglie tutta questa tradizione.

La fondazione del monastero delle Grotte di Kiev è datata nella *Cronaca* di Nestore al 1051. Teniamo presente che nel 988 abbiamo la data simbolica ed ufficiale del Battesimo della Rus'. Siamo quindi agli albori e le cronache citano alcuni monasteri precedentemente fondati; per esempio quello fondato nel 1037 dal principe Jaroslav, ma questi erano monasteri di carattere principesco, legati alla famiglia dei principi di Kiev. La cronaca lo nota con molta chiarezza: il monastero fondato dall'eremita Antonio non fu fondato con i soldi dei principi, ma con le lacrime e i digiuni di questo monaco. Dimostra una presa di distanza dal monachesimo "politico". Il monastero delle Grotte nasce dall'esperienza di un carismatico, il monaco Antonio, che dopo un'esperienza a Monte Athos, ritorna e in una grotta nei pressi del Dniepr, il fiume che attraversa la città di Kiev, inizia una vita in solitudine.

Arrivano i primi discepoli, tra cui Teodosio e avviene il passaggio, come capita spesso nella tradizione russa, da una vita inizialmente eremitica ad una vita semianacoretica. Si forma un primo nucleo monastico, le Grotte, ancora oggi conservate. Sono due nuclei di celle scavate nella terra porosa, sotto il complesso barocco del monastero. La vita comunitaria non era ancora pienamente organizzata. Il primo ad impostare la vita dei monaci secondo questa scelta cenobitica è Teodosio,

che verso il 1062 diventa igumeno, abate del monastero, dopo che Antonio si era ritirato in una grotta discosta dal complesso abitato dalla comunità per concludere i suoi giorni nella solitudine. Muore nel 1063.

Teodosio segna il passaggio del primo monachesimo verso la scelta del cenobitismo, con l'introduzione – e le cronache lo notano con insistenza –di una regola, un *typikon,* secondo la tradizione studita, che era la forma cenobitica più stretta del monachesimo bizantino. La riforma nel secolo VIII di Teodoro Studita riorganizza e ridà maggior impulso a quello che era il cenobitismo basiliano. Questo è significativo perché, potremmo dire, fin dall'inizio il monachesimo russo ha oscillato tra queste due forme di vita, l'eremitismo e il cenobitismo. Possiamo considerare Teodosio come il vero organizzatore del monastero delle Grotte di Kiev, colui che incarna l'ideale cenobitico dell'esperienza monastica e dalla *Vita* scritta dal monaco Nestore appare in Teodosio una fermezza e una sorprendente energia nella realizzazione dell'ideale di vita molto differente da quello inaugurato e anche desiderato da Antonio.

La scelta della regola studita mette in evidenza alcuni tratti della concezione monastica di Teodosio. Questa regola esigeva dai monaci un'obbedienza ai superiori molto rigorosa e accettata liberamente dalla comunità. C'era sempre in Teodosio, e questo si nota spesso nei documenti relativi alla storia del monastero delle Grotte, un'attenzione verso il potere politico, che in qualche modo tendeva ad imporre una figura di igumeno, di abate favorevole al gran Principe. Teniamo presente che questo monastero ha giocato sempre un ruolo significativo culturale, sociale e anche politico nella storia della Rus' di Kiev fino al secolo XIII. La *Cronaca* ufficiale fu composta in questo monastero.

D'altra parte, questa concezione monastica pone al di sopra della ricerca personale della salvezza il dovere della carità, organizzando la vita dei monaci in comunità e mettendo la comunità a servizio della Chiesa e della società. Per Teodosio, il significato profondo della vita comunitaria consiste nelle occasioni continue che essa offre per la pratica dei precetti evangelici, soprattutto l'umiltà e la carità, sulla linea di Basilio il Grande, per cui si rinuncia incessantemente a se stessi a vantaggio dei fratelli. Così per esempio Nestore descrive la dimensione orizzontale del servizio dei fratelli incarnata nell'umiltà e nella dolcezza di Teodosio:

«Il nostro padre Feodosij (= Teodosio), sebbene ora fosse diventato superiore, non trasformò la sua umiltà e la sua regola di vita, memore di quello che ha detto il Signore: "Colui che vuole essere grande fra voi, divenga il più piccolo e il servo di tutti" (Mt 20,26-27)»[1]. Abbiamo qui un tratto tipico della concezione basiliana, in cui l'igumeno, l'abate, è il *primus inter pares, proestós,* non è colui che è al di sopra, ma colui che si mette al servizio dei fratelli. E così in un'altra descrizione, questo tratto della personalità di Teodosio si trasforma in ardente carità: «Non si mostrava mai ingiusto né arrabbiato, neppure con gli occhi adirati, ma era sempre compassionevole e silenzioso e pieno di misericordia verso tutti».[2]

Vorrei far notare questa insistenza che ritorna a più riprese e che vedremo anche in Sergio di Radonez, che diventa un po' uno dei tratti del monachesimo russo, questa compassione, questa mitezza, che poi assumerà il volto degli *starcy*, i padri spirituali che sanno portare il peso dei peccati di chi si rivolge a loro. L'immagine della vita comunitaria ci sembra po' idealizzata, come è descritta qui nei racconti, sia nel *Paterikon*, sia nella *Cronaca* di Nestore:

«Tutti vivevano nell'amore: i più giovani si sottomettevano ai più anziani, non osando parlare davanti a loro, ma mostrando ogni umiltà e obbedienza – si richiama qui la Regola di Benedetto; è

---

[1] Citato da *Kievo Pecerskij Paterik*, p. 38, in A. PIOVANO, *Santità e monachesimo in Russia,* ed. La Casa di Matriona, MI, 1990, p.12.
[2] *Ibid,* p.55; in *Santità…op.cit.*, p.12.

una caratteristica della tradizione cenobitica – Così anche i più anziani nutrivano amore verso i più giovani: li istruivano, li confortavano, come figli prediletti. E quando qualche fratello cadeva in un peccato, lo consolavano, e con immenso amore si dividevano, fra tre o quattro di loro, la penitenza di un solo fratello. Tale era l'amore di Dio presente in questa santa comunità e tale era la temperanza, la vigilanza e l'umiltà. E se qualche fratello se ne andava dal monastero, tutta la comunità si affliggeva per lui; gli inviavano messaggi e lo richiamavano perché questo fratello ritornasse. E quando il fratello ritornava, andavano dall'igumeno e si inginocchiavano intercedendo per il fratello, e subito con gioia lo accoglievano di nuovo».[3]

Abbiamo un riflesso dello stile di vita della comunità proprio nel *typikon*, che miracolosamente si è conservato. È un *typikon*, una regola bizantina, di cui si era perso l'originale versione in greco, redatta dal patriarca Alessio per il monastero fondato a Costantinopoli, mentre si era conservato la traduzione slava. Gli studiosi concordano nell'identificare questo *typikon* con quello introdotto da Teodosio nel suo monastero.

Un altro tratto caratteristico della spiritualità di Teodosio e del monachesimo di Kiev, almeno nella sua prima forma, durante i suoi primi trent'anni di vita – Teodosio è morto nel 1074 – è l'equilibrio tra ascesi e carità: il servizio dei fratelli. È vero che nei racconti del *Paterikon* abbiamo un notevole spazio dato a descrivere forme ascetiche sorprendenti, anche al demoniaco, tanto che uno ne rimane un po' perplesso, soprattutto vedendo monaci che si servirono di pesanti catene, monaci che passavano la vita interrati per metà oppure in una tomba; tutte forme forse più derivanti dal monachesimo siriaco che dalla tradizione palestinese. D'altra parte, sono forme anche a volte degenerate e sicuramente posteriori allo stile monastico introdotto da Teodosio. Possono essere collocate piuttosto verso il secolo XII e nel secolo XIII. È anche un tratto a volte caratteristico del monachesimo russo, come della struttura spirituale russa, amare forme ascetiche molto radicali.

Accanto a questi monaci che compiono azioni sorprendenti nell'ascesi e anche dei miracoli, ci rimane sempre lo spirito di equilibrio di Teodosio. C'è il caso del monaco Isakij, di cui si racconta nella *Cronaca*, che aveva scelto la via della reclusione dopo aver sofferto tormenti e tentazioni comprende l'importanza del discernimento offerto dalla vita comunitaria. Così risponde ai demoni che l'assalirono: «Diavoli, già una volta mi avete incantato quando sedevo in un luogo solitario - e vediamo così l'interpretazione della vita eremitica, senza discernimento e con inganno diabolico - perciò, ora non mi richiuderò più nella grotta, ma vi vincerò con la grazia di Dio, andando a vivere nel monastero».[4]

Oppure, nel caso del monaco Nikita, ancora giovane, che voleva diventare recluso, è l'igumeno che dimostra l'equilibrio dello spirito di Teodosio e dice: «Figlio, non ti giova star ozioso, perché tu sei ancor giovane. È meglio per te rimanere in mezzo ai fratelli, e lavorando con loro non perderai la tua ricompensa».[5]

In fine, forse la figura che rivela di più lo spirito equilibrato di Teodosio è quella del principe Svjatoslav di Cernigov, diventato monaco nel monastero delle Grotte con il nome di Nicola. Fu un evento molto singolare, tanto che le cronache citano il giorno preciso della sua consacrazione monastica: era sorprendente che un principe scegliesse di diventare monaco. Penso che sia l'esempio più chiaro del perdurare in questo monastero dello spirito cenobitico di Teodosio. La sua vita non è fatta su una grande ascesi, ma sull'umiltà del servizio ai fratelli nell'obbedienza, lavorando in cucina, in portineria e servendo i fratelli in refettorio: questa è la sua vita. «Nessuno l'ha mai visto ozioso – scrive il *Paterikon* – ma aveva sempre tra le mani qualcosa da fare (…)

---

[3] *Ibid,* pp. 94-95; in *Santità…, op.cit.,* p.12.
[4] *Ibid.,* p.187, citato in *Santità…op.cit.,* p.26.
[5] *Ibid.,* p.125, citato in *Santità…op.cit.,* p.26.

Aveva sempre sulle labbra, incessantemente, la preghiera di Gesù – questa è la prima menzione della preghiera di Gesù nel monachesimo russo: "Signor Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me"».[6]

Servizio nella carità, lavoro, povertà, obbedienza, umiltà: questa è la dimensione comunitaria dell'ascesi monastica, incarnata dal monaco Nicola Svjatoslav e in un certo senso ciò che caratterizza anche gli aspetti più autentici del monachesimo russo.

Un terzo tratto che è interessante sottolineare è, accanto a questo equilibrio dato dallo spazio comunitario in cui un'autentica ascesi e discernimento diventa una modalità di crescita spirituale, l'amore alla povertà, unita al lavoro manuale; è forse il tratto più radicale, presente in Teodosio, ma che poi diventa caratteristico di tutto il monachesimo russo. In tutte le figure dei grandi monaci russi emerge un amore per il lavoro, vissuto particolarmente nella sua dimensione comunitaria, ecclesiale ed ascetica. È un tratto caratteristico fin dalle origini nella figura di Teodosio di Kiev, un aspetto della sua personalità che il suo biografo mette in risalto fin dalla sua fanciullezza.

Nel monastero delle Grotte, i monaci, dice Nestore, «lavoravano con le proprie mani; intrecciavano calzature e confezionavano copricapi oppure eseguivano altri lavori a mano (…). Così lavoravano ogni giorno nella fatica, ma saldi nell'amore di Dio (…). Teodosio sosteneva le fatiche del lavoro corporale. Era di buona corporatura e robusto…» Questo è un tratto biografico singolare: il biografo aveva sentito parlare di come la madre di Teodosio, una donna forte e potente, era andata a riprendere suo figlio appena entrato in monastero e come parlò. Lo scrittore introduce nella biografia di Teodosio questo tratto molto realistico, che lo assomiglia alla madre: anche Teodosio era ben robusto «…e si metteva al servizio di tutti i fratelli con sollecitudine, portando sulle proprie spalle l'acqua e la legna del bosco».[7]

Teodosio non cambiò questo ritmo nemmeno quando divenne superiore. «Spesso si recava al forno e lavorava con quelli incaricati di cuocere il pane, con lo spirito pieno di gioia, impastava e cuoceva il pane (…). Insegnando e infondendo la forza di sopportare tutto, consolava i fratelli esortandoli a non lasciarsi prendere dalla stanchezza nei loro lavori».[8]

Collegato al lavoro è l'altro aspetto, quello della povertà e l'amore alla povertà, fondata su una grande fiducia in Dio. Giuseppe di Volokolamsk, un altro riformatore del monachesimo russo, chiama la povertà con un unico termine: «colei che ci rende simili a Cristo». Nelle antiche *Vite* dei monaci è spesso sottolineato quest'aspetto, che poi si traduce in fiducia, in abbandono nella provvidenza. Teodosio «non si lasciò minimamente prendere dalla tristezza per la povertà e l'angustia del luogo, e neppure si afflisse, ma ogni giorno consolava la comunità, e insegnava loro a non curarsi affatto di ciò che è comodo, ricordando loro le parole del Signore: "(…) cercate prima il Regno dei Cieli e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta (Mt 6,33)". Il beato meditava questo e Dio donava a lui secondo il suo bisogno e in abbondanza».[9]

Questa radicalità riguardo alla povertà era un punto fermo nella concezione monastica di Teodosio. Anche quando il monastero era diventato famoso, Teodosio, dice il biografo, «non voleva in alcun modo ammassare in esso provviste, ma si affidava a Dio nella fede e nella speranza e mai poneva fiducia nei beni materiali». Diceva ai monaci: «Non è degno per noi, fratelli, che siamo monaci e abbiamo rifiutato tutto ciò che è del mondo, tenere nella propria cella qualche possesso. Come

---

[6] *Ibid.,* pp. 113-114 citato in *Santità…op.cit.,* p.26.
[7] *Ibid.,* p.37 citato in *Santità…op.cit,* p.28.
[8] *Ibid.,* p.57, citato in *Santità…op.cit.,* p.28.
[9] *Ibid.,* p.38, citato in *Santità…op.cit.,* p. 28.

potremmo innalzare a Dio una preghiera pura se teniamo nascoste delle ricchezze nelle nostre celle?"»[10]

Vorrei leggere brevemente alcuni testi della vita di Teodosio, per sottolineare altri tratti della figura. Qui abbiamo il racconto della fanciullezza, in cui appare il tipo del fanciullo "insipiente", che sceglie questa "stoltezza" che è grande sapienza davanti a Dio, come narra Gregorio Magno di Benedetto. La sapienza che Teodosio cerca è un'altra sapienza, quella che deriva dalle Scritture. E qui c'è un altro tratto caratteristico di tutto il monachesimo russo, l'amore per le sacre Scritture e potremmo dire ancora più precisamente l'amore per il libro. P. Tomáš Špidlík ha scritto un'introduzione a questo argomento: *La stima per i libri in Russia*, nella sua antologia, *I grandi mistici russi*, ed. Città Nuova, 1977.

«Teodosio cresceva nel corpo e la sua anima era attratta dall'amore di Dio. Ogni giorno si recava alla chiesa dove ascoltava le divine Scritture con ogni attenzione. Inoltre non si avvicinava ai bambini che stavano giocando, nel modo solito a quell'età, ma fuggiva dai loro giochi. I suoi abiti erano rappezzati, per questo spesse volte i genitori volevano costringerlo ad indossare un nuovo abito e lo mandarono a giocare con i bambini, ma su questo punto Teodosio non dava loro retta…». La caparbietà di questo bambino in fondo già traduceva la sua radicalità evangelica. Può essere una tipologia agiografica, però probabilmente sono fatti che Nestore ha udito dalla madre. «…ma su questo punto Teodosio non dava loro retta: preferiva essere come uno dei poveri. Inoltre pregava i suoi genitori ed esprimeva il desiderio che lo affidassero ad un maestro per lo studio delle divine Scritture e così essi fecero, e dopo poco tempo studiò con impegno le divine Scritture, che tutti si meravigliarono della vivacità dell'intelligenza del ragazzo e della rapidità con cui aveva imparato».

Leggo ora un testo su san Sergio, in cui tutto è al contrario; egli faceva gran fatica, ma non riusciva ad imparare. «Chi potrebbe descrivere la sua sottomissione e l'obbedienza che dimostrò nel suo studio? Non solo verso il maestro, ma anche nei riguardi dei suoi compagni di scuola». Un altro testo molto bello dimostra lo stile pedagogico di Teodosio, uno stile che possiamo chiamare evangelico sulla correzione dei fratelli e che rispetta la libertà del singolo nell'accogliere la correzione fraterna: «Il grande Teodosio aveva quest'abitudine: ogni notte faceva il giro di tutte le celle dei monaci, volendo sapere in che modo vivesse ciascuno di loro e quale fosse il loro ardore per il Signore. Quando udiva qualcuno pregare, si fermava e dava lode a Dio per questo, invece quando udiva qualcuno chiacchierare, quando due o tre erano ritrovati insieme dopo la preghiera di Compieta, allora batteva con una mano alla porta e poi si allontanava. Aveva fatto loro capire che era passato di lì. Poi, al mattino li chiamava, senza però biasimarli subito. Correggeva questi monaci, prendendo lo spunto da una parabola e diceva loro che voleva rendersi conto del loro zelo per i Signore. Se il fratello era limpido e mite di cuore e ardente nell'amore di Dio, comprendeva subito la propria colpa, si prostrava a terra, domandava di ricevere il perdono di Teodosio. Ma se il fratello aveva il suo cuore oscurato dalle tenebre diaboliche, restò in piedi, pensando che Teodosio stesse parlando di un altro, considerando se stesso senza colpa. Alla fine il beato lo smascherava, impostagli la penitenza, lo congedava e così insegnava loro a pregare incessantemente Dio e a non conversare dopo la preghiera di Compieta e non andare da cella in cella, ma di pregare Dio nella propria cella, ognuno secondo le proprie possibilità e a lavorare con le proprie mani ogni giorno con i salmi di Davide sulle labbra.» Segue poi una lunga catechesi del santo.

Il terzo testo che brevemente illustro descrive il rapporto con il potere politico e dimostra anche la fermezza di Teodosio. Tenete presente che siamo in un periodo in cui vigeva una sinfonia tra potere politico e potere ecclesiastico, ma non dimentichiamo che siamo all'inizio della formazione dello Stato di Kiev e le popolazioni e i loro capi avevano ancora usanze barbare, erano ariani venuti dalla Scandinavia. Avevano bisogno di una fermezza nell'essere indirizzati nella vita morale secondo il

[10] *Ibid.,* p.55, citato in *Santità… op.cit.,* p.29.

Vangelo, e non solo riguardo alla loro prassi politica. Le prime traduzioni di testi patristici greci non furono testi teologici, ma opere ascetiche e morali.

Narra Nestore che, ad opera del nemico, causa di tutti i mali, sorse una discordia tra i principi, fratelli di sangue. Così due di loro mossero guerra al loro fratello più anziano, il principe Izjaslav. Questi fu cacciato dalla città capitale, Kiev. Gli altri principi, giunti in questa città, inviarono un'ambasciata al nostro beato padre Teodosio, pregandolo di venire a pranzare con loro e prendere parte al loro iniquo consiglio, ma questo venerabile era pieno di Spirito Santo e avendo compreso che il fedele a Cristo Izjaslav era stato cacciato ingiustamente, rispose così all'invito: «Non posso venire al banchetto di Jezabele, né prendere parte a questo cibo: è pieno di sangue e assassini». E dopo aver detto molte altre cose, li congedò, aggiungendo: «Riferisci tutto ciò che ti ho detto a coloro che ti hanno inviato». I due principi, appena ebbero udito tali parole, non potendo adirarsi contro di lui, dato che sapevano che era un giusto e un uomo di Dio, non ascoltarono il suo consiglio e si mossero per cacciare il fratello.

Allora il nostro padre Teodosio «prese a denunciare e rimproverare il principe, poiché aveva compiuto ingiustizie, impossessandosi contro il diritto al trono del fratello più anziano. Gli scrisse un'epistola molto lunga, piena di rimproveri, in cui tra l'altro gli diceva: "La voce del sangue del tuo fratello implora soccorso da Dio, come il sangue di Abele contro Caino" e inoltre gli portava molti altri esempi di persecutori, assassini e nemici dei propri fratelli. Con similitudini gli pose di fronte tutto ciò che riguardava l'azione che aveva compiuto».[11] L'episodio è significativo per esprimere il ruolo politico che queste figure avevano, proprio nella linea dei profeti veterotestamentari. E questo durò, si può dire, fino a san Sergio, quando progressivamente la teocrazia dello zar assimilò a sé anche il monachesimo, che perse la sua valenza profetica.

Passiamo ora all'altra figura, Sergio. Il monachesimo di Kiev venne in qualche modo distrutto con l'invasione mongola nel 1246 e segnò anche la fine del predominio politico di questa città. Il centro politico-ecclesiastico si trasferì a Mosca e questo avvenimento segnò una seconda tappa del monachesimo: la fondazione di monasteri non più all'interno delle città, ma nelle zone deserte. L'iniziatore di questa forma di vita monastica, che aveva anch'essa uno sviluppo dall'eremitismo al cenobitismo è appunto Sergio di Radonez. Egli nasce nel 1314 e possiamo dire che è la figura monastica più significativa di questo periodo e in un certo senso è considerato il Santo nazionale della Russia: è il suo Patrono, come lo è dell'Italia san Francesco d'Assisi, sia per il valore religioso di questa figura, sia per il suo valore politico, perché egli ha saputo coagulare attorno alla sua esperienza religiosa le forze più vive, sociali e politiche, per il riscatto della nazione russa dal giogo mongolo, che avvenne nella battaglia di Kulikovo (1380).

Sergio nasce nel 1314 a Rostov, dopo l'annessione del principato di Rostov al principato di Mosca. Battezzato con il nome di Bartolomeo, si trasferisce con i suoi genitori a Radonez, un piccolo villaggio, a circa settanta chilometri da Mosca. Nel 1334, dopo la morte dei genitori, Bartolomeo con il fratello Stefano si ritira a vita solitaria nella foresta, edificando una cappella in onore della Trinità. Nel 1337, viene consacrato monaco dall'igumeno Mitrofan. Nel 1340 con dodici monaci, inizia sotto la guida di Sergio la comunità che formerà poi il monastero della Trinità, ancora oggi il centro più significativo del monachesimo russo, dal punto di vista simbolico. Nel 1342 viene costruita una chiesa in legno, più grande, e nel 1344 Sergio viene consacrato prete ed eletto superiore del monastero.

La comunità cresce e nel 1355 viene introdotta la regola cenobitica, segnando un passaggio da una forma strutturata inizialmente in modo semi-anacoretico, con un cenobitismo molto libero, ad una forma di struttura più chiaramente comunitaria. Da Sergio vengono fondati altri monasteri, il

[11] *Ibid.,* pp.66-69 citato in *Santità…(op.cit),* p.60.

monastero del Salvatore a Mosca, poi altri ancora nei dintorni della città. Nel 1363 Sergio si fa mediatore presso il gran principe per conciliarlo con il suo fratello, principe della città di Rostov e nel 1365 svolge un'altra missione diplomatica a Niznij Novgorod. Sono dei passi significativi in cui si vede la fiducia di cui gode Sergio da parte delle autorità ecclesiastiche e politiche, per la sua capacità di mediare la causa della pace.

È interessante vedere anche la scelta della Trinità come modello per la vita monastica. Fu per quella chiesa, dopo la morte di Sergio, che il monaco Andrej Rublev dipinse l'icona della Trinità. Chi ha visto il film di Tarkovskij, si ricorderà come Rublev vuole mettere bene in rilievo il legame dell'unità nella Trinità di Dio e il riflesso che deve esserci nell'unione e nella concordia tra gli uomini. Nel 1392 muore Sergio. Molti suoi discepoli fondano altri monasteri nel nord della Russia, tanto che questa zona viene chiamata, simbolicamente, la Tebaide del nord, un deserto immenso che si ripopola di comunità monastiche.

Cerchiamo di cogliere alcuni tratti della personalità monastica di Sergio e dei suoi modelli. Sergio, in fondo, ha una differenza rispetto a Teodosio. Mentre questi sceglie fin dall'inizio la vita cenobitica, di per sé Sergio, potremmo dire, è un eremita mancato. Il suo desiderio è la solitudine, anche se, dopo, accetta di fondare un monastero. È un caratteristico che diventerà comune per tutti i monaci del medioevo russo: tutti cominciano come eremiti e finiscono come cenobiti. Qualcuno riesce a "riscattarsi" dalla comunità e ritorna alla fine della vita nella solitudine, qualcun altro pur fondando un monastero, non accetta di diventarne abate, ma preferisce di vivere separato dalla comunità nella solitudine. Sergio percorre la via più normale, accettando anche a malincuore non solo di fondare un monastero, ma di diventarne il superiore.

C'è un episodio molto interessante che fa vedere il cuore di Sergio, la sua mitezza, ma anche in fondo il suo desiderio profondo di pace e di solitudine. Come narra il suo discepolo, Epifanio il Saggio, nella sua *Vita* di Sergio, non ancora pubblicata in una traduzione italiana: «Poco tempo dopo, con la introduzione della regola e Sergio nominato igumeno, il nemico che odia ogni bene non poteva sopportare la luce che veniva dal santo e così ispirò i fratelli di opporsi alla proclamazione di Sergio a superiore. Un giorno di sabato cantavano il vespro. L'igumeno Sergio stava all'altare, vestito con i paramenti sacri. Stefano, suo fratello, era nel coro di sinistra e chiese al primo cantore: "Chi ti ha dato questo libro?" Il primo cantore rispose: "L'igumeno me l'ha dato" e disse Stefano: "Chi è l'igumeno in questo luogo? Non sono io forse venuto per primo in questo luogo?" e disse altre parole indegne. Il santo stava presso l'altare e non disse nulla. Appena uscito dalla chiesa, il santo non andò nella cella, ma subito si allontanò dal monastero, senza avvertire nessuno. E da solo si incamminò per la strada che conduce a Komel' e così passò la notte e dormì in un luogo deserto. Al mattino alzatosi continuò il suo cammino e arrivò a un monastero che si trova a Machrišca e chiese a Stefano (un altro discepolo Stefano), che era monaco in quel monastero, di indicargli un luogo deserto. Visitati insieme molti luoghi, arrivarono in un luogo molto bello, che si trova vicino ad un fiume di nome Kisac, dove adesso si trova il monastero dedicato alla Madre di Dio. Sergio, come abbiamo detto, si allontanò dal monastero e non fu veduto. Allora i fratelli si spaventarono molto, si diressero da tutte le parti per cercarlo, alcuni in luoghi deserti, altri in città. Cresceva la fama di lui, tanto che il santo Sergio si preoccupava per l'onore e per la gloria e continuamente innalzava preghiere a Dio perché non vi fossero scandali».

È interessante questa scelta di allontanarsi e non a tutti costi tenere il ruolo di abate; preferire la mitezza e la pace piuttosto che una divisione nella comunità. Anche lui è di buona corporatura: dice il biografo che «aveva forze in corpo tanto quanto due uomini costruì egli stesso alcune celle; macinava il grano, cuoceva il pane e preparava il cibo, cuciva i calzari e gli abiti dei monaci, trasportava l'acqua dalla vicina sorgente e ne posava un secchio davanti alla porta di ciascun

monaco».[12] Sono conservate le scarpe di Sergio e il suo mantello e dalla taglia di quest'ultimo e dal numero delle sue scarpe di betulla si può rendersi conto che era robusto davvero.

Come Teodosio, anche Sergio amava molto la povertà. Lo stesso criterio evangelico di fronte ai beni materiali, che Teodosio citava, «Cercate prima il regno dei cieli» (cfr. *Mt* 6, 25-34), lo riscontriamo anche in Sergio di Radonez. Dice il biografo, Epifanio: «Talvolta mancava il pane (…); altre volte non c'era olio, sale o qualcosa da mangiare; oppure mancava vino e incenso per la liturgia; talvolta non si trovava cera per le candele, e i monaci cantavano l'ufficio di notte senza ceri, facendosi luce con tizzoni di betulla o di pino».[13] Questa era la situazione di povertà iniziale. «E di fronte all'insofferenza e alla mormorazione dei fratelli, Sergio rispondeva con il testo di *Mt* 6,33: "Cercate prima il regno dei cieli e la sua giustizia e tutte le altre cose vi saranno date in aggiunta"».[14]

Sottolineo ancora alcuni tratti della spiritualità di Sergio, dalla *Vita.* Il primo è un racconto della sua fanciullezza. In Teodosio abbiamo sentito dell'amore della sacra Scrittura, ma accompagnato da una capacità di apprendimento sorprendente. Questo manca in Sergio e fu il suo cruccio da bambino, non riusciva ad imparare a leggere. Epifanio intitola il brano che si riferisce a questo particolare *Come gli fu concesso da Dio la comprensione della Scrittura e non dagli uomini.* «Il fanciullo non era attento, non apprendeva, non era uguale ai suoi coetanei che studiavano con lui, per questo era molto rimproverato dai genitori e ancora più era punito dal maestro e rimproverato dai compagni. Il fanciullo spesso in segreto pregava Dio in lacrime, dicendo: "Signore, tu dammi questa scrittura, insegnami, fammi capire!" Tutti si rammaricavano per lui poiché non conoscevano il grande progetto della Provvidenza divina. L'intenzione di Dio era che gli fosse data la capacità di leggere non dagli uomini. E così avvenne. Un giorno, il padre lo mandò a cercare dei cavalli. Tutto ciò avvenne grazie all'intenzione di Dio onnisciente, che, come il primo libro dei Re racconta di Saul, che fu mandato dal padre suo, Kis, a cercare degli asini, egli andò ed incontrò il santo profeta, Samuele, e da lui fu unto per divenire re e compì le opere più grandi. Così, questo beato fanciullo avrebbe compiuto grandi imprese. Quando fu mandato dal padre a cercare bestiame, egli vide un certo monaco, un santo vecchio, *kalogheros*, meraviglioso e bello, sconosciuto, santo, con l'aspetto di un angelo, che stava in piedi nel campo, sotto una quercia ed era raccolto in preghiera e piangeva – c'è un bellissimo quadro, fatto da uno dei più famosi pittori russi dell'inizio del '900, Nestorov, che coglie questo scena del piccolo Sergio, un ragazzo biondo, che si avvicina a questo anziano, sotto una quercia - L'infante, dopo averlo visto, prima di tutto s'inchinò umilmente di fronte a lui, poi si avvicinò e rimase in piedi, vicino a lui, attendendo che terminasse la preghiera. Così, terminata la preghiera, il vecchio guardò il fanciullo e vide con gli occhi interiori che sarebbe un vaso eletto dello Spirito Santo. Dopo averlo chiamato presso di sé, lo benedisse, lo baciò in nome di Cristo e gli chiese: "Che cosa cerchi? Che cosa vuoi, fanciullo?" E il fanciullo disse: "L'anima mia vorrebbe più di ogni cosa conoscere la scrittura, che io fui mandato ad imparare e adesso la mia anima è molto triste, perché non riesco ad imparare la scrittura. Tu, santo Padre, prega per me, affinché io possa imparare la scrittura". Il vecchio alzò le mani e gli occhi al cielo e cominciò a pregare con fervore e dopo la preghiera, disse: "Amen!" Tolse dalla sua borsa un contenitore e da essa, con tre dita, gli diede una cosa che somigliava ad una *prosfora* - un pezzetto del pane eucaristico – e che aveva l'aspetto di un pezzetto di pane bianco di grano, come quello della santa *prosfora* e gli disse: "Apri la bocca, figliolo, prendi questo e mangia, ti sarà dato il segno della grazia divina e la conoscenza della sacra Scrittura. Anche se ti sembra piccola, c'è una grande dolcezza quando la si mangia". Il fanciullo aprì la bocca e la mangiò e fu molto dolce nella sua bocca, come il miele e disse: "Non è forse stato detto: 'quanto sono dolci al mio palato le tue parole, più del miele per la mia bocca'? E la mia anima ama molto ciò". Gli disse lo starec: "Se crederai,

---

[12] *Zitie prepodobnago…Sergija* citato in: *Santità…(op.cit.)*, p. 28.
[13] *Ibid.,* citato in: *Santità…(op.cit.)*, p.29.
[14] *Ibid.,* citato in: *Santità…(op.cit.)*, p.29.

vedrai più di ciò. E non rattristarti per la scrittura, vedrai che oggi il Signore ti donerà una buona conoscenza della Scrittura, una conoscenza superiore a quella dei tuoi fratelli e dei tuoi coetanei. Il vecchio lo benedisse. Gli prepararono il cibo e lo posero di fronte a lui, il vecchio non assaggiò subito il cibo, ma per prima cosa entrò nella chiesa per la preghiera, prendendo con sé il fanciullo benedetto nel ventre della madre. Iniziò a cantare le ore, ordinando il fanciullo di leggere il salterio. Il fanciullo disse: "Non lo so fare, Padre". Il vecchio disse: "Ti ho detto che a partire da questo giorno il Signore ti avrebbe donato la capacità di leggere. Leggi la Parola del Signore, senza alcun indugio". Allora vi fu un miracolo: ricevuto la benedizione del vecchio, il fanciullo iniziò a salmodiare molto bene e da quel momento conobbe molto bene la Scrittura».

È interessante questo racconto, perché in fondo sottolinea al di là del miracolo, da una parte il desiderio ardente e l'amore per la Parola di Dio e dall'altra la comprensione che la Parola di Dio viene solo per dono di grazia. Non è l'apprendimento materiale che permette una vera lettura della Parola, ma è la grazia. Interessante è anche il simbolo del pane. Riguardo a quest'aspetto, è forte nella vita di Sergio anche un altro tratto, che è quello di una spiritualità o di una mistica liturgica. È una cosa rarissima ed egli è l'unico santo russo in cui l'esperienza mistica viene narrata attraverso la liturgia. Due miracoli hanno questa tonalità liturgica. Un racconto narra di una visione del monaco di Isakij il Silenzioso, che era in chiesa. Un uomo molto virtuoso, gli fu concesso di vedere ciò che accade, mentre Sergio celebrava la santa liturgia e Isakij vide sull'altare celebrare un quarto uomo, molto straordinario; la visione gli apparve strana ed ineffabile, in una grande luce. La sua figura e le sue vesti brillavano e alla prima uscita, quell'uomo straordinario dall'aspetto di angelo uscì dietro il santo e splendeva come il sole e non si poteva vedere il suo viso. Le sue vesti erano insolite e splendevano e su di esse si vedeva un ricamo intessuto d'oro».

Dunque, la visione è di un angelo che celebra con Sergio; questo è tipico della tradizione liturgica orientale: la comunione dei due spazi della liturgia, quella terrestre e quella celeste. Interessante qui è proprio questo aspetto: viene sottolineato nella vita di Sergio che la vita del monaco è come una liturgia, perché diventa un riflesso della liturgia celeste e in questo senso diventa lode perenne davanti a Dio. Da qui nasce proprio anche la simbologia della vita monastica, come vita angelica.

Si racconta subito dopo di una visione del fuoco sacro, quando il santo celebrava la santa liturgia ed era presente un discepolo del santo, Simone, che abbiamo già ricordato. Simone ha una visione meravigliosa: «Mentre il santo celebrava, egli vide un fuoco che si alzò dal tavolo delle offerte, arrivò all'altare e circondò la santa mensa da tutti i lati e quando il santo volle comunicarsi, allora il sacro fuoco si arrotolò come un panno e entrò nel santo calice e così il santo comunicò».

Il fuoco è simbolo dell'eucaristia, chiaramente la simbologia biblica che sta nel sottofondo è quella del roveto ardente e della colonna di fuoco, ma viene indicato anche un aspetto eucaristico che di solito non è così marcato nelle *Vite* dei santi monaci. Tra l'altro, si dice che Sergio celebrava la liturgia eucaristica tutti i giorni, anche questo un fatto non molto comune nel monachesimo antico. In fondo sono le sole due esperienze mistiche narrate. Nelle vite dei monaci russi si è molto discreti su quella che era la vita interiore, mistica. Quindi è molto interessante che proprio nella vita di san Sergio questo particolare viene espressa con un linguaggio liturgico, quasi che per il monaco è lo spazio di una reale esperienza mistica.

Nota: La vita di Teodosio esiste già in una traduzione italiana, pubblicata in una collana dell'Università Cattolica di Milano; l'ha tradotta anche il Relatore, la cui traduzione del *Paterikon* uscirà presso le Edizioni Qiqajon di Bose.

UN MODELLO PER LE DONNE LAICHE: SANTA FRANCESCA ROMANA

17 FEBBRAIO 2003 Dott. MARIELLA CARPINELLO

Parliamo questa sera di santa Francesca Romana, cosa che mi fa particolarmente piacere, non soltanto perché è una figura straordinariamente ricca e, direi, anche simpatica, per usare un termine molto corrente e facilmente accessibile per noi, per me, che vivo nel mondo e per altre persone che vivono nel mondo. Infatti mi è stato chiesto di parlare di lei come modello per le donne laiche; oltretutto mi fa piacere perché è romana non solo di nome, diciamo di soprannome, ma profondamente radicata per la sua vita e per la sua opera nella città eterna, che è poi la città dove io abito, la mia città d'elezione, e proprio in ragione di questa sua forte identificazione con la città, anche, direi, in ragione di questo, riesce ad essere un grande modello come cercherò di illustrarvi, anche per le donne laiche e per tutti coloro che vivono nel mondo.

Di quale Roma si tratta? Siamo nel secolo XV, periodo estremamente duro e, direi, drammatico per la città di Roma. Francesca nasce nel 1384 e soltanto da pochi anni i papi hanno riportato la loro residenza a Roma, dopo il lungo periodo della cattività avignonese; quindi c'è stato un lunghissimo periodo, diciamo così, di abbandono da parte dei papi della loro città e questo ha prodotto un pauroso impoverimento, non soltanto materiale, ma anche spirituale e ha portato poi alla ribalta lo spirito di autonomia delle grandi famiglie e della classe abbiente cittadina, specialmente le famiglie degli Orsini e dei Colonna, che hanno inaugurato una serie di contese per il controllo non soltanto della città, ma di tutti i territori e delle cittadine dell'Italia centrale fino a Napoli e oltre e a nord della Toscana e quindi la città si è trasformata in una sorta di teatro all'aperto di schieramenti faziosi, di scontri, di faide sanguinose.

Ma aldilà di questo, anche dopo il rientro, dopo la cattività avignonese, in pieno corso della stagione umanistica e quindi verso il rinascimento, i papi saranno in qualche modo portati a tenere conto maggiormente che non in passato, dei loro interessi come sovrani del loro stato e quindi a trasformarsi in grandi principi di un territorio che è un territorio della Chiesa, ma rimane comunque un territorio Italiano; saranno poi, durante il 500, i primi fra i principi italiani. Questo farà sì che nel nuovo corso di tendenze perdano un po' quell'universalità che aveva segnato il loro ruolo nel corso del medioevo, cioè prima che si affermassero le grandi potenze nazionali sul piano europeo.

E tutto questo discorso che forse sembra un po' troppo generale, ma che sicuramente ha a che fare anche con la posizione personale di Francesca nella Roma di quegli anni, deve per forza anche tenere conto delle conseguenze, su cui molti studiosi anche di storia ecclesiastica insistono, di questo lungo periodo sia della cattività avignonese sia degli eventi che immediatamente succedono e cioè che il progressivo scollamento della funzione universale dei papi che era stata tipica del medioevo, scollamento quindi del forte rapporto che i papi hanno sempre intrattenuto con i vari territori d'Europa, produrrà poi tendenze autonomistiche anche sul piano religioso confessionale, portando poi al dramma della riforma. E sappiamo come in tutto questo lungo processo, alcune donne si siano distinte particolarmente nel gridare ai papi i pericoli cui la Chiesa stava andando

incontro, con singolarissimo spirito di preveggenza; e pensiamo a Brigida di Svezia a cui in parte molto assomiglia Francesca Romana, e Caterina da Siena.

Per aprirvi un piccolo spiraglio sul clima politico, civile, morale, spirituale di quegli anni, vi riporto un breve testo del Gregorovius, che, come sapete, non è mai citato come fonte storica completamente attendibile nel corso degli ultimi anni, ma che in certi casi è colui che meglio ha colto quello che al di là dei fatti storici, è l'atmosfera, il clima, in cui il popolo dei romani vive certi eventi; ed ecco cosa scrive Gregorovius a proposito del fatto che le contese, come vi dicevo, tra i Colonna imperiali e gli Orsini papali hanno portato l'intervento del re di Napoli, Ladislao di Durazzo, l'intervento ripetuto, l'intervento pesante, anche sanguinoso e violento, nelle vicende romane e così lo descrive il Gregorovius:

> "Ladislao trattava Roma con l'arroganza del conquistatore; le sue soldatesche si abbandonarono al saccheggio e misero a ferro e fuoco le case; gli archivi furono distrutti (pensiamo che importanza hanno gli archivi nella città di Roma), le chiese devastate, i santuari divennero oggetto di scherzi da trivio e i soldati ubriachi bevvero con le cortigiane nei calici d'oro. Il Cardinal di Bari (che poi era il Pontefice), fu trascinato in carcere; la sacrestia di San Pietro venne completamente vuotata, nella Cattedrale santa furono messi a riposare i cavalli. Contro la parola data, il re confiscò tutti i beni etc. etc.; mandò prigionieri molti romani a Napoli, nominò un nuovo governo. La città era precipitata in tale miseria che sembrava abitata da un popolo di accattoni. Fra le rovine del medioevo essa doveva suscitare la stessa compassione che aveva ispirato ai tempi di Totila".

Pensare a Roma ai tempi di Totila, ci riporta immediatamente alla posizione di san Benedetto di fronte a questa città tragicamente abbandonata a se stessa: abbandonata prima di tutto dagli imperatori allora e adesso anche abbandonata per lungo tempo dai papi e quindi la città deve affrontare un traumatico, un tragico passaggio d'epoca, passaggio nel corso del quale le figure dei santi e delle sante, le figure dei monaci, assumono un rilievo particolare, proprio perché hanno la capacità di collocare se stessi e la propria azione al di fuori del mondo, al di fuori del corso degli eventi; quindi, grazie a questa religiosa, spirituale capacità di astrazione, riescono a portare un contributo singolarmente positivo. Ed è proprio in questa Roma che assomiglia molto a quella di san Benedetto, quella che san Benedetto lasciò per andare a Subiaco, che nasce Francesca nel quartiere di Piazza Navona, quindi proprio nel cuore della città, e comincia a frequentare fin da bambina con la madre, molto devota, la chiesa di Santa Maria Nova che, in questo periodo, è sita nel Foro e gestita da una comunità di padri Olivetani.

Quindi diciamo che il rapporto tra Francesca e gli Olivetani e quindi san Benedetto, è dei suoi primi anni di vita e, teniamo conto, che gli Olivetani sono l'ultima delle grandi riforme che attraversano il mondo benedettino che ravvivano, rafforzano, tengono alto l'ideale, nel mondo benedettino, nel declino del basso medioevo, quindi in un momento che è comunque nella storia del monachesimo sia maschile che femminile abbastanza critico. La loro grande riforma riporta, in qualche modo, una fiaccola di purezza: l'esigenza di tenere alto l'ideale primitivo della Regola. E quindi è a questo tipo di spiritualità, a questo spirito di lettura della Regola, che Francesca si accosta in età tenerissima; questo lascerà su di lei un'orma propria del tutto incancellabile, diciamo che la formerà.

La formerà in che modo? Quando si parla di rapporto tra una santa e la Regola benedettina viene da pensare a una grande monaca, una grande mistica o a una grande fondatrice e di questo si tratta perché Francesca fu in effetti una grande fondatrice, ma non possiamo parlare di lei in termini strettamente monastici, perché la cultura del monachesimo benedettino la influenzò fortemente, la formò, la indirizzò, trovò in lei poi uno sviluppo particolare, ma non nel senso monastico che siamo

abituati a pensare fino a questo secolo XV, fino al quale appunto, soprattutto il monachesimo femminile, comportava esattamente la condizione della clausura; vedremo invece, come Francesca propone qualcosa di assolutamente nuovo.

E tuttavia, non si tratta solo di questo, perché in realtà il percorso esistenziale e spirituale di Francesca Romana è molteplice, estremamente ricco, cioè Francesca è una moglie, una madre, una mistica, una grande mistica, non una mistica di respiro epidermico, ma una delle grandi mistiche del nostro tardo medioevo, una guaritrice e, in senso non stretto, anche una monaca e, come vi dicevo, una fondatrice. Ora, tutta questa ricchezza non solo di percorso, ma anche ricchezza di tendenze interiori, di capacità, di talento, di sensibilità, di intelligenza e anche di capacità di amare e di darsi, in che modo si dispiega nel corso della sua vita? Ora noi prenderemo in esame soprattutto, tenendo conto del tema di questa conferenza cioè il fatto che Francesca sia un modello per le donne laiche, lasceremo un po' in disparte, toccheremo soltanto indirettamente la Francesca mistica, che è tutto un capitolo a parte estremamente copioso, e parleremo di lei soprattutto come donna del mondo e poi fondatrice.

Come donna del mondo partiamo essenzialmente dalla sua scelta, diciamo scelta tra virgolette, della sua condizione matrimoniale. Francesca viene sposata in un'età tale, dodici anni, per cui non si può pensare che sia stato una volontà deliberata quella di sposarsi, ma qualcosa voluto dai suoi genitori che la uniscono a Lorenzo dei Ponziani, che la porta a vivere nel suo palazzo a Trastevere, quindi dal quartiere di Piazza Navona passa in un altro quartiere tipico popolare romano che è appunto Trastevere, in una famiglia peraltro, molto simile alla sua, cioè una famiglia dell'aristocrazia dei grandi proprietari terrieri romani, che forma proprio una classe in questo momento storico. Matrimonio a cui lei va un po' controvoglia, ma che in realtà dei fatti, si dimostrerà un matrimonio solido e in qualche modo anche felice e sarà infatti proprio nel contesto, nella circostanza di questo matrimonio, che Francesca riuscirà a esprimere tutta quella ricchezza di aspirazioni e di tendenze che vi dicevo prima, cioè questo percorso molteplice trova in realtà, un buon fondamento, una buona base di appoggio, in questa circostanza matrimoniale, nella quale non c'è sempre uno scambio facile tra i due coniugi, ma che comunque non produrrà mai veri e propri contrasti.

Intanto, chi è il marito? Lorenzo, un grande proprietario terriero, le fonti ce lo descrivono in confronto a lei, in qualche modo un uomo non soltanto spiritualmente molto, molto meno evoluto, molto meno esigente, ma anche un po' più rudimentale proprio come personaggio, più abbozzato, meno raffinato. Le fonti storiche ci attestano proprio letteralmente, vi leggo tra virgolette che "parla continuamente e soltanto di pecore, buoi, vacche, bufali e maiali che sono l'argomento che preferisce e a cui si dedica continuamente sia a tavola che durante il giorno e persino alla sera quando va a dormire, provocando in questa povera sua moglie un tedio inimmaginabile": espressione proprio letterale restituita dalle fonti di quel momento. Direi che è un'immagine in qualche modo, che ricorre nella storia delle sante, specie delle sante monache, qualche uomo che opprime specialmente con esigenze troppo materiali; ma, anche questo 'tedio inimmaginabile', lo trovo un'espressione molto attuale, un po' avanti ai tempi.

In che modo risponde Francesca a questa condizione? Perché poi è comunque la condizione di un sacramento vissuto e che lei intende rispettare. Prima di tutto lei non tiene conto del rango del marito: questo è in qualche modo, una specie di reazione già con un connotato religioso, non tiene conto del rango, cioè non accetta il privilegio della ricchezza che il marito le porta, quindi veste molto poveramente e dà ai poveri tutto ciò che può e non soltanto il superfluo di casa dei Ponziani, ma a volte anche il necessario, con episodi a volte divertenti, come quello che la vede distribuire una botte di ottimo vino che il cognato, il suocero e il marito avevano tenuto in serbo per le grandi occasioni e lei, senza dire niente a nessuno, lo distribuisce ai poveri. La sua attività principale è al

mattino: appena si sveglia, subito esce di casa per occuparsi di tutti quelli che in città sono bisognosi e vivono in miseria.

Non soltanto fa qualcosa che già Brigida di Svezia aveva fatto una cinquantina di anni prima di lei, cioè esce per Roma con la cognata Vannozza, che la sostiene in questa specie di avventura domestica e chiede l'elemosina; quindi immaginiamoci questa signora dell'aristocrazia molto benestante romana, che tutti conoscono. La differenza tra Brigida, che pure era una principessa svedese appartenente a stirpe reale e quando venne a Roma chiedeva l'elemosina sul sagrato di Santa Maria Maggiore, la differenza tra l'una e l'altra è che forse la prima non era conosciuta, ma Francesca invece era la moglie di un personaggio ben noto e quindi questa specie di pubblico scandalo della sua attività caritativa, perché il chiedere l'elemosina naturalmente è finalizzato al dare ai poveri. Trasforma poi in ospedale il palazzo dei Ponziani, approfittando del fatto che gli uomini di casa sono in guerra, e lo trasforma in ospedale durante un'epidemia, ricoverando tutti gli appestati.

Soprattutto, al di là di questa attività fervorosa e che si svolge tutta su un piano di carità per cui sarà soprannominata 'la poverella di Trastevere', ma non perché sia poverella, ma perché veste da poverella e per il suo amore per i poverelli, direi che ciò che Francesca fa soprattutto è, in questo matrimonio, riservarsi uno spazio spirituale e psicologico assolutamente indipendente dal marito, nel quale il marito non è ammesso. E questo ci riporta in qualche modo, a un fenomeno che già si verificò quando il cristianesimo iniziò a diffondersi a Roma, in una Roma ancora pagana alla fine dell'evo antico, e ci fu questo strano fenomeno che fu indagato molto anche dagli storici e non solo dagli storici della religione, per cui specialmente furono le donne a raccogliere per prime il Vangelo nel seno delle loro famiglie e a praticarlo in contrasto con gli uomini, loro mariti, che invece continuavano a essere fedeli al paganesimo.

E così abbiamo il ricordo di Marcella, di Asella, che vivevano a Roma dedite agli studi, consacrate alla verginità etc, ma non abbiamo in quel momento esempio di uomini, a parte Girolamo o coloro che arrivavano dall'Oriente per ragioni di pellegrinaggio, di studio, o in fuga per qualche eresia, ma la risposta nel tessuto sociale romano dell'evo antico, la risposta prima, il primo impeto di adesione al cristianesimo venne proprio dalle donne che furono grandi figure. E qui abbiamo di nuovo questa situazione a distanza di secoli, riprodotta abbastanza fedelmente, di Francesca Romana e sua cognata Vannozza che, in qualche modo, tengono alta questa fiaccola della vita in Cristo, dell'esigenza della vita povera in Cristo, contro gli uomini di casa, e in ogni caso entrambe non soltanto sul piano dell'azione, ma anche proprio sul piano della loro pratica di vita: ad esempio costruiscono una cella nel giardino di casa e questa cella è una cella eremitica dove meditano le Sacre Scritture, dove si ritirano, quindi proprio fisicamente circoscrivono questo spazio psicologico per coltivare una loro spiritualità indipendente da quelli che sono i valori tradizionali del patriziato romano del loro periodo.

Questo cosa significa? Lo si desume chiaramente dai testi, dalle fonti relative, significa che in realtà per Francesca la vita interiore, l'intesa, lo scambio, il dialogo, la ricerca quindi della confidenza e dell'intimità, vanno tutti nella direzione di Cristo, proprio come vero sposo letteralmente e non nella direzione di Lorenzo, ma in maniera estremamente vistosa, in maniera netta e quindi diciamo che c'è in lei una specie di doppio livello di esistenza, quindi la coscienza che la vita vera sta altrove, non è in questa circostanza matrimoniale che lei vive. Nello stesso tempo la sua intelligenza, la sua saggezza estrema, direi proprio saggezza spirituale non soltanto sentimentale-umana, è quella di vivere questi due livelli e quindi di vivere questo paradosso, riuscendo in qualche modo a farne una felice sintesi, nel senso che proprio da quella realtà altra del suo rapporto con Cristo a cui aspira, a

cui anela, trae la forza per trasformare questo matrimonio che è un matrimonio combinato, un matrimonio voluto da altri, in un rapporto effettivamente amorevole e amoroso.

Di questo amore di Francesca per il marito sono tutte piene le storie relative alla sua vita, cioè le attestazioni dirette della sua vita, il fatto che si preoccupi continuamente per lui, il fatto che lo voglia proteggere anche e questo direi è molto bello e significativo dal punto di vista del suo impegno sponsale: proteggere il marito da qualcosa che ancora non capisce, che ancora non lo ha toccato, questa esigenza di vivere secondo Cristo così radicalmente, così profondamente, e quindi in qualche modo, la cura di nascondergli un pochino, non per falsità, ma per non spaventarlo, per non urtarlo, questa sua vita mistica così forte e anche così invasiva, della sua realtà esistenziale. Questo si nota spesso quando c'è tutta una descrizione dei suoi stati mistici, e c'è anche una serie di scontri con il demonio che sappiamo non mancano mai in certe situazioni, da cui Francesca cerca di tenere lontano il più possibile il marito, perché non ne venga toccato, perché non se ne spaventi.

Soprattutto, andando in là con gli anni, lei riuscirà a mettere a fuoco con molta precisione il suo progetto di fondazione delle oblate, e pensiamo con quanto desiderio avrebbe voluto subito partecipare lei stessa in prima persona a questa impresa proprio perché fondatrice, ma essendo il marito ancora in vita, non lo abbandona, rimane con lui e solo quando Lorenzo sarà morto e lo avrà accompagnato alla tomba, solo allora, quando già le sue sorelle hanno avviato la loro vita regolare, lei andrà a stabilirsi a Tor de' Specchi, cioè abbraccerà veramente la condizione della religiosa. A mio avviso è proprio in questa forza e coerenza nel non abbandonare lo sposo anche quando il desiderio porterebbe altrove, la qualità veramente spirituale di questo rapporto che lei riesce a stabilire anche con un uomo che non è, a ben vedere, troppo spirituale; la qualità spirituale, del suo amore perché a mio avviso, precisamente in questo non abbandono, in questo restare con lui sempre anche dal punto di visto delle sue esigenze, materiali, della sua malattia finché non sarà morto, della sua quotidianità di uomo trovo che lei, veramente, imita l'amore divino che è per definizione fedele, che è per definizione un amore che mai abbandona.

Quindi il rapporto con il marito, per sintetizzare, è questo: di spiritosa, ironica ribellione sul piano della mentalità e della quotidianità: vedi la distribuzione del vino ai poveri, vedi il fatto di uscire per chiedere l'elemosina, ma invece, di grande serietà, di grande impegno sul piano dell'essenza spirituale del rapporto che riguarda l'uomo e la donna. Ci sono casi abbastanza diversi, per esempio un'altra grande donna vicina e poi addentro al mondo benedettino, cioè Radegonda e poi un altro caso di una non benedettina cioè Angela da Foligno: sono casi di donne che hanno preso grande distanze dal matrimonio, che hanno sofferto per una condizione di oppressione e Radegonda ha abbandonato il marito nonostante fosse il re di tutte le Gallie e lei avrebbe potuto vivere da regina, per farsi monaca, ma veramente lo abbandona in maniera radicale nonostante egli insista per continuare ad averla con sé, e il caso, addirittura, di Angela da Foligno che si augura la morte del marito; sappiamo che nella vita di certe sante questo evento può essere presente, sappiamo anche che ha un significato particolare cioè che va inteso nelle circostanze specifiche e particolari, appunto, che sono comunque religiose, di fede, che sono di proiezione in una vita ultraterrena, quindi non un mero augurio di morte, ma uno spostare tutto sul piano della vita ultraterrena.

Io trovo che il caso di Angela da Foligno, che poi effettivamente quando il marito morirà ne sarà dispiaciuta, è il caso di una donna che viene attratta fortemente dal desiderio di vita religiosa per la quale il rapporto con un uomo può diventare un peso intollerabile. Francesca risolve il problema nella maniera migliore, perché riesce poi, di fatto, a far quadrare il cerchio in qualche modo e trovo che su questo fronte, e questa è una mia riflessione molto personale, non so se gli studiosi di mistica sarebbero d'accordo, trovo che dimostra una maggiore capacità di annullamento di sé, anche sul fronte della sua chiamata religiosa. Mentre una figura come Angela da Foligno mi da l'impressione,

in questo augurarsi la morte del marito per potersi dedicare completamente a Dio, di valutare ancora troppo la propria vita, cioè volerla vivere sì secondo la chiamata di Dio, ma comunque ancora darle troppa importanza per quello che è sul piano terreno. Una donna come Francesca mi sembra dimostri una maggiore capacità di annullamento nell'accettare invece fino in fondo, la condizione che Dio le ha assegnato e quindi non dia troppa importanza alla vita così come lei la vorrebbe vivere.

Questo per quanto riguarda la sua figura di sposa. Poi, in realtà, lei, specialmente nei suoi anni matrimoniali, ma anche successivamente quando farà solo vita religiosa, fu una grande guaritrice e quindi non soltanto una benefattrice, una donna che distribuì ai poveri, per usare un'espressione molto usata, ma fu anche una guaritrice, una benefattrice nel senso di seminare il bene con la sua capacità di risolvere, soccorrere, andare incontro, manifestare un amore così estremo per il suo prossimo da riportare alla salute molte persone. In effetti sono trentatré casi attestati quelli delle sue guarigioni miracolose, attestati, vi dicevo, dai processi di canonizzazione, attestati da più voci, cioè su ogni caso di guarigione miracolosa noi abbiamo la testimonianza di diverse persone, di molte persone direi; persone diverse che quindi finiscono per costruire tutto un tessuto corale: pensiamo che tutto questo avviene a Roma, in una Roma popolare, in una Roma fatta di donne, di lavandaie, di macellai, anche di nobili, ma la dimensione popolare è molto colorita, molto corale, che è grande sostegno alla figura di questa santa, sostegno nel senso proprio della testimonianza. In che senso Francesca è una guaritrice? Ha un potere di guaritrice che le viene da Dio, ma anche in questo, come sul fronte della sua vita famigliare, Francesca riesce a essere molto equilibrata, perché innanzitutto non entra mai in competizione con la medicina ufficiale e si occupa di casi di malattia che la medicina ufficiale ha dato per persi, cioè le persone che la medicina ufficiale non riesce a curare, vengono raccolte da lei e guarite: quindi solo di questo si tratta.

L'altro elemento caratterizzante di questa sua attività è che con estrema radicalità e fermezza, Francesca rifiuta i sistemi delle fattucchiere, e pensiamo in questa Roma così anarchica, così impoverita, quanto potessero prosperare certi sistemi, se, proprio negli stessi anni, Bernardino da Siena venendo a Roma a predicare, si scagliò contro le fattucchiere e, diciamo, seguì tutto il caso di una strega che venne bruciata in piazza proprio perché accusata di essere una fattucchiera. Invece, proprio lo stesso Bernardino da Siena, ebbe parole lusinghiere di ammirazione nei confronti di Francesca, nella quale vide la donna piena di grazia, piena della grazia di Dio, che non esaltata da questa dono di grazia riesce ad essere da una parte lontana dalla stregoneria, assolutamente estranea alla stregoneria, e dall'altra a contrastare quello che è il razionalismo umanista che si sta facendo prepotentemente strada nella cultura del suo tempo. Quindi anche in questo direi che Francesca riesce a far quadrare il cerchio proprio nel mantenersi equidistante da due livelli che entrambi non le appartengono.

Da notare poi, che cura non soltanto donne, quindi infermità femminili tipiche, parti difficili, bambini ammalati, ma si occupa anche di casi di ferite molto gravi, di ossa rotte, di epilessia e poi ciò che sorprende maggiormente, affronta, e questo è anche un alto tratto di grande modernità, le malattie dell'animo, cioè le depressioni, le manie suicide di certe persone, oppure casi di madri che uccidono i figli, e quindi tutto quel settore che riguarda le turbe, le nevrosi e le difficoltà psicologiche, anche casi meno gravi, per esempio, viene citato un caso di un monaco che per venti anni in un monastero è stato destinato a fare il sagrestano, e ad un certo punto non riesce più psicologicamente a reggere questo incarico e quindi viene curato da lei per questa nevrosi. Da questo, come vi dicevo, a casi più gravi delle madri che hanno ucciso figli e che quindi vanno in qualche modo curate da una tragedia senza possibile esito, e poi alle depressioni che sono, evidentemente, un male non soltanto dei nostri giorni attuali, ma anche della Roma di quel momento.

Bernardino da Siena indica addirittura in lei questa figura di antitesi nei confronti del razionalismo che va contro la fiducia nella fede, nell'intervento divino nelle cose umane, che si è già affermato in questo secolo. Di qui l'importanza anche simbolica che l'attività di Francesca in Roma viene ad assumere in questo momento; quindi, non si tratta solo di una donna che si dedica alla carità, che fa del bene al prossimo, è una figura simbolica per la qualità spirituale e culturale che esprime. Riguardo a questa funzione culturale, ne va anche sottolineata un'altra per la quale anche Francesca va presa come modello per le donne laiche, pur essendo una donna fortemente impegnata sul piano religioso, ma non entriamo nel merito di tutta la sua ricca vita interiore, della sua ricchissima vita mistica.

Francesca in realtà ha molto sovente delle estasi, ha molto sovente scontri con il demonio, ha spessissimo delle visioni rivelatrici, visioni che le danno la percezione di realtà che la circondano, per esempio, sente degli odori molto fastidiosi mentre passa presso una casa di malaffare, ma non sa che quella è la sede di una casa di malaffare, senza saperlo percepisce il male in quella casa; nella sua stessa casa dove abita, il palazzo dei Ponziani, il demonio la visita ripetutamente; poi, per esempio, ha un rapporto particolare con l'Eucarestia: sente soventissimo il bisogno di comunicarsi, ma nel medioevo c'è una certa cautela nel concedere la comunione troppo sovente, persino nei monasteri. C'è il caso di un prete di Trastevere che, vedendola così attaccata a questo sacramento, un giorno decide di non darle più così sovente la comunione e le da un'ostia non consacrata. Ecco: Francesca immediatamente si accorge che quest'ostia non è consacrata, perché non riceve il solito beneficio consueto che lei ben conosce.

Diciamo quindi, che c'è una sua capacità percettiva singolare, proprio nel senso mistico: tutta questa parte delle sue visioni, che costituiscono tutto un patrimonio estremamente ricco, Francesca non pensa lei stessa di metterlo per iscritto, ma lo affida al suo confessore che è un certo Giovanni Mattiotti, sacerdote di Santa Maria in Trastevere, che, sopraffatto da questa donna straordinaria, incomincia a mettere per iscritto le sue visioni e tutte le sue memorie; 'mette insieme' proprio perché si tratta di materiale estremamente difficile da governare, anche eterogeneo, un libro oggi accessibile, (è stato pubblicato dalla comunità che vive attualmente nella casa di Tor de' Specchi che ospitò la prima fondazione di Francesca Romana, a cura della Madre Paola Vecchi). Questo libro, estremamente prezioso, ha un valore, oltre che religioso, oltre che di testimonianza sul piano della vita mistica, anche sul piano culturale. E quale è questo valore? In effetti, si tratta del primo libro scritto in lingua volgare, quindi nell'idioma della Roma del 400, il primo esemplare di libro di questo tipo.

Anche questo fatto riporta a qualcosa di molto più antico: il rapporto tra mistica e letteratura è sempre molto stretto. Le mistiche a volte vivono in condizioni sommerse, ma in genere, le grandi mistiche sentono tutte, perlomeno quelle che hanno avuto poi gli onori della ribalta senza cercarla, sentono l'esigenza o hanno ricevuto da Dio l'ordine di mettere per iscritto tutto ciò che hanno avuto modo di conoscere e sperimentare nella loro esperienza di Dio; anche Francesca non lo fa personalmente, ma lo fa attraverso il suo confessore, produce questa sua opera letteraria che è la testimonianza della sua vita interiore. In genere questi testi vengono sempre ad assumere un'importanza più estesa che esce ben al di fuori della loro area circoscritta di produzione, benché in genere siano poco compresi, proprio perché nella storia, le donne hanno avuto con la scrittura, al di fuori del campo mistico, un rapporto abbastanza difficile, quindi il fatto che le mistiche abbiano sempre sentito il bisogno di scrivere e di testimoniare, ha in qualche modo colmato un grosso vuoto, dal punto di vista della scrittura e della letteratura, un grosso vuoto che per esempio c'è in tutti gli altri campi; quindi anche in periodi in cui le donne non hanno scritto poesie, non hanno scritto opere letterarie di altra natura, esistono però opere mistiche scritte da donne.

Per non pensare poi a quello che è un fenomeno anche più importante, cioè che molto spesso le varie letterature nazionali in Europa, hanno il loro primo testo scritto, proprio in un codice monastico cioè in un qualcosa che si è prodotto dentro ai monasteri, anzi, dentro ai monasteri femminili; quindi questo fenomeno più antico del momento di cui ci stiamo occupando, in realtà si riproduce in questa vita di Francesca, con un filo di continuità che è sempre tipico, in realtà, delle situazioni legate al monachesimo, legate alla figura di san Benedetto e alla Regola.

Ed ora arriviamo alla sua fondazione. La fondazione di Francesca, non meno della sua vita privata e della sua opera pubblica di carità, ha pure una valenza fortemente esemplare per le donne laiche; in che senso? Francesca è riuscita in qualche modo a far quadrare il cerchio, cioè a far coesistere la sua vocazione religiosa con la sua condizione matrimoniale, però già quando era sposata, quindi giovanissima, aveva cercato di mettere in pratica nella sua vita di tutti i giorni i valori e i costumi del monachesimo che aveva imparato a conoscere dagli Olivetani di santa Maria Nova e aveva dato una specie di impronta monastica alla sua vita quotidiana; quindi, pur essendo una donna ricca, rifiutava la maggior parte dei cibi pregiati come la carne, il vino, lo zucchero, e si cibava prevalentemente di legumi e di frutta; il suo abito era estremamente povero, sempre di colori scuri, inoltre anche vivendo in casa con il marito e con i figli, seguiva le sue ore di preghiera, quindi aveva cercato di salvare una specie di abbozzo di vita monastica anche a livello domestico.

Quanto poi ai suoi incontri con il demonio, anche questi, in qualche modo, allestiscono all'interno di questa casa che è una casa diciamo "borghese", o meglio, del ricco patriziato, ma del patriziato attivo e produttivo economicamente, uno scenario da deserto, da antico deserto, da spiritualità del deserto, perché le grandi battaglie che Francesca sostiene contro il demonio sono sempre le stesse, sono quelle che Antonio, primo uomo del deserto, sostenne molti secoli prima di lei in Egitto, descritte nella vita di Atanasio. Tutto questo mondo interiore di contrasto spirituale, che lei riesce comunque a controllare, a domare, pur vivendolo fino in fondo, Ella rivive, risente, descritto non soltanto dal Mattiotti, suo confessore nell'idioma volgare romano di quegli anni, ma anche da un ciclo pittorico, molto interessante, che voi potete ammirare oggi a Tor de' Specchi.

Se vi capita di andare a Roma, una visita interessante è quella della casa a Tor de' Specchi e andare a vedere questi affreschi che rappresentano Francesca alle prese con il demonio; il demonio la percuote, la trascina per i capelli, a minaccia di buttarla da un balcone, la scaraventa in giro per le stanze contro i muri, spesse volte, addirittura, la butta su cadaveri putrefatti, immagine orribile che però, secondo me, è ricorrente nella demonologia del tempo. Io penso che questo abbia a che fare, dal punto di vista simbolico, con la grande consapevolezza di Francesca di essere in un momento storico di drammatico passaggio in cui, appunto, il medioevo è finito, quindi un tempo obsoleto con il quale fare i conti per andare verso il nuovo, quindi il cadavere è l'immagine di un tempo finito al quale va sostituito necessariamente un altro; oltre naturalmente, al tradizionale simbolo del cadavere come richiamo al destino di annullamento fisico che attende tutti, quindi come richiamo alla morte anche come valore di cui tenere conto dal punto di vista della vita spirituale.

Quindi, non soltanto c'è un costume monastico che lei cerca di osservare con la cella eremitica in giardino, con un tenore di vita molto morigerato, con questa lotta con il demonio, perché noi sappiamo che non c'è crescita interiore, non c'è crescita spirituale, non c'è cammino spirituale, che non comporti un incontro ravvicinato con il male e quindi il fatto che il demonio la visiti tanto spesso, è proprio il sintomo di questa sua radicalità nel vivere la sua evoluzione spirituale. Da questo contesto straordinariamente ricco perché ci sono tutti questi livelli che si incontrano, noi possiamo desumere come lei stessa sia l'immagine, l'incarnazione, della sua fondazione prima ancora che essa avvenga: il livello della donna, la consacrazione all'opera nel mondo e il carattere

di sposa e anche un pochino di monaca e questo in qualche modo si rifletterà sullo spirito della sua fondazione successiva.

Come inizia questa sua avventura di fondatrice? Come nella migliore tradizione, cioè inizia con un sogno: questo era già successo al primo autore di regola monastica, cioè Pacomio in Egitto aveva sognato che del miele gli scendeva dall'alto sulla testa poi, attraverso di lui, andava a raggiungere in mille rivoli, tutta l'umanità; fu proprio il suo maestro Palamone a dirgli, dopo che questo sogno si era verificato più volte, guarda che tu sei destinato a questo e quest'altro. In qualche modo analogo comincia l'ispirazione di Francesca, prende le mosse da un sogno non troppo diverso. Chi sogna Francesca? Sogna Gregorio Magno che è forse il più grande dei papi, ma fu sicuramente il più romano dei papi e anche il più benedettino dei papi, l'autore della vita di san Benedetto; dunque sogna papa Gregorio che le suggerisce l'immagine di un alveare e quindi la indirizza a comportarsi di conseguenza, cioè a costruire qualche cosa che sia come un alveare, dove ogni ape abbia la sua cella e dove ogni ape abbia il suo ruolo, il suo compito preciso in una organizzazione ben definita. Un sogno quindi rivelatore, estremamente nitido che la lega particolarmente a questo papa romano e benedettino; peraltro lei è legata anche ad altre figure oltre a san Benedetto, anche a Paolo e a Maddalena: sono questi il suo olimpo di santi protettori: Maddalena, di nuovo una donna, che può essere appunto un modello di donna del mondo che ha avuto grande esperienza del male e che dopo la conversione ha saputo trasformare la sua vita a tal punto da identificarla quasi completamente con quella di Cristo, quindi annunciare poi la sua resurrezione.

Questa fondazione di Francesca Romana raccoglie delle oblate e non delle monache; approvata nel 1433 da Papa Eugenio IV è definita dallo stesso papa in maniera interessante: collegio di donne spirituali, espressione che mi sembra molto bella perché dà l'idea di una grande nobiltà di intenti e, nello stesso tempo, di qualcosa che non è troppo identificato, troppo definito, con quanto si conosce fino ad allora. Innanzitutto, un collegio di donne spirituali non è un monastero; è un organismo, una realtà, per cui le donne coabitano insieme in castità e dedite a vita religiosa, ma, soprattutto, alle opere di carità. Quando dico 'non è un monastero', è qualcosa che vede spezzata la clausura, la clausura non è più rispettata. Si tratta dunque di una oblazione. Che cosa significa, per Francesca, questo termine? Vi leggo, a proposito di questo, una breve definizione che ne da la studiosa Marie Pascal Dickson che all'incontro tenutosi al Monte Oliveto Maggiore, Abbazia del Senese matrice del movimento dei monaci olivetani, nel 1983: "È importante precisare bene il significato della parola 'oblazione'; non è per niente una nozione giuridica, né un concetto senza relazione con il vissuto. Si tratta invece, di un impegno totale dell'essere in un'offerta incondizionata a Dio e per Lui, ai fratelli. Tutte queste attività sono coinvolte in questo movimento; è più che un dono della persona, è la comunione totale all'oblazione di Cristo".

Direi che questa è la definizione che tra quelle che ho trovato, mi sembra più significativa dell'intento di Francesca; qualcosa quindi che può raggiungere tutte le donne, indipendentemente dal fatto che siano monache, che però ha, in qualche modo, una forte matrice di ispirazione monastica in questa partecipazione totale all'oblazione di Cristo. Questo concetto richiama quella capacità di annullamento di cui, secondo me, Francesca è una grande portatrice, una grande esponente e anche qui voglio citarvi un brano che deriva direttamente dalla letteratura che esce dal contesto della sua fondazione, della sua esperienza di vita, lo traggo da un dialogo avvenuto tra Maddalena e la stessa Francesca; ora, voi mi perdonerete se io non ho potuto lasciarla nel volgare romano, così come era scritta, perché effettivamente non si capiva molto e poi l'avrei letta malissimo e quindi ne ho fatto una specie di traduzione: spero che sia abbastanza significativa.

Allora, che cosa dice Maddalena a Francesca? Dice: "Chi vuole entrare in Cristo si deve denudare, abbandonare ogni cosa, sia dentro che fuori di sé; si ritenga tanto vile che non abbia più un'opinione

(quindi nemmeno la volontà di pensare, non dico di agire), abbandoni tutto ciò che ha, non abbia più volontà. Si lasci annegare, tutta quanta perduta, si consideri tanto poco da non essere in grado di fare niente; si veda annullata in ciò che sente, tanto piccola, tanto sprofondata, da non essere in grado di risollevarsi; come una ciotola di miglio gettata in mare, così vede sé stessa l'anima umiliata; la vera obbedienza la trasforma".

Quindi, diciamo, da questo totale vuoto che Francesca aspira a fare dentro sé stessa, di questo totale annullamento di qualsiasi sua facoltà, deriva poi la capacità di accogliere l'obbedienza, di accogliere la volontà divina: è una dinamica che ben conosciamo. In effetti, all'obbedienza è soprattutto orientato il suo complesso di norme di cui ci è stato tramandato l'esemplare originale, cioè non sappiamo se è opera di Francesca, alcuni sostengono di sì, altri di no, ma comunque messo a punto da persone che vissero con lei raccogliendo il suo insegnamento, oppure da lei stesso in persona. Noi siamo abituati a pensare alle regole monastiche; quella di Francesca non è precisamente una regola monastica, perché non riguarda un monastero, ma ricorda, in qualche modo, le regole monastiche, specialmente è vicina allo spirito di San Benedetto.

Innanzitutto una coincidenza molto significativa, il fatto che sia composta da settantatré norme e sappiamo che i capitoli della Regola benedettina sono settantatré; quelli Francesca non sono veramente capitoli, sono soltanto norme, ma questa ricorrenza del numero non può essere assolutamente casuale. Ma non si tratta soltanto di una questione di inquadramento, una questione di forma; in realtà lo spirito della tradizione non soltanto benedettina, ma soprattutto benedettina, è più che evidente e fortissimo. Intanto, se l'iniziativa di Francesca parte dal sogno che assomiglia al sogno di Pacomio, l'*incipit* di questa sua piccola regola richiama invece le regole di Basilio e Agostino, perché prima di tutto invita all'amore di Dio e poi all'amore dei fratelli di conseguenza, quindi pone come prima immagine di apertura, così come fanno Agostino e Basilio, la dimensione della chiesa primitiva: "i fratelli siano tutti un cuore e un'anima sola, nessuno osi considerare niente come proprio, ma tutto sia in comune a tutti, e si dia a ciascuno secondo il bisogno, ciascuno secondo le proprie forze", quindi questa forte dimensione comunitaria è nella prima ispirazione di Francesca. Per il resto, l'impronta benedettina è estremamente evidente, al di là di questo richiamo di apertura, perché c'è anche subito dopo il richiamo all'obbedienza e tutte le norme descrivono un grande rigore spirituale in cui niente è lasciato al caso.

Ciò che sorprende è il fatto che nelle norme di questo collegio di donne spirituali, che per la prima volta nella storia si trovano a vivere insieme in castità, rivolte alle opere di bene, alle opere di carità esterna, quindi senza clausura, non si parla mai di opere esterne. Questa attività esterna delle oblate di Francesca Romana non viene descritta, non sappiamo in che cosa consista, cioè Francesca Romana, o chi per lei, scrivendo questo testo, non ha detto che cosa fanno queste donne fuori; di certo noi immaginiamo, sappiamo anche con quasi assoluta certezza di che si tratta, pensiamo a ospedali, pensiamo a bambini abbandonati, pensiamo a infermi, pensiamo a indigenti, pensiamo a sofferenti di ogni genere, ma questa area di attività non è nominata, non è descritta; invece tutte le settantatré norme sono finalizzate a una severa formazione.

Non solo c'è un forte richiamo all'obbedienza in queste norme, ma un altro dato sorprendente è che la prevalenza delle indicazioni riguardi, ancor più dell'obbedienza, il silenzio, cioè la grande esigenza di silenzio che si esprime in questo testo; sappiamo, lo sappiamo dalla regola benedettina, che il silenzio è una delle grandi arme ascetiche, quindi osservare il silenzio è praticare una certa forma di ascesi, stare attenti alle parole, stare attenti al riso, stare attenti a ciò che si dice venendo da fuori, stare attenti a ciò che si dice con le persone che vengono dentro la sede di vita di queste oblate e quindi fare un'estrema attenzione al peso, all'uso della parola. Questo è molto significativo perché non soltanto descrive uno stile di vita, ma imprime una forte valenza educativa a questo

complesso di norme, una forte valenza educativa sul piano spirituale: anche san Benedetto aveva dato importanza al silenzio: sappiamo poi che il silenzio non è solo un'arma ascetica, ma è anche uno dei corollari, uno degli aspetti dell'umiltà e anche dell'obbedienza, perché colui che sta in silenzio obbedisce, colui che sta in silenzio ascolta e quindi è in grado di ricevere, di mettere sé stesso in secondo piano; pensiamo poi alla scala dell'umiltà benedettina, l'importanza che il silenzio ha nei gradini di questa scala.

Per riassumere, tutto questo testo è interessante perché in queste donne così fortemente rivolte all'esterno, così dedite al bene del prossimo, direi che 'l'essere' su un piano di correttezza spirituale, precede il 'fare', cioè 'l'essere' prevale sul 'fare'; in questo bell'equilibrio che la fondazione di Francesca realizza tra la vita attiva e la vita contemplativa, diremmo oggi, in realtà la precedenza, il terreno irrinunciabile in cui affondare le radici dell'azione, è proprio un terreno di formazione spirituale e quindi anche conseguentemente di contemplazione.

Possiamo concludere in questo modo: da tutto ciò che si è detto fino a qua, si evince che Francesca Romana fu una delle grandi figure di compensazione, nel senso che costituì comunque una fiaccola di riferimento importante, in un momento in cui la Chiesa impegnata in eventi drammatici di natura specialmente temporale e in un momento di declino civile straordinario, Francesca è proprio un polo di riferimento fondamentale irrinunciabile nel tenere alta l'esigenza spirituale, e nel tenerla alta su diversi livelli con grande ricchezza, con grande capacità, direi quasi una vera e propria capacità 'imprenditoriale' dell'iniziativa religiosa, quindi una capacità di espandere a più livelli, questo suo talento, questa sua vocazione. In questo grave declino della Chiesa, lo dicevamo all'inizio, è sorprendente quante belle figure di donna assolvano questo compito: parlavamo di Caterina, parlavamo di Brigida di Svezia, che hanno levato una voce forte, una voce estremamente coraggiosa, per richiamare i papi alla loro vocazione spirituale e universale e Francesca si inserisce perfettamente in questa tradizione. Io credo di aver abbastanza toccato la questione della sua qualità esemplare dal punto di vista della donna laica, forse non è estraneo a questa sua qualità di modello anche questa sua capacità di essere voce della Chiesa, anche quando la Chiesa è impegnata su un altro fronte che non appunto quello schiettamente spirituale: direi che questa è la forza, la potenza a tutto tondo, della sua figura. Ho dimenticato di dirvi, cosa importantissima, che all'opera di Francesca Romana si ispirarono due secoli dopo sia Francesco di Sales che Vincenzo de Paoli, per organizzare i loro rami femminili, quindi Francesca anticipò di due secoli qualcosa che ebbe poi grande importanza in una tarda controriforma.

<u>In risposta ad una domanda sulla situazione attuale di Tor de' Specchi</u>
Le oblate continuano ad abitare a Tor de' Specchi, che è la sede definitiva, un luogo estremamente suggestivo, bello, importante, di Roma; la Madre Paola Vecchi l'anno scorso mi disse che attualmente l'opera di carità è soprattutto orientata verso l'ospitalità di studentesse. Naturalmente non si tratta di un'ospitalità come potrebbe essere una pensione qualsiasi, ma, diciamo, hanno trovato specialmente in questa attività, il loro campo d'azione consona alla loro ispirazione. Poi direi che è molto forte il mantenere viva la tradizione, come per esempio, fare degli unguenti per terapie in base a formule offerte da Francesca Romana stessa, quindi direi che la vita è molto imperniata sul culto della persona di santa Francesca. È bello il fatto poi, che continuano ad avvertire forte questo senso della romanità, non per una vocazione alla dimensione soltanto locale, ma proprio, al contrario, vedendo Roma proprio come centro universale, quindi valutando in Roma questa universalità della sua posizione.

<u>In risposta ad una domanda sul rapporto tra le beghine e le oblate di santa Francesca Romana</u>
Non c'erano delle relazioni dirette formali, ma dal punto di vista della ispirazione, probabilmente c'erano. In realtà le beghine erano nate molto prima dell'ottocento specialmente nei Paesi Bassi.

Quando nacque la riforma cistercense e poi ci fu una straordinaria proliferazione del monachesimo femminile, specialmente in quelle aree e in tutta l'Europa, larghe frange di questo movimento di adesione veramente tumultuoso alla riforma cistercense, larghe frange femminili non riuscirono ad entrare perché i cistercensi miravano a tenere i ranghi molto serrati, cioè a tenere molto sotto controllo tutte le situazioni femminili che affiliavano; allora c'erano vaste aree indefinibili di consacrazione femminile che non trovavano spazio da nessuna parte e che magari non volevano aderire a forme tradizionali di monachesimo come benedettine di antica tradizione e trovavano queste forme intermedie che non sempre erano ben accette Le beghine ebbero poi un grosso risveglio con la devotio moderna, quando ci furono movimenti spirituali che le coinvolsero. Fu un bel movimento, però direi che quello di Francesca fu fortemente segnato da Roma e fortemente segnato da un'esigenza di irregimentarsi, perché quando si legge questa carta di fondazione di queste oblate di Francesca Romana, ci si rende conto di quanto sia poco spontaneo, cioè non è un movimento; le beghine furono un movimento, questa fu una vera squadra scelta di persone dedite a quest'opera.

Rispondendo ad una domanda sul ruolo del marito e dei figli nella vita di Francesca

Il marito è rimasto nell'ombra perché era di fatto nell'ombra. Francesca era una personalità formidabile, invece Lorenzo Ponziani, diciamo, ebbe la fortuna di essere sposato a Francesca, ma come personaggio è un personaggio comune della Roma di quel momento. Francesca fu una buona moglie comunque, riuscì a mantenere questo alto livello di vita mistica e religiosa essendo una buona moglie, quindi più di questo non so che cosa potrei dire. Quanto ai figli, ebbe tre figli; inutile dire che li amò, che fu una buona madre, però due di essi morirono bambini in una epidemia, e l'altro figlio, Battista, non fu mai contrario alle iniziative della madre, perché appunto, la madre si ritirò a vita religiosa solo dopo la morte del marito, quando il figlio aveva già una vita sua. Francesca è proprio il caso tipico della donna che non trascurò affatto la sua famiglia in funzione di altre cose, della sua vocazione, e questo non è un esempio tanto ricorrente. Ed è anche questo un motivo per cui Francesca è un modello per le donne laiche, cioè la donna laica che, aperta a grandi orizzonti, alla grande esperienza spirituale, ha però grande rispetto e senso di responsabilità nei confronti delle persone.

C. MECTILDE DE BAR
FONDATRICE DELLE BENEDETTINE DEL SS. SACRAMENTO
NELLA FRANCIA DEL SEC. XVII[1]

24 FEBBRAIO 2003 Sr. M. CARLA VALLI, OSB ap

Anche quest'anno accogliamo con grande gioia quest'occasione che ci è data per ripercorrere la storia del monastero da cui ha preso origine l'esperienza di vita monastica che si vive nel nostro monastero di via Bellotti. E lo facciamo nella circostanza particolare della ricorrenza dei 350 anni della fondazione. Nella storia dell'Istituto infatti c'è una data, il 25 marzo 1653, che è diventata importante perché in quello che è avvenuto in quel giorno le Benedettine dell'adorazione perpetua hanno riconosciuto i loro inizi.
Siamo a Parigi: la vita della fondatrice, Caterina Mectilde de Bar, si svolge dalla maturità di lei alla sua morte nella capitale francese. Ella arriva a Parigi per la prima volta nel 1641-42, poi vi ritorna verso gli anni '50 e dal 1651 fino alla morte, nel 1698, la sua sede è a Parigi. La casa delle monache cambia di locazione, seguendo l'evolversi delle vicende della fondazione (ne diremo qualcosa) ma la vita di Caterina Mectilde de Bar in quanto fondatrice è legata alla capitale francese e a quello che succede il 25 marzo del 1653 per tradizione si lega l'origine dell'Istituto.

Il mio compito stasera vorrebbe essere quello di fare un percorso innanzitutto storico per ricostruire la vicenda che ha portato a questo giorno importante, motivo di riconoscenza imperitura – da parte delle monache a Dio e agli uomini che hanno contribuito alla possibilità della fondazione. Procederò sulle base di alcuni dati storici e man mano ne avallerò l'interpretazione con la lettura di qualche testo della Madre o di testimonianze su di lei. Lo scopo ultimo del nostro percorso non è solo quella di ricordare i fatti, ma è quello di cercare di capire qualcosa dell'esperienza cristiana e monastica che Madre Mectilde ha vissuto in prima persona e che poi ha trasmesso alla cristianità intera, lasciando un esempio di vita cristiana e monastica esemplare.

Non è una santa d'altare, Caterina Mectilde de Bar, nel senso che la causa di canonizzazione di lei è stata aperta soltanto pochi anni fa, e quindi l'*iter* del riconoscimento delle virtù è davvero soltanto agli inizi. Sono passati praticamente più di tre secoli prima che si pensasse al riconoscimento della sua grandezza per una serie di motivi contingenti, che sono abbastanza normali, però, nella storia del monachesimo moderno. Dom Gregorio Penco in un articolo apparso recentemente su *Ora et labora*[2] faceva proprio questa osservazione. L'ordine di san Benedetto è un ordine che fa i santi ma che non si preoccupa di metterli sugli altari e se questo capita, di solito capita per una serie di motivi non propriamente monastici o, per lo meno, si uniscono, a dei motivi legati alla professione monastica come tale, altre considerazioni. Schuster, benedettino, è stato beatificato, ma oltre che abate benedettino è stato anche arcivescovo di Milano. Il beato cardinale Dusmet era sì, benedettino, ma fu anche grande vescovo. Dom Colomba Marmion, l'ultimo beatificato in ordine di tempo, fu grande abate ma anche autore spirituale che ha lasciato una scia per la costruzione del vissuto cristiano: le sue opere sono state lette non soltanto dai monaci ma sono state utilizzate all'inizio del secolo scorso nella formazione di tutti i cristiani. Nell'età moderna di solito si procede

[1] Trascrizione vista e corretta dalla Relatrice, senza ulteriore rielaborazione del testo.
[2] Cf. GREGORIO PENCO, *Ideali e modelli di santità nel monachesimo del Novecento* in «Ora et labora», LVII (2002), n. 4, 136- 144.

alla canonizzazione i santi benedettini quando intervengono dei motivi che si affiancano a quelli dell'esemplarità della vita monastica vissuta all'interno del chiostro. Questo forse spiega perché l'avviamento del processo di canonizzazione di Catherine de Bar sia stato affrontato soltanto recentissimamente. Ma questo vale appunto, dice Penco, per tutti i fondatori delle congregazioni monastiche moderne. Altro è il discorso per i santi benedettini del Medioevo: costoro sono coloro sono stati canonizzati non al termine di un *iter* di canonizzazione, ma per acclamazione popolare o comunque quando la prassi della canonizzazione non era ancora formalizzata com'è oggi.

L'ambiente religioso della Parigi di Caterina Mectilde de Bar.

Ci collochiamo con M. Caterina Mectilde de Bar nella Francia del XVII secolo, un secolo che nella storia della spiritualità è definito "secolo d'oro della mistica francese", non certo perché in esso il corso degli eventi fu particolarmente favorevole all'incremento degli ideali religiosi o fu un secolo particolarmente brillante o esaltante per le sue conquiste umane e spirituali. Dal punto di vista politico, economico, sociale il secolo XVII è un secolo quanto mai travagliato, perché conosce la tremenda epopea della guerra dei Trent'anni (1618-48); e quando si chiude questa guerra, non per questo la vita stessa si pacifica. Proprio a Parigi abbiamo tutta una serie di sommosse e sconvolgimenti a motivo delle lotte interne, tra il partito monarchico e la cosiddetta Fronda (il partito monarchico, cioè, era avversato dai nobili e dai borghesi). Non si può parlare di "secolo d'oro" se si guarda alle condizioni di vita: non sono particolarmente paradisiache o idilliache. Eppure - scriveva la Madre Priora del monastero di Colonia - possiamo forse spiegare questo slogan pensando al fatto che, effettivamente, fu un momento in cui la vita cristiana conobbe un fervore particolare:

"Dopo il Concilio dì Trento e le dolorose conseguenze della Riforma, un' ondata di rinnovamento religioso avvolgeva tutti i credenti. La vita parrocchiale risorge più fervida, i laici si incontravano nelle case per pregare insieme, discutere sulla fede, approfondire la loro pratica cristiana; e quindi era un tempo ricco anche di numerose profonde e grandi amicizie spirituali. Questo tempo diede vita a maestri, i quali erano cristiani che avevano compreso in modo singolare come potessero vivere autenticamente nel secolo XVII il Vangelo e trasmetterlo ad altri"[3].

Questa descrizione richiede però una precisazione: il movimento di rinnovamento e di fervore che investe la vita ecclesiale in Francia, coinvolge innanzitutto un certo strato della popolazione, coinvolge la classe superiore, gli intellettuali, i politici, gli aristocratici, gli alti funzionari, che gravitano attorno alla capitale; sono costoro quelli che si ritrovano in riunioni familiari e animano un dibattito serio e profondo su come vivere la vita cristiana.

Un ambiente, un salotto, passa nella storia della spiritualità quale emblema di tutti gli altri luoghi d'incontro: è il salotto di Mme Acarie. Questa donna ospita e riceve in casa sua i grandi nomi della società, e coloro che vivono e scrivono sulla spiritualità: lì ad es. s'incontrava il cardinale Pierre de Bérulle. La sua figura segnò non solo la politica della Francia, ma ebbe il grande merito di portare in Francia l'esperienza del Carmelo riformato spagnolo. Le prime carmelitane fondano un insediamento a Parigi tramite Bérulle e Mme Acarie. Questo vuol dire che c'era una preoccupazione di incarnare il Vangelo, di rileggerlo con i tempi, e per questo di valorizzare tutte le esperienze di vita cristiana che erano emerse nel panorama ecclesiale di allora.

Sempre in questo ambiente nasce nel 1627 la Compagnia della Santissimo Sacramento, un'associazione parzialmente segreta di cristiani militanti, che appartenevano alla classe dirigente, e che avevano come scopo la cristianizzazione di tutta la società. Gli aderenti infatti univano alla

[3] Cf JOHANNA DOMEK o.s.b. in *Vita Monastica* 1997, n. 3 (luglio. Sett.) 31- 34 [tr. it. dell'art. in lingua orig. tedesca: *Zeugin einer goldenen Zeit* in *Recherchen* XIV (1999) (sic), 15-19].

preoccupazione di approfondimento della fede cristiana per sé la percezione che era necessario evangelizzare gli strati della popolazione più sprovveduta, perché bisognava contrastare la superstizione e le forme devianti della forma religiosa, che avevano preso piede là dove il Vangelo non era radicato.
Abbiamo quindi un ambiente cristiano vivace ma tutt'altro che omogeneo. E questo spiega anche come possa emergere il problema della magia, il problema della stregoneria e dei sacrilegi, in particolare quelli perpetrati contro la presenza reale di Cristo nell'eucaristia. Siamo infatti nel periodo detto anche della riforma cattolica: dietro ai movimenti che percepivano la necessità di una nuova cristianizzazione in Francia stava anche la polemica con l'ambiente protestante. Sicuramente la polemica antiprotestante viene affiancata anche da un bisogno obiettivo di evangelizzazione di tutti coloro che appartenevano alle classi sociali meno abbienti, in cui la miseria non favoriva certo il poter alimentare la fede alle fonti della vita cristiana.
Proprio per questo sorgono anche delle congregazioni missionarie di preti evangelizzatori che si preoccupano di impiantare le missioni in periferia e nelle campagne, per ricordare e spiegare a tutti colo che sono battezzati il significato esistenziale del battesimo che hanno ricevuto. Un nome per tutti: san Giovanni Eudes, il fondatore degli eudisti.

In questo ambiente il ruolo dei monasteri, che portano avanti l'eredità del Medioevo, è importante[4]. Dal punto di vista degli insediamenti monastici abbiamo un incremento. Questo è un dato su cui bisogna riflettere. Mentre la Parigi del XVII secolo si allarga estendendosi oltre il centro urbano, costruito sulle due isole della Senna, estendendosi via via lungo i bordi della Senna e nei sobborghi di periferia, si costruiscono dei nuovi monasteri. Nell'intero secolo XVII le statistiche dicono che a Parigi s'impiantano – contando insieme i monasteri maschili e quelli femminili- addirittura novanta monasteri. Sicuramente rientrava nella concezione cristiana dell'epoca la scelta monastica, come una scelta non solo pienamente legittima, ma scelta sostenuta da una serie di privilegi e consuetudini, da riconoscimento sociale e benefici economici. Ma c'era anche un dato nuovo: la qualità della vita che s'impianta in questi monasteri.
Gli storici parlano della "femminizzazione" del paesaggio monastico: con questo vogliono dire che ci sono delle figure di abbadesse che non solo continuano la tradizione monastica che hanno ricevuto, ma danno una svolta della vita benedettina che hanno ricevuto e che vi era già impiantata. Sono figure di abbadesse che rivitalizzano la qualità della vita benedettina. Vorrei ricordare brevemente due nomi edue vicende, perché parlare di loro e comprendere un poco lo stile di vita di queste abbazie ci permette poi, per contrasto , di capire la particolarità dello stile di vita che invece - nella stessa Parigi, avendo sotto gli occhi questi esempi di vita monastica riuscita, fervente e nuova che attirava le vocazioni - impianterà Mectilde de Bar.

Marie di Beauvilliers, abbadessa di Montmartre.
Il primo nome di grande abbadessa da ricordare è quello di Marie di Beauvilliers. Costei viene nominata nel 1596 abbadessa dell'abbazia di san Pietro di Montmartre, la collina di Parigi. Aveva ventidue anni e alla spalle già dodici anni di vita nel monastero di Beaumont la Tour. Secondo l'uso corrente per le famiglie nobili e benestanti, era stata educata presso l'educandato di quel monastero e poi aveva scelto la professione monastica. Viene nominata però abbadessa di un altro monastero. Montmartre era un'abbazia reale, la nomina dipendeva dal potere politico. Dovendo assumersi in carico l'abbazia di Montmartre, Marie di Beauvilliers si rende conto che all'atto stesso del suo insediamento si troverà in un ambiente completamente diverso da quello da cui stava per uscire. Infatti a Montmartre c'erano trentatré monache, ma di queste soltanto due erano decise come lei a seguire la Regola di san Benedetto. Questo voleva dire che l'ideale di vita evangelica seconda una

[4] Per le notizie sull'ambiente monastico, come – nel paragrafo seguente – per quelle su Marie de Beauvilliers e poi Margherita d'Arbouze, utilizziamo MARCEL ALBERT, *Paris au XVII siècle et le renouveau monastique* in *Recherchen von Ort/ Recherches sur place. Begegnungen mit Mechtilde de Bar und ihrer Zeit/ Rencontres avec Mectilde de Bar et son époque,* pro-manuscripto, in lingua tedesca con francese a fronte, del monastero di Köln 1999.

regola non era poi così diffuso nei monasteri di antica fondazione: anche là dove non si riscontravano abusi eclatanti, questo non voleva dire però che le persone fossero consapevoli degli impegni di vita monastica che si erano assunte con la Regola che avevano professata.

Marie di Beauvilliers capisce inoltre che, in aggiunta al problema di consapevolezza sulla professione emessa, c'era per le "sue" monache il problema economico. Usando gli aiuti provenienti dalla propria famiglia d'origine, allora prima sistema la situazione economica del "suo" monastero e un anno e mezzo dopo entra effettivamente a governare l'abbazia, ponendo mano alla riforma. Quali strumenti umani e culturali aveva a disposizione per incarnare e trascinare le monache nell' ideale così alto che la animava? Praticamente poteva contare soltanto sull'aiuto di un frate cappuccino, Benedetto di Canfield, uno dei protagonisti del salotto di Mme Acarie. Egli aveva scritto un libro importante, in cui disegnava il cammino di perfezione, legandolo all'obbedienza alla volontà di Dio. Secondo questo concetto fondamentale nella vita cristiana e monastica, ecco che Marie de Beauvilliers intraprende la sua riforma.

Quando Benedetto di Canfield deve tornare in Inghilterra da dove era venuto, altri consiglieri, sempre cappuccini, condividono con l'abbadessa il governo dell'abbazia : nel giro di due anni Marie de Beauvilliers riesce a introdurre la clausura e la mensa comune. Questo fatto può forse stupire noi, ma era un dato abbastanza comune all'epoca: là dove non c'erano degli abusi scandalosi dal punto di vista dell'osservanza morale dei comandamenti, non comportava di per sé che fossero osservate le prescrizioni della Regola. La vita monastica era una vita ritirata intrapresa magari con un desiderio di perfezione, poi vissuto in maniera individualistica.

Il proposito di riforma benedettina di Marie de Beauvilliers riceve poi un'ulteriore provocazione dall'insediamento delle carmelitane sulla collina di Montmartre nel 1604. Si chiede l'Abbadessa perché le vocazioni accorressero al monastero delle carmelitane e non piuttosto nel suo. La risposta era da cercare – si disse - nella percezione che comunque nell'ambiente esterno al monastero si era diffusa circa la difficoltà di impiantare la vita riformata: e di fatto man mano che la vita comune si solidifica, abbiamo anche un nuovo afflusso di vocazioni nell'abbazia benedettina; afflusso rafforzato anche da un'altra circostanza provvidenziale, cioè dalla scoperta – durante il restauro dell'abbazia stessa - di una cappella sotterranea che la tradizione diceva essere stato il luogo in cui furono riposte le reliquie del primo vescovo martire di Parigi, san Dionigi che morì decapitato. La cappella, con il fascino di quel martirio e dell'esempio che quel martire rappresentava, offre uno stimolo alla dedizione di sé delle monache e diventa anche un mezzo per aumentare le rendite del monastero, da parte dei visitatori.
Nello stesso tempo Marie de Beauvilliers instaura una serie di legami al di fuori dell'ambiente cappuccino con il quale era legata; cerca contatti con i gesuiti; conosce san Francesco de Sales. Per questa sua apertura verso tutto l'ambiente ecclesiale parigino, unitamente al ritorno concorde della comunità ad una linea di vita fedele alla Regola - da cui la costruzione di una vita comune in cui fossero chiari i valori portanti e le mete – la qualità della vita delle benedettine di Montmartre diventa esemplare. Non si connotava per degli aspetti particolarmente radicali ma piuttosto per questa capacità di dialogo con l'ambiente stesso nella fedeltà alla Regola ritrovata. L'abbazia diventa un punto di riferimento per la vita benedettina tutta e si ha un incremento delle vocazioni tale che, nei cinquantanove anni dell'abbaziato di Marie de Beauvilliers, ella diede il velo a duecentoventisette monache.

In questa abbazia sarà ospitata, tra il 1641e il 1642, Caterina Mectilde de Bar, in fuga dalla Lorena, dove era nata e dove aveva compiuto la prima esperienza religiosa presso le Annunciate. Fattasi benedettina nel monastero di Rambervilliers (Lorena) nel 1639, a motivo della guerra riceve l'obbedienza di uscire dalla Lorena con le più giovani della Comunità e cercare una sistemazione altrove. Nell'attesa che si chiariscano gli eventi e che si scopra una maniera per sistemare tutte le

consorelle, ella, per quasi un anno, viene ospitata, con una consorella, in quest'abbazia che rappresentava al meglio l'ideale benedettino vivo in Parigi.
Questo vuol dire che Mectilde de Bar conosce una vita monastica benedettina riuscita per se stessa e circondata dalla stima di tutti; una vita in cui è permesso un certo fasto e che gode anche della protezione reale. In particolare, tra coloro che hanno sostenuto il rinnovato culto per san Dionigi, , c'era la regina Maria de' Medici, moglie di Enrico IV, la madre di Luigi XIII, colei che durante l'età minore di Luigi XIII regge il regno.

Vivendo in questo ambiente, Mectilde de Bar ha conosciuto anche una vicenda che aveva preso vita all'interno di quest'abbazia e che è legata alla figura di un'altra grande figura di abbadessa benedettina riformatrice, Margherita d'Arbouze.

Margherita d'Arbouze, abbadessa di Val-de Grâce.
Era entrata nel 1599 come monaca nell'abbazia san Pierre a Lione e non trovando un ambiente riformato così come lei desiderava, dieci anni dopo, nel 1610, opta per l'abbazia di Monmartre, di cui le era raggiunto eco positiva.
Era una nobile, aveva un decennio di esperienza monastica alle spalle, passa nell'abbazia di Montmarte e lì l'abbadessa, Marie de Beauvilliers, le impone di rifare il noviziato. Questa è una prassi eccezionale perché il trasferimento monastico non implica il rifacimento del noviziato, perché la professione è un atto di fronte a Dio e la Chiesa che, una volta emessa, vale per sempre in qualsiasi monastero benedettino di ponga la propria stabilità. Margherita d'Arbouze si sottomette e rifà il noviziato, tanto è grande in lei il desiderio di imparare ed assimilare questa maniera d'incarnare l'ideale monastico.
Era senz'altro una donna di valore dal punto di vista umano e cristiano: la sua personalità s'impone e, nel corso degli anni, si delinea una differenza d'interpretazione proprio circa l'ideale monastico tra l'abbadessa e la nuova arrivata, di cui sono riconosciute le doti, a cui sono affidati incarichi di responsabilità. Infatti viene nominata Maestra delle novizie, e poi diventa Superiora di un piccolo priorato vicino a Parigi, dipendente dall'abbazia di Montmartre.
La tensione tra le due donne a motivo della diversità di punto di vista spirituale sulla maniera di incarnare la Regola di san Benedetto esplode nel 1615 quando. durante un'assenza prolungata di Marie de Beauvilliers. ecco che Margherita d'Arbouze, a cui è affidata la guida dell'abbazia stessa, non si limita a vigilare sulla vita quotidiana e comune secondo le direttive date dall'abbadessa, ma introduce alcuni elementi nuovi: l'astinenza rigorosa dalla carne e uno spostamento dell'orario delle celebrazioni vigiliari. Si capisce che l'orientamento di Margherita è quella di un ritorno letterale al dettame della Regola di Benedetto.

Le novità incontrano il favore delle monache presenti ma non l'approvazione abbadessa lontana. Quando ritorna Marie de Beauvilliers, bisognerà fare una compromesso. Questo fatto segnala che tra le due la convivenza è diventata tesa. La Regina (non è più Maria de' Medici ma Anna d'Austria) trova la maniera di aiutare la sua amica Margherita: appena un'altra abbazia reale diviene sede vacante, la nomina abbadessa, in maniera che questa possa sperimentare il suo ideale monastico con libertà e tutta l'esattezza in cui crede. Ecco dunque che Margherita d'Arbouze è abbadessa a Val de Grâce, vicino a Brieves. Non solo: la Regina continua a vegliare sulle vicende de Val de Grâce e quando si presenta un'altra occasione, ecco che chiede a Margherita di trasferire il suo monastero nel quartiere parigino di Saint-Jâcques. Poi, per ringraziare Dio della nascita di Luigi XIV nel 1638, Anna d'Austria decide di finanziare la costruzione di un tempio magnifico annesso al monastero, cui resta il nome di Val de Grâce. I migliori architetti collaborano a questa fondazione e il cantiere dura fino a 1665. Ne risulta un'immensa costruzione barocca, che ancora oggi è uno dei monumenti più notevoli di Parigi.

La distanza che separava fisicamente Marie de Beauvilliere da Margherita d'Arbouze, ma anche d'altra parte il riconoscimento della legittimità dei due modelli di vita benedettina, favoriscono la riconciliazione delle due abbadesse.
Margherita d'Arbouze si dedica anche alla stesura delle costituzioni sulla Regola di Benedetto per la sua Comunità: sono caratterizzate da una preoccupazione di letteralità, perché in questo senso ella leggeva l' autenticità della vita benedettina. Furono anche stampate, con il titolo significativo: *La vera Regola di san Benedetto.*

La ricerca di autenticità secondo la lezione di san Francesco di Sales
Queste due vicende brevemente richiamate ci danno il quadro di una preoccupazione di autenticità diffusa nella pluralità di modelli esistenti, di una ricerca di confronto in tutte le direzioni, di una volontà di dialogo e d'incontro, di una volontà di studio delle fonti e di ricerca della loro interpretazione più aderente ai tempi.
Questo accade in una Parigi che si espande, in cui anche del punto di vista culturale c'è molta attività. Parigi ha l'Università e la vita giovane del quartiere latino. A Parigi ci sono allora tanti studenti e poi tanti artisti, ivi invitati per costruire i palazzi della residenza regale, sempre in ampliamento, oppure anche per lavorare alle opere di edificazione delle chiese sontuose che accompagnano la vita delle abbazie reali. Abbiamo dunque esempio di conciliazione tra un ideale evangelico e la ricerca di un certo splendore: davvero si ama l'ideale monastico, ma anche si cura una certa immagine, una certa vicinanza al costume delle classi sociali abbienti; e si dialoga con questo ambiente e si crede che sia possibile vivacizzarlo con un'esperienza cristiana reale. In tal modo, tra l'altro, si accoglie coi propri mezzi la lezione di san Francesco de Sales[5], il quale aveva pubblicato (1608) *L'introduzione alla vita devota* in cui, per la prima volta nella storia della spiritualità, viene apertamente dichiarato che la perfezione evangelica non dev'essere confinata entro le mura di un chiostro, ma una maniera di vita umana e cristiana che può essere incarnata in qualsiasi condizione di vita e che quindi può essere assunta e può diventare un impegno di tutti, anche dei laici.

Ma qual era l'idea fondamentale che guidava san Francesco de Sales quando ha universalizzato questo suo ideale di perfezione, questo concetto nuovo allora, della santità universale, possibile per tutti? Qual era l'idea che permetteva, anche a questi tentativi autentici di vita benedettina di entrare in dialogo con il mondo, senza paura di rimanere invischiati nella vita economica e nei processi economici e politici che anche attorno ai monasteri s'intrecciavano? La grande scommessa di san Francesco de Sales era quella della perfezione cristiana non è tanto legata a una scelta mistica, quanto piuttosto ad una scelta di fede. Cioè, san Francesco de Sales credeva fermamente che nel cristianesimo non esiste un livello di vita credente a cui si giustappone un livello di mistica per qualcuno, ma piuttosto egli aveva capito bene che, anche laddove l'esperienza cristiana diventa totalizzante, così da investire tutte le energie di un uomo o di una donna per il Regno di Dio, laddove avviene questo, il motore autentico di questa esperienza non è un entusiasmo particolare, ma è la fede in quanto relazione viva con il Signore Gesù. La fede ha la capacità di investire tutte le risorse dell'uomo e di trasformare la vita del singolo e la vita dell'ambiente in cui la persona è collocata. La fede, in quanto però obbedisce fondamentalmente a due criteri: quello di costruirsi ponendo davanti a se stessa, come sua propria misura, la rivelazione cristiana e concretamente la figura di Gesù Cristo Servo. La fede correttamente dialoga con il mondo se non perde di vista che il Figlio di Dio venuto nel mondo per obbedire al Padre e salvare il mondo, svuotandosi della sua natura divina e servendo, in questa maniera, alla redenzione del mondo.

Questo vuol dire che, per san Francesco de Sales, la fede cristiana diventa capace di fare emergere la sua realtà più profonda di trasformazione dell'uomo secondo il progetto di Dio laddove la fede cristiana prende come proprio modello Gesù Cristo, il quale obbedisce al Padre e pone ogni sua idea

[5] Cf PIERLUIGI BORACCO, *San Francesco di Sales* in «Rivista del clero Italiano» 68 (1987) 818-32.

di realizzazione umana e di salvezza del mondo nell'obbedienza al Padre. Amare di Dio non significa nutrire sentimenti particolarmente vivaci verso Dio (questi possono nascere o non nascere nel cuore dell'uomo), ma piuttosto compiere il piano di Dio e quindi aderire alla volontà di Dio, così come la volontà di Dio si manifesta nella concreta esistenza di ciascuno, nelle situazioni che le esistenze dei singoli creano incrociando le esistenze degli altri, e quindi negli ambienti in cui ciascuno vive, cresce e si sviluppa.
Quest'idea che l'amore di Dio si vive impegnandosi totalmente nell'obbedienza al Padre viene dal Sales sviluppata ampiamente nelle sue catechesi e nelle sue istruzioni, nelle sue lettere di direzione spirituale e lo conduce ad enucleare una distinzione di per sé tradizionale circa l'obbedienza cristiana alla volontà di Dio.

Egli fa riflettere i suoi ascoltatori, coloro che seguono le sue istruzioni, sul fatto che la volontà di Dio può manifestarsi a noi secondo due maniere diverse. Esiste una volontà di Dio "significata", che è quella a noi trasmessa dai comandamenti di Dio e dalla Chiesa: la volontà di Dio "significata", quando è liberamente assunta dall'uomo, crea il cristiano, il santo, il mistico. Sì, perché san Francesco de Sales è molto chiaro nel sottolineare il fatto che non è assolutamente banale l'osservanza dei precetti evangelici. Se forse i comandamenti del Primo Testamento, della legge mosaica, potrebbero essere osservati soltanto appellandosi alle risorse di una coscienza retta: ma la volontà di Dio "significata" include l'osservanza dei precetti evangelici e quindi la scelta di seguire Gesù Cristo e di fare le stesse scelte di Gesù Cristo. L'obbedienza ad essa include la scelta di prendere sul serio le Beatitudini, che esaltano la povertà di spirito, la mitezza, l'operare per la pace, il perdono, l'accettazione della persecuzione per la giustizia. Tutto questo, dice san Francesco de Sales, è tutt'altro che facile. Questo è possibile soltanto laddove l'uomo, seguendo la sua coscienza retta, si apre allo Spirito Santo che abita in lui per il battesimo che ha ricevuto (cf *Trattato dell'amore di Dio [Teotimo]*, libro VIII)

Questa volontà significata, che è così eccelsa perché chiede all'uomo di calibrare la propria libertà sulla grazia che gli è stata data - fa rimarcare con chiarezza Francesco de Sales - questa volontà significata è completamente affidata alla libera scelta dell'uomo, per cui il cristiano può decidere di obbedire ai comandamenti oppure no, può decidere di vivere secondo le Beatitudini oppure no. Ma non esiste soltanto una volontà di Dio significata, esiste anche, ed è quella che segna forse in maniera decisiva il percorso esistenziale di ciascuno di noi, una volontà di Dio "assoluta", una volontà di Dio che egli chiama "di beneplacito". La perfezione cristiana è l'obbedienza a Dio non solo laddove c'è una volontà significata, ma laddove c'è una volontà di beneplacito. La volontà di Dio di beneplacito è la volontà di Dio manifestata in tutte quelle situazioni in cui noi non possiamo, certamente, vedere all'opera immediatamente la mano di Dio, perché Dio agisce nella nostra vita sempre attraverso cause seconde; ma è il risultato di tutte quelle situazioni di vita in cui c'è un intreccio tra le cause seconde e la promessa insita nel vivere, in cui la nostra libera scelta e la nostra iniziativa non sono direttamente implicate; intreccio che fa sì che la nostra stessa vita, in ultima analisi, resti sempre un mistero. La volontà di Dio di beneplacito sono tutte quelle situazioni in cui noi ci troviamo a vivere e che molte volte provocano la nostra reazione perché non capiamo a che cosa mirano, che cosa ci chiedono; o, se lo capiamo, rileviamo anche una discrepanza tra quello che ci succede e quello che la vita ci chiede e quello che a noi sembrerebbe il bene che abbiamo scelto, o comunque quello che sembrerebbe adatto alla nostra realizzazione.

San Francesco de Sales dice che la santità cristiana passa proprio nel vivere la fede come obbedienza, sì, alla volontà di Dio "significata" ma anche obbedienza alla volontà di Dio "assoluta": e non nella maniera della rassegnazione, ma nella maniera di un amore "di benevolenza".

Il Sales è fine nel riconoscere all'esperienza dell'uomo che ama Dio e che dice di amare Dio, e perciò s'impegna nella vita cristiana e nella vita fraterna secondo i dettami evangelici, delle difficoltà e degli ostacoli che necessariamente deve attraversare per arrivare davvero alla meta dell'amore che si è prefisso, cui è stato attirato. Egli nota questa dinamica: molte volte l'uomo ama Dio, ama gli uomini secondo il volere di Dio, ma per la gratificazione che ricava di questa scelta di vita. L'uomo, dice san Francesco di Sales, frequenta i sacramenti, prega, vive secondo lo stile evangelico, perché da questo stile di vita raccoglie sicurezza circa la vita eterna, e soddisfazione per se stesso: si sente entro la benevolenza di Dio, che ha scoperto quale Essere personale alla origine della sua vita e si sente gratificato per il fatto stesso che ha risposto al dono di Dio con tutto se stesso. Ora, questa maniera di amare Dio per quanto necessaria, autenticamente importante - questa maniera di amare Dio è quello che fa i santi: non c'è santità se non in questa obbedienza a Dio, che ci chiede di fare della nostra vita quello che lui ci ha mostrato nel suo Figlio Gesù - questo stesso amore di Dio, così incarnato, deve maturare e arrivare perfino a manifestare la sua solidità, la sua scelta di Dio laddove non c'è immediata risposta gratificante alla nostra adesione al Vangelo. Francesco de Sales spiega che la riprova della verità del nostro amore di Dio, del nostro amore che vuole compiacere Dio rispondendo all'amore che egli ci ha dato, si vede in quelle situazioni in cui ci è chiesto di fare quello che non vorremmo, in cui ci è chiesto di passare là dove non vorremmo passare: appunto in quelle situazioni si tratta di manifestare la nostra capacità di amare Dio per se stesso e non più per le gratificazioni che l'amarlo attira su di noi.

Questo discorso salesiano sull'amore era diventato patrimonio comune tra i cristiani in cerca di autenticità del sec. XVII: l'attenzione alle vicende insieme ad uno sforzo di obbedienza di fede al vangelo, senza sconti, occupava il cuore anche di ogni riformatore monastico. Questo spiega perché la stessa ansia, per es. di attuazione nuova della Regola abbia dato vita a realizzazioni riuscite eppure diverse (vedi i due es. ricordati: Montmartre, Val-de- Grâce) e spiega anche la ricerca vocazionale indefessa che sottosta all'itinerario concreto, che porta Mectilde de Bar , già benedettina e già rivestita di cariche di responsabilità, alla sua nuova fondazione.
In particolare il discorso appena richiamatoci dà le chiavi interpretative di un testo di Madre Mectilde che adesso leggo.

I fondamenti della ricerca di autenticità nella novità di Mectilde de Bar
Mectilde de Bar è arrivata a Parigi e con un gruppetto di consorelle che come lei provenivano dal monastero di Rambersvillers in Lorena, dal quale dovevano fuggire per la guerra. Si trova a dover prendere una decisione non da poco e l'esprime in una lettera del 10 agosto 1652 (cf DH 310-312), che invia a M. Bernardine de la Conception , sotto-priora, rimasta a Rambervillers quale guida della sua diletta comunità, da cui lei è lontana[6].
Siamo a sette mesi dalla data tradizionale della fondazione dell'Istituto, 25 marzo 1653. Della casa a Parigi dove abita , ella è Priora, ma si sente sempre "figlia" di quel monastero da cui è uscita con le consorelle e a cui vuole rimanere fedelmente legata. La sua casa di Parigi è un priorato dipendente dalla casa di Rambersvillers. Ormai da un decennio è alla ricerca di una nuova sistemazione per tutte.

"Mia carissima Madre, […] delle nobildonne, mosse da grandissima devozione, raccolgono quanto possono per costruire un piccolo fondo per riunire un numero di religiose votate e consacrate al SS. Sacramento dell'altare per adorarlo giorno e notte. Si sono sentite in dovere di stendere qualche articolo e di fare un contratto. Io le lascio agire, abbandonando tutto alla Provvidenza, restando passiva, senza alcuna [mia particolare] volontà. Tuttavia […]mi fa supplicare voi, carissima madre mia, con tutta l'insistenza di cui sono capace, di fare preghiere, di molte preghiere, per capire qual è la volontà di Dio su quest'opera e per il fine di questa piccola

[6] Madre Mectilde era stata eletta lei priora di Rambervillers il 22 giugno 1650, benché materialmente ancora fuori monastero in quanto Priora a Caen.

fondazione. Esso è quello di riparare gli oltraggi, le ingiurie, i disprezzi, i sacrilegi, perpetrati contro il SS. Sacramento dell'altare. Non soltanto dei soldati e per le disgrazie della guerra, ma più malvagiamente abominevolmente da maghi, stregoni e altre persone cattive che volutamente disprezzano il SS. Sacramento e che calpestano un Dio nella santa Ostia.

Vi confesso che una finalità così santa me fa molta impressione. Infatti mi terrei molto felice di poter morire in questa fatica e di sopportare per essa qualche pena. Ma, poiché sono io stessa sacrilegio ed abominio, mi ritengo totalmente indegna di faticare in essa e anche di cooperare in qualsiasi modo. E temo di togliere onore a Gesù Cristo nel santissimo Sacramento anziché di dagli gloria e riparare la gloria che gli si sottrae ogni giorno; infatti vengono compiute, a motivo delle guerre ma più specificatamente dagli stregoni e dai maghi, delle cose esecrabili così abominevoli che non si possono sentir raccontare senza morire.

Non dubito per nulla della santità ed eccellenza dell'opera ma la mia indegnità, incapacità e il resto delle mie miserie costituiscono dei grandissimi impedimenti e non so come dare il mio consenso. Sono messa sotto torchio di due ragioni contrastanti: la prima, non impedire la gloria di Dio nel SS. Sacramento, perché se io non accetto la cosa non si farà. La seconda: l'incapacità e le miserie che ho dentro di me, che tocco così concretamente da esserne provata da ogni parte e talvolta sommersa; e mi trovo come sotto torchio per quello che devo fare, perché il mio fondo non vuole che il beneplacito di Dio, la sua pura gloria , e il compimento dei suoi disegni su di me. […] ma sono pronta a tornare quando il Nostro Signore me lo permetterà. Ma mi si fa scrupolo di trascurare quest'opera che non andrà in porto se mi tiro indietro …".

La devozione al SS. Sacramento era radicata nell'animo di M. Mectilde, ma era anche di tutto l'ambiente, era dell'epoca. Uscita la prima volta dal suo monastero di Rambervillers per destinazione ignota nel 1640, nel 1641, durante il soggiorno nel primo rifugio di saint Mihiel, aveva voluto aggiungere al suo nome di professione: Mectilde, il cognome di religione: "del SS. Sacramento". Quindi questa devozione, il riferimento all'eucaristia, era da sempre legato al suo vissuto di fede.

Il dato provvidenziale che fa scaturire la fondazione è la situazione di cui ci informa la lettera: il riferimento all'eucarestia non è soltanto di M. Mectilde, ma è dell'ambiente di alcune nobildonne che la frequentavano perché già nei loro salotti si discuteva del Vangelo e ci si preoccupava della condizione religiosa dei più; lì quando giungeva l'eco dei sacrilegi che si compivano per la guerra, ma non solo per la guerra, per l'ignoranza diffusa, si inorridiva per essi.

M. Mectilde, che non aveva ancora risolto il problema di un'abitazione nuova per le monache fuoruscite da Rambervillers con lei, pur dopo tanti anni, viene sollecitata da quest'ambiente devoto a impegnarsi in qualcosa di nuovo che sia una risposta al bisogno di religiosità, che si manifestava attorno alla loro casa, e più ampiamente in tutta la città. Il ragionamento di Mectilde de Bar è, da una parte, il ragionamento di assoluta onestà e di volontà di fedeltà alla professione monastica.

Il testo letto ci dà un' eco di questa volontà di fedeltà assoluta quando leggiamo che la scrivente dichiara: *"Sono pronta a tornare"*. Ma subito aggiunge: *"quando il Signore me lo permetterà"*. Quindi questo vuol dire che lei legge la fedeltà alla Regola di san Benedetto situandola nell'orizzonte della ricerca della perfezione: perfezione come obbedienza alla volontà di Dio significata, nei comandamenti e nella Regola che aveva professata, ma anche come perfezione misurata dall'obbedienza alla volontà di Dio, in quanto questa è una volontà manifestata dalla situazione, da quello che Dio ha disposto nell'intreccio delle circostanze: *"Il fondo dell'anima mia non vuole che il beneplacito di Dio"*.

Quindi, secondo l'orientamento fondamentale salesiano, alla volontà di obbedienza al dettato della Regola, che pure le sta a cuore - e si potrebbe fare tutto un percorso per testimoniare come a Mectilde stia a cuore la lettera della Regola, la stima per quella Regola, che era sua e che aveva professata e secondo cui, tra l'altro, aveva appena riformato un'abbazia a Caen - , M. Mectilde

unisce la cura per il discernimento della situazione e di individuazione in essa della volontà di Dio "assoluta": una volontà di Dio che si apra a rivelare quello che può essere il piano di salvezza che Dio vuole manifestare nell'oggi, un piano di salvezza che coinvolga le monache e che s'irradi su tutto l'ambiente circostante. Il beneplacito di Dio è compreso in ciò che noi sperimentiamo nelle nostre situazioni esistenziali, perché la fede afferma che sono sempre situazioni in cui tutto concorre a nostra salvezza e alla salvezza di quelli che vivono con noi. La volontà di Dio di beneplacito si delinea nell'intreccio di queste circostanze e sta là dove quello che la storia e le scelte degli uomini creano, può essere indirizzato ad incarnare la salvezza di Dio. Dio vuole che tutti gli uomini in qualsiasi situazione siano raggiunti dal suo amore e dal suo perdono e siano salvati.

Il tormento allora di M. Mectilde a Parigi è quello di capire qual è il beneplacito di Dio. Tormento obiettivo, complicato da un sentire personale che le fa problema: ella viveva la percezione nettissima della propria indegnità a costruire qualcosa di nuovo. Per questa indegnità non prende iniziative positive ma mette in gioco tutta la sua responsabilità nel rispondere a quello che altri hanno già fatto. Nell'agosto del 1652 un gruppo di dame ricche dà i fondi e proprio in quei giorni essi stilano un contratto di fondazione che avrebbe dato i mezzi per la sussistenza di una nuova fondazione monastica, se Mectilde avesse dato il suo assenso.

Qual è la soluzione verso cui si muove? Il seguito della stessa lettera ce lo rivela:
"So bene che per obbedire alle imprese di Dio, per fare le opere di Dio, noi non dobbiamo vedere in esse che la sua pura gloria e perderci e inabissarci nel niente".

Questa frase introduce un elemento che non c'è nella spiritualità di san Francesco di Sales. Non c'è neanche nella spiritualità bérulliana in questa maniera. Qui tocchiamo proprio uno dei aspetti in cui si enuclea il punto di vista particolare dell'esperienza spirituale vissuta da Mectilde de Bar.
Laddove Mectilde si preoccupa di discernere i segni dei tempi ed in esso ciò che può servire a salvezza sua, delle sue monache e di quelli che possono vivere della vita cristiana in Parigi, il pensare ed agire di Mectilde rientra nel filone salesiano dell'obbedienza alla volontà di Dio; ma laddove Mectilde dice che per fare questo occorre *«perdersi e inabissarsi nel niente»*, qui Mectilde dice qualcosa che è proprio legato alla sua esperienza cristiana. E questo punto di vista particolare diventa decisivo per la soluzione: infatti alla fine della lettera emerge la soluzione ancora in termini "nientificanti":
"Se devo mettere mano a quest'opera occorre che ci siano delle vittime del SS. Sacramento che devono essere consumate nell'amore. Bisogna perdersi in Gesù Cristo e vivere della sua vita povera, nascosta e annientata nell'ostia".

La soluzione al problema di fare la volontà di Dio per Mectilde de Bar è quindi un perdersi, un inabissarsi nel niente che s'identifica in un perdersi in Gesù Cristo e vivere della sua vita povera, nascosta nell'Eucaristia.

Una benedettina che viva a Parigi, avendo davanti a sé gli esempi splendido e riusciti dell'abbazia di Montmartre e dell'abbazia di Val de Grâce, che scriva: bisogna perdersi in Gesù Cristo e vivere della sua vita povera, nascosta, annientata, è evidentemente un benedettina che sceglie un altro stile cristiano. Fin da quando inizia a parlare e a interrogarsi seriamente sulla nuova fondazione, M. Mectilde comincia subito a dire che il suo esperimento di vita benedettina avrà della caratteristiche diverse da quegli esempi, pur riusciti, che aveva attorno a sé.
La sottolineatura della povertà e del nascondimento saranno quelle che determineranno per esempio un certo stile di vita del primo monastero delle benedettine del Santissimo Sacramento di Parigi e poi quello di tutti gli altri monasteri che seguiranno. Saranno dei monasteri in cui il culto liturgico avrà una sua importanza, un suo decoro – ad es. si suonerà anche l'organo, si chiameranno in certe circostanze gli organisti più alla moda -, ma lo stile di vita della comunità non sarà mai quello di

una comunità che costruisce grandi templi o che si fa sovvenzionare dal potere reale. La fondazione di M. Mectilde sceglierà uno stile di povertà.
Povertà evangelica, innanzitutto, non in primo luogo economica: infatti la Madre lega subito la povertà che ama al perdersi in Gesù Cristo, a questo perdersi e inabissarsi nel niente. Il concetto della povertà che difenderà sarà ultimamente il concetto della povertà di spirito, perché il povero su cui ella avrà sempre gli occhi fissi è Gesù Cristo in quanto si fa povero nell'incarnazione: Gesù Cristo si spoglia della sua natura divina per riempire l'uomo col dono della sua vita, comunicata in quell' "estensione dell'incarnazione" (Bérulle) che è l'eucaristia.
Il modello della vita benedettina che M. Mectilde propone è quello di una vita benedettina in cui lo sguardo resta fisso sul modello cristologico – è propriamente questo il centro della Regola di san Benedetto: *"Cristo, vero re, colui che ci conduce tutti insieme alla perfezione"*, nel monastero è imitato nel suo spogliamento: Egli ha dato tutto se stesso per la vita nostra e chiede a ciascun cristiano la dedicazione di sé secondo il modello da lui dimostrato. E se lo sguardo è posto su Gesù Cristo e sul dono che Cristo presenta per ciascun credente, in quanto Gesù Cristo si svuota per riempire di sé ciascuno che accoglie la sua rivelazione e il suo dono, ecco che l'insegnamento spirituale di M. Mectilde è affettivamente connotato e incentrato sull'amore, su tutte la gradazioni dell'amore: la Madre chiede di non distogliere lo sguardo da Cristo perché vuole condurre alla "consumazione" del credente nell'amore, cioè in Cristo e come Cristo.
Che significato pregnante ha questo termine di "consumazione" in Mectilde? Quando afferma che le sue monache devono essere consumate nell'amore, la Madre vuol dire che nella loro dedizione a Dio, in risposta all'amore ricevuto, per il mistero della loro inserzione battesimale in lui, mistero d'inserzione in Cristo continuamente rinnovata nel mistero eucaristico, le monche devono rispondere con un amore che non ha limiti e proprio per questo arriva alla "consumazione", cioè arriva al compimento (cf Gv 19, 30).
M. Mectilde vuole che le sue monache vivano aperte a tutte le purificazioni dell'amore che incontreranno nel loro cammino, perché in questo amore nessuna trattenga più nulla per se stessa ma, nella risposta della loro dedizione a Dio e nella vita fraterna, si veda lo splendore dell'amore esemplato sul modello del Figlio di Dio. In questo senso le sue monache sono "vittime del SS. Sacramento".

25 marzo 1653: le "vittime del Santissimo Sacramento", e Maria santissima, loro Madre e abbadessa

La formula: "vittime del SS. Sacramento", in quanto usa il sostantivo: "vittime", di per sé, sarebbe una forma assolutamente banale. Tutte le monache benedettine riformate del tempo parlavano di se stesse come delle "vittime". Di fronte al problema della riforma protestante, e quindi alla contestazione del dogma eucaristico che la riforma propugnava, da una parte, presso i cattolici si sottolineava l'importanza della presenza reale di Cristo nell'eucaristia e, dall'altra parte, si difendeva la realtà sacrificale di Cristo nell'eucaristia: uno solo è il sacrificio di Cristo, quello della croce sul calvario, ma esso è ripresentato davvero come sacrificio nella messa. Cristo è Vittima, al Calvario e nell'eucaristia: coloro che appartengono a Cristo e vogliono obbedire a lui, sono vittime com'è vittima Cristo.
È talmente utilizzato questo linguaggio "vittimale" che addirittura ci sono passi in cui M. Mectilde richiama le sue monache a pensare bene all'appellativo che usano: si rende conto che è un linguaggio talmente consueto da diventare assolutamente banale.
Quando aggiunge, parlando dell'ideale che si persegue nella sua casa, "vittime **del SS. Sacramento**" la formula per lei è carica di tutto il significato dogmatico ed esistenziale: vuol dire persone che hanno risposto all'amore di Dio, accettando che l'amore di Dio sia la forma della loro stessa vita, e che l'amore di Dio porti la loro vita a compimento, così come è avvenuto per Cristo: l'amore di Dio in Gesù Cristo ha portato a compimento la di lui vita, passando lui attraverso un'obbedienza totale alla volontà del Padre, consumando la sua vita per gli altri sulla Croce.

Il primo impatto di una di quelle dame con M. Mectilde (una di quelle dame che stileranno poi il contratto che permetterà di trovare i mezzi per la sussistenza per il primo gruppetto di monache fondatrici) avvenne non si sa bene dove nel quartiere di Saint-Germain - non si conosce con esattezza il luogo: la tradizione parla addirittura di un primo insediamento in una casa di malaffare lasciata libera : le monache erano talmente povere da non potersi trasferire in un edificio più dignitoso. Quando intervengono altre dame generose e devote a seguito della prima, Mme de Châteauvieux, si trovano i fondi per un primo trasloco nei paraggi: la casa rimane ubicata però sempre nello stesso quartiere. E si giunge al 25 marzo 1653.

In quel giorno alle sei monache presenti, Mectilde con le cinque altre consorelle, viene fatto il dono di poter non soltanto vivere insieme sicure di aver un pane sul tavolo tutti i giorni, ma di avere anche con sé la riserva eucaristica. Il 25 marzo 1653 in una modestissima casa parigina si fonda l'Istituto. L' estrema povertà giova a sostenere, molto vivo, l'anelito all'osservanza della Regola di Benedetto, e, prima, della logica evangelica, giocando tutto di se stessi sull'esempio di Cristo che si svuota per noi uomini e così ci fa fare esperienza della sua salvezza: ed infatti in quell'estrema povertà è donata la riserva eucaristica, a seguito della celebrazione, in quel giorno, della prima Messa per la nuova comunità.

La storia dice che durante quella Messa, in una situazione esterna di semplicità esterna ma interiormente ricca di lucidità sull'ideale che si voleva incarnare - M. Mectilde ebbe una visione. Lei stessa lo racconterà, molti anni dopo – precisamente nel 1683/4 - al p. François Guilloré SJ, uomo sperimentato nelle vie di Dio, che a quell'epoca abitava nella casa di noviziato dei gesuiti di Parigi e che dedicherà tempo ed ascolto alla Madre e alla comunità. Dal racconto, che M. Mectilde fa al p. Guilloré, e dal padre poi annotato nelle sue *Mémoires*, risulta che :
"Durante la Messa solenne […] Madre Mectilde del santissimo Sacramento fu rapita in spirito durante il tempo della consacrazione e all'elevazione della santa Ostia le fu mostrato ***come la santa Madre di Dio cominciasse ad esercitare le sue qualità di Madre ed abbadessa dell'Istituto****. Questa Madre di misericordia presentò in quel momento a nostro Signore Gesù Cristo Gesù , presente sull'altare, questa casa che nasceva e tutte le anime che erano lì per ottenere dalla divina Maestà la sua benedizione, allo scopo che, per essa,* ***quel piccolo numero di vittime si moltiplicasse al centuplo.*** *Nostro Signore ricevette questa offerta dalla sua santa Madre e le disse che l'aveva molto gradita e che prendeva in essa le sue compiacenze"* (ms.Vrs IV/2 p. 131).

Ecco un terzo elemento tipico della fondazione, oltre la passione per il "niente", che assimila e dice trasformazione in Cristo, e la sequela attratat dal suo amore, fino alla "consumazione": il legame con la Madre di Dio. Le "vittime" delle nuova fondazione benedettina sono idealmente legate alla figura della Madre di Dio.
Come entra la figura di Maria nell'itinerario di scoperta della volontà di Dio sulla fondazione che Egli chiedeva a Madre Mectilde?
La lettera citata dell'agosto 1652 (ma si potrebbero citare altri testi) conteneva – tra l'altro - l'eco anche dell'alta percezione che M. Mectilde aveva della propria indegnità. L'accettazione del beneplacito di Dio in lei veniva ostacolato dalla percezione di non essere in grado di risponderGli. Ma il giorno stesso in cui si celebra la prima Messa, il che equivaleva a ratificare pubblicamente la sua decisione di accettare l'offerta delle dame – a poco a poco ella era entrata in quel progetto, avendo riconosciuto in esso una volontà di salvezza per loro e per quello che poteva nascere dalla loro fondazione; aveva fatto i passi necessari presso le autorità ecclesiastiche competenti circa il quartiere in cui esse si trovarono e aveva ottenuto la possibilità di tenere in casa la riserva eucaristica - , M. Mectilde ha questa visione della Madonna che esercita la qualità di Madre abbadessa dell'Istituto. È come dire che se M. Mectilde si sente incapace di portare avanti la fondazione, Dio la lascia nella sua percezione di impotenza e di incapacità; ma d'altra parte anche

la fortifica e la solleva avendo Dio – in certo modo - bisogno che M. Mectilde si dia da fare perché la fondazione non solo riceva l' assenso per gli inizi, ma possa impiantarsi e svilupparsi.
Il Signore, in una qualche maniera straordinaria (la "visione") mette a fianco di M. Mectilde, come Madre per lei e tutte le monache che verranno, la Madre di Dio.
E la presenza della Madonna diventerà, nel corso della fondazione, non soltanto come l'aiuto che sorregge M. Mectilde, per impedire che lei ricada nei suoi pensieri di incapacità che bloccherebbero la fondazione così come si era iniziata, ma la causa esemplare. Per la presenza di Maria M, Mectilde sarà capace di fare emergere con sempre più chiarezza, la figura compiuta di che cosa voglia dire rispondere all'amore di Dio, svuotando se stessi, e spendersi per amore di Dio e per amore degli altri. La figura di Maria diventa nella fondazione di M. Mectilde la realizzazione compiuta di che cosa vuol dire obbedire alla volontà di Dio e fare spazio in sé al Figlio di Dio, perché il Figlio di Dio presente nell'intimo dell'uomo possa trasformare ogni uomo secondo i suoi propri tratti: secondo l'identità nascosta in ciascuno di noi, "figli nel Figlio".
Maria, proprio perché si è lasciato trasformare dal Figlio di Dio portato in sé prima di darlo alla luce - non solo l' portato in sé fisicamente, ma gli obbedito in tutto: Maria è colei che fa la volontà di Dio senza lasciare cadere a vuoto nessuna parola del Figlio suo - Maria diventa l'esempio e soccorso nel cammino di obbedienza alla volontà di Dio significata e di beneplacito. Il beneplacito divino diventerà il motivo fondamentale secondo cui M. Mectilde leggerà tutte le situazioni che le si presenteranno: sarà questa una delle linee di forza secondo cui cercherà di capire quello che si svolgerà attorno alla sua casa, secondo cui interpreterà gli inviti che le saranno rivolti per riformare e fondare altri monasteri. Seguendo questo ideale di obbedienza radicale alla volontà di Dio la fondazione si espanderà: alla morte di M. Mectilde la prima casa di Parigi 1653 avrà dato vita a dieci case di monache benedettine ,che concentrano la loro vita su Cristo, che si dà agli uomini per trasformarle, Lui, secondo la sua misura.

Nella storia e nell'esperienza di Mectilde de Bar c'è un'assunzione profonda dei termini della spiritualità del tempo, della logica del tempo. C'è poi una particolarità della sua esperienza cristiana, che si chiarisce su quello sfondo. In quetsa complessità di vissuto bisogna pazientemente entrare per cogliere lo spessore dell'esperienza che ci è consegnata, ma anche la sua attualità nel senso di una universalità. Bisogna penetrare nel linguaggio che la fondatrice delle benedettine del Santissimo Sacramento utilizza per scoprire come ella è arrivata – ed ancor oggi è possibile arrivare - al cuore dell'esistenza cristiana che travalica i confini del tempo e lo spessore dei secoli.

C. MECTILDE DE BAR, FONDATRICE DELLE BENEDETTINE DEL SANTISSIMO SACRAMENTO NELLA FRANCIA DEL SECOLO XVII – 2[1]

10 MARZO 2003 Sr. M. CARLA VALLI, OSB ap

Avevo cercato la settimana scorso di mettere in luce come a questa data, il 25 marzo del 1653, ci si arriva per una serie di circostanze e come la stessa fondazione dipende da un complesso movimento di discernimento che la Madre opera su se stessa e sugli ambienti in cui è in relazione. In particolare ricordavo tutto il problema del capire se stessa e la sua vocazione benedettina in relazione al monastero d'appartenenza, perché aveva professato nel 1640 in un monastero di Lorena, il monastero di Rambervillers. Nel momento stesso della fondazione, anche se si trova a Parigi, è priora del monastero di Rambervillers.

Avevamo cercato di capire la differenze tra la fondazione di M. Mectilde e due monasteri fiorenti nella Parigi dell'epoca e abbiamo visto come la fioritura di questi altri due monasteri dipendeva da un dialogo vivo con un ambiente di spirituali, tra cui però non figuravano dei benedettini. Questo, non perché nella Francia del tempo i benedettini non fossero un ordine fiorente. Per essere precisi, proprio in quest'epoca, abbiamo l'apogeo della Congregazione di san Mauro e la stessa fondazione di M. Mectilde si appoggerà sul contributo e sulla collaborazione con questi monaci. Ma c'era una particolarità: questi monaci di solito non accettavano di essere confessori o direttori spirituali delle monache. E questo fa sì che le fondatrici cercassero come consiglieri uomini di Dio, anche appartenenti ad altre congregazioni religiose. Se la Madre a un certo punto, anche in questi anni della fondazione, è in rapporto con i monaci benedettini di san Mauro, questo avviene per una situazione contingente, per il fatto che il nascente Istituto, nel caso specifico della casa piccolissima di sei monache, in cui si fa la prima adorazione perpetua il 25 marzo del 1653, è situato nel territorio che dipende dall'abbazia di Saint-Germain, dove c'era la casa madre della Congregazione dei maurini. Quindi c'è un rapporto tra la Madre e questi monaci che si pone inizialmente a livello giuridico. Da questi monaci, oltre che dalle autorità statali, deve chiedere il permesso di istituire la sua casa religiosa. Questo non vuol dire che la Madre non conoscesse i motivi che avevano sostenuto la ripresa e il fiorire dell'Ordine benedettino in Francia, proprio ad opera di questi monaci, gli eredi di una riforma avvenuta nel monachesimo benedettino maschile, che aveva le sue origini in Lorena.

[1] Trascrizione vista e corretta dalla Relatrice, senza rielaborazione del testo.

I contatti tramite queste riforme venivano alla Madre non tanto per la conoscenza diretta per la frequentazione dei monaci, ma piuttosto perché c'era uno scambio su documenti, una discussione su temi monastici, e i principi ispiratori che avevano guidato la riforma erano poi passati nelle costituzioni del monastero di Rambervillers, a cui la Madre apparteneva, e il monastero di Rambervillers era nell'ottica di questi monasteri di Lorena, che erano i monasteri riformati, da cui poi uscirono dei monaci che fondarono la Congregazione di san Mauro.

C'è un collegamento: l'azione di M. Mectilde si pone nell'ottica della riforma monastica, ma è più respirare un clima di riforma, una volontà di rilettura della Regola, piuttosto che un decidere insieme come applicare quella Regola nell'oggi. Ci sono delle discussioni vivaci sulla Regola stessa: queste discussioni arrivano a proporre delle soluzioni pratiche, che nella misura in cui sono codificate ed entrano poi nei documenti ispiratori della vita monastica diventano quelle norme che poi reggono la vita dei monasteri. Ma lo spirito con cui queste norme sono vivificate, sono rilette e adattate dipende poi dall'esperienza di chi in concreto vive e regge la singola esperienza del monastero.

Nel caso della Madre, abbiamo che il rapporto con i monaci di Saint-Germain cresce qualitativamente a motivo di una particolarità, che si rivelerà poi nella vita non solo della casa rifondata, ma in tutta l'esistenza dell'Istituto mectildiano. Questa particolarità è la scelta di M. Mectilde di volere la Madonna come Abbadessa. L'altra volta avevo concluso l'incontro, ricordando una sua testimonianza, secondo cui il giorno stesso della celebrazione della Messa all'apertura della casa, lei stessa ebbe una visione in cui la Madonna presentava le monache presenti al figlio. Questo fatto straordinario certo è soltanto l'emergere di una presenza di Maria, che accompagna l'esperienza spirituale della fondatrice e poi l'esperienza di fede che in quella casa tutte le monache vorranno rivivere. È proprio per questo motivo che la scelta della Madre di voler la Madonna come Abbadessa acquista un'importanza particolare che va al di là di voler riconoscere a Maria uno sguardo di predilezione o protezione della fondazione nascente. Ci sono dei tesi in cui le affermazioni di M. Mectilde a proposito sono molto pregnanti e da un certo punto di vista particolarmente sorprendenti.

Alla fine della vita dice così, per esempio, parlando alla sue monache: «Nostro Signore ci ha affidato i suoi interessi, vi ha scelte per essere le riparatrici della sua gloria, siete a giusto titolo le figlie della Madre di Dio, perché è lei che vi ha presentate al Figlio suo, per essere le sue vittime». Sono passati quarant'anni dalla fondazione, ma quello che era avvento nella visione di quel giorno, per la Madre, a sentire questo testo, è qualcosa che continuamente si ripete, e non in una visione diretta a lei solo per assicurazione, ma nella continua esperienza di vita della stessa sua comunità, perché dice appunto che le monache lì presenti sono state presentate a Cristo dalla Madonna stesso e solo per questo, possono essere dette vittime del Santissimo Sacramento.

Se questa è un'affermazione della fine della vita, dieci anni dopo la fondazione, abbiamo un'occasione di un'altra festa mariana, che diventa capitale nella celebrazione delle feste mariane nell'Istituto: l'Assunzione. Abbiamo un testo che ci conserva un'affermazione di questo genere: «Voi sapete, sorelle, che se questa casa non fosse fondata per la gloria del Santissimo Sacramento, sarebbe stata completamente dedicata alla santa Madre di Dio e noi avremmo portato un titolo di Figlie della santa Vergine, ma poiché Nostro Signor ha voluto quest'opera dedicato a sé, noi onoriamo in lui e attraverso di lui questa Regina del Cielo e questo lo facciamo in modo più perfetto, che se dovessimo contemplare immediatamente, perché la gloria del Figlio è quella della Madre e la troviamo in verità nel Santissimo Sacramento».

Testi di questo genere affermano, anche se in passaggi non immediatamente perspicui, il legame intrinseco tra il riferimento a Cristo nell'eucaristia e il riferimento alla Madre di Dio. Che cosa vuole dire tutto questo? Non al livello di trattato teologico, di sistemazione astratta della dottrina cristiana, ma al livello di una percezione esistenziale del mistero di Cristo, così come questo può essere conosciuto dal credente e può informare tutta la sua vita.

Stasera percorreremo alcuni testi che ci permetteranno di ricostruire come per M. Mectilde non si tratta di fare un teorema di collegamento tra la devozione a Maria e la devozione al Santissimo Sacramento, ma si tratta di fatto di riconoscere in sé e nella vicenda della fondazione l'opera della Madre di Dio, proprio perché la fondazione possa essere un'opera di Dio a gloria del Figlio Gesù. E per fare questo, proprio per dimostrare come, per la Madre, tutto non nasce tanto al tavolino, da una riflessione astratta, per cui si potrebbe dire: certo, c'è un collegamento tra Maria e Cristo, perché Maria è la Madre di Cristo e quindi possiamo capire che la realtà della figura di Maria c'entra con la figura di Cristo. Possiamo ripartire ancora dal considerare ciò che vive M. Mectilde in quei giorni particolarissimi dell'apertura della prima casa a Parigi.

Lei ha avuto questa visione della Madonna e sicuramente sarà stata rassicurata, forse non l'avrà neanche particolarmente stupita, perché, se noi ripercorressimo tutta la sua vicenda biografica, dovremmo raccontare tutta una serie di episodi a partire dalla sua infanzia, quando rimase orfana della madre ancora molto piccola e poi nella sua prima esperienza di vita religiosa presso le Annunciate, in cui si sentiva accompagnata dalla presenza della Madonna. Ma in quel giorno della fondazione, per quanto riguarda il suo vissuto di fede, così come lei lo descrive, la presenza di Maria di per sé è totalmente celata, nascosta. Se è vero che, quando lo racconterà al confessore, parlerà di questa visione, in una preghiera che è praticamente una professione di fede e di affidamento della sua vita al Signore, che risale a quei giorni, lei esprime tutta la sua fede e la sua volontà di dedizione a Dio senza fare alcun riferimento alla Madonna.

Questo testo, per esempio, dice così: «Mio Dio, io mi offro in sacrificio di nuovo e totalmente a Voi, in Gesù e con Gesù e per mezzo di Gesù». Tra l'altro ci dice come per M. Mectilde la fondazione è un tutt'uno con la sua precedente esperienza monastica. C'è una continuità tra i primi tredici-quattordici anni di vita benedettina e la vita benedettina che continua poi con la fondazione. Certo, c'è un cambiamento, perché è diverso il senso salvifico della sua esistenza, è diversa la comprensione di quello che Dio le chiede, ma, per quanto riguarda la sua volontà di rispondere all'amore di Dio, la continuità è assicurata e lei lo vive in continuità, soltanto con un approfondimento. «Mio Dio, mi offro in sacrificio di nuovo e totalmente a Voi e poiché l'offerta di me stessa è già stata fatta, e perciò spero accettata da Dio per la sua grande misericordia, resto nell'attesa del compimento dei suoi disegni su di me».

Avevamo detto che la fondazione nasce, appunto, al termine di un percorso di discernimento per adesione alla volontà di beneplacito di Dio, ma senza una particolare illuminazione su quello che il futuro avrebbe potuto riservare. Il futuro era animato solo dalla certezza che Dio chiedeva quest'affidamento e questo nuovo impegno di dedizione a lui nella Chiesa, ma non era ben chiaro la modalità. Per cui resta «nell'attesa del compimento dei suoi disegni su di me» - erano sei persone, con mezzi finanziari praticamente inesistenti e lei dice: «…in qualità di vittima della divina giustizia per il peccato. Prostrata ai piedi del mio Dio e mio tutto, infinitamente adorabile nel Santissimo Sacramento dell'Altare, io scelgo oggi per Vostra misericordia la grazia di essere in obbrobrio e abiezione a tutte le creature e questo per Vostro amore e in unione a Voi stesso e soltanto perché piace a Voi e per obbedienza al Vostro puro divino volere su di me. Accetto la morte umiliante e nel Vostro amore la desidero. Ecco il proposito che la Vostra pura grazia ha messo nell'anima mia, non pretendo niente se non per la forza del Vostro Spirito».

Sembrerebbe allora che nel momento della fondazione questi sentimenti profondi occupano l'anima di M. Mectilde, ma non si vede come c'entri la presenza di Maria. Quello che emerge è piuttosto questa volontà di andare dietro al Signore per realizzare il suo disegno, che lei esprime con questa formula «voler essere vittima della giustizia per il peccato». Ora, la formula richiama per lo meno due nuclei di percezione del mistero vivo di Cristo e il proprio essere in Cristo. Quando la Madre dice che vuole essere vittima per il peccato, in questa maniera dice che ha ben presente che il nostro essere cristiani è una situazione di grazia che ha dietro le spalle l'opera salvifica di Dio, che deve liberarci del male e del peccato di cui siamo responsabili. E proprio in riconoscenza di questa salvezza che Dio ha voluto donare agli uomini, facendoli suoi figli in Cristo Gesù, lei risponde con tutto l'entusiasmo e la dedizione del cuore, parafrasando l'espressione del salmista, «Tu, Signore, non hai chiesto olocausto o vittima per la colpa, allora ho detto: "Ecco io vengo per compiere la tua volontà».

Mectilde sa che la vita è percorsa da questa dimensione di male e di peccato, che meriterebbero un intervento della giustizia punitiva da parte di Dio, ma sa che Dio non ha voluto intervenire condannando il mondo, ma piuttosto salvandolo, perché la giustizia di Dio non è una giustizia penale, ma una giustizia salvifica. Proprio perché mossa da questa consapevolezza, risponde con tutta la dedizione più piena, dicendo: «Tu non hai chiesto di pagare il debito delle nostre colpe, ma nella consapevolezza che tutto a te devo, io tutto a te rendo, dicendo che io vengo a te per compiere la tua volontà».

È pur vero, però, che mentre dice questo, in lei è vivissima la percezione del peso del peccato di cui si sente anche responsabile, perché in questa sua formula di affidamento al Signore, lei dice anche che sceglie di essere in obbrobrio e abiezione di tutte le creature e quindi dice: «…di consumarmi, di annientarmi come una vittima sulla croce di Cristo». Quindi, pur essendo molto chiara in M. Mectilde la percezione che l'intervento salvifico di Dio per l'uomo e quest'apertura alla salvezza ha tutto il peso della sofferenza che è legata all'amore con cui Cristo ci ha salvati con la sua croce. Coglie quindi la salvezza che la investe non soltanto dal versante dell'amore, ma dal versante del dolore che ama, e proprio perché vuole partecipare al mistero di Cristo nella sua pienezza che lei coglie come mistero di amore sofferente, vuole imitare dicendo che entra con Cristo nell'abisso del dolore e dell'amore che egli ha sperimentato sulla croce.

Se questi sono i sentimenti della fondatrice, la Madonna, dov'è? Di per sé, infatti, non c'è la Madonna e quella figura, quell'immagine, quella presenza rassicurante che pur c'era su questo fondale della visione di quel giorno benedetto, è una presenza totalemnte oscurata alla coscienza della sua fede, perché il cammino della fondatrice, almeno per un anno, quattordici mesi, avanza sempre nell'approfondimento di che cosa vuol dire entrare nel mistero di amore e di dolore del Signore, che muore per noi e in questa maniera ci salva.

Ci sono dei testi del 1654, in cui la Madre, mentre racconta quello che sta vivendo, dice, scrivendo a Bernières, un laico, che lei considerava suo fratello e padre spirituale: «Fate pregare Dio per noi, perché possiamo essere completamente annientate, non essere più niente in noi, per essere tutte di Gesù e in lui. Io tendo ad essere tutta annientata nel beneplacito di Dio, che è l'anima della mia anima e la vita della mia vita». In questi testi il termine «annientamento» vuol dire: «io desidero che tutta di me prenda la forma del mistero di Cristo, per cui quello che ha vissuto lui, voglio che sia la forma di quello che vivo io, che chiedo a Dio di poter vivere».

Ma in questo quadro abbiamo un evento particolare. Il 28 maggio del 1654, scrive così ad una consorella del monastero di Rambervillers: «Non trovo più in me la capacità di godere di niente…» - appunto, perché tutto il suo orizzonte interiore è occupato da questa visione di Cristo crocifisso – glorioso, ma crocifisso. Però dice poi: «…Bisogna eccettuare una cosa, che mi ha dato grande soddisfazione. È che,

avendo fatto fare una statua della Madonna molto, molto più alta di me, che tiene il Bambino nel braccio destro e il pastorale con la sinistra, come la generalissima dell'Ordine di san Benedetto e degnissima Abbadessa, Madre superiore di questa piccola casa del Santissimo Sacramento. Ce l'hanno portata sabato, la Vigilia di Pentecoste. Vi confesso che l'avvicinarmi a lei me ha fatto fremere di gioia e di consolazione, vedendo la mia santa Signora prendere possesso del suo dominio. Mi sembra che la mia fiducia passata sia rinnovata in me più forte che mai».

Qui abbiamo un *flash* che ci spiega come la presenza della Madonna diventa importante in quanto permette a M. Mectilde di cederle praticamente quella carica di superiora e guida della stessa comunità, che pure aveva fondata, e che le pesava molto, in quanto quest'incarico lei fin dall'inizio aveva sentito superiore alla sue proprie forze, a motivo di un particolare sentimento di indegnità, per cui si sentiva assolutamente insufficiente di fronte alla stessa volontà di Dio. È interessante che in questa lettera ribadisce la sua gioia, perché dice che vede «…la mia santa Signora prendere possesso del suo dominio». La presenza di Maria nella comunità, come la vede M. Mectilde, non è tanto la presenza di qualcuno a cui rendere degli atti di devozione, ma è la presenza di qualcuno che viene a dare la forma stessa della comunità. La Madonna, secondo M. Mectilde, non è una presenza perché le monache vogliono adorarla, darle spazio nella loro vita di culto, ma la presenza della Madonna è necessaria, perché è lei che deve sistemare le cose nella comunità: la comunità è il dominio della Madonna.

Un passo ulteriore: questa intuizione fondamentale che è la Madonna che dà la forma concreta alla vita che lì si vive viene poi esplicitata dalla Madre nel concreto della sua maniera di gestire la vita della comunità e delle fondazioni che seguiranno. E nel concreto, poi, di volere dare consistenza a quella scelta che aveva fatto, appunto, di attribuire alla Madonna il titolo di Abbadessa, aveva deciso che ci fosse una cerimonia per attribuirle questo titolo e desiderava una supervisione della cerimonia che aveva in mente, per cui era andata ad interpellare i monaci di Saint-Germain. Il superiore di questi monaci del tempo, vista la domanda di dare l'*imprimatur* ad una preghiera indirizzata alla Madonna con il titolo di Abbadessa, rimane un po' sconcertato, nel senso che capisce la cosa, ma non ritiene che occorra un atto giuridico suo, perché questo si possa fare. Non riesce a capire perché la Madre voglia la conferma dell'autorità della chiesa, perché questo suo atto che dal suo punto di vista sarebbe solo una pura devozione. Tanto vero che, per accontentare le richieste che si sovrappongono nel giro di pochi giorni relativamente a questo stesso atto, alla fine, il superiore di Saint-Germain mette la sua firma, ma in calce del testo dell'atto che la Madre avrebbe letto solennemente nell'ottava dell'Assunzione aggiunge che, d'accordo, tutte le monache ogni anno in questa data ripeteranno questo atto, però «senza alcun obbligo di peccato in caso di omissione». Questo voleva dire per lui che l'atto che avrebbero fatto rientrerebbe in una devozione privata, che dal suo punto di vista non avrebbe altra conseguenza, che non dovrebbe essere sottolineato più di tanto.

Per la Madre invece questo atto significava il fare emergere quello che lei aveva compreso, che la fecondità della fondazione sarebbe stata laddove si avrebbe permesso alla Madonna di operare concretamente per le monache. Ma come può la Madonna operare concretamente tra le monache? Non si può pretendere dalla Madonna che si appaia in maniera straordinaria, come era apparsa alla Madre nel giorno della fondazione. Vediamo innanzitutto ciò che i testi ci permettono di vedere, un intervento di Maria, mediato dalla capacità carismatica della Madre, perché la Madre stessa riesce ad insegnare alla sue monache a leggere la loro vita di fede e la vita della comunità in cui sono inserite secondo lo stile dell'agire di Dio che si è manifestato nella vita di Maria. Quando nel 1664 si fonda la prima casa a Toul in Lorena, abbiamo che la Madre si esprime in questi termini: «Questa fondazione è la santa Vergine che l'ha compiuta per il suo Figlio, è consacrata a onorare la sua santa anima e tutte le operazioni che il divin Verbo compie in lei e la sua ammirabile corrispondenza. Rivolgetevi alla sua anima santa affinché sia l'anima della vostra anima e ci attiri nel su annientamento. È questo lo stato in cui è rimasta, sempre immersa sotto l'operazione del Verbo divino. Le nostre care madri che lascio qui ve ne sapranno dire qualcosa».

Lei dice che il nuovo monastero che si apre in Lorena è un'opera della santa Vergine, perché la santa Vergine è stata sempre disponibile alle operazioni del Verbo in lei. Le monache che qui si sono date da fare – e avevano faticato tanto, perché le difficoltà erano numerose – per l'apertura di questa nuova casa, se sono riuscite ad arrivare alla fondazione, è perché in qualche maniera, hanno rivissute dentro di loro, quello che aveva vissuto Maria. Se questa casa si era aperta è perché le monache hanno saputo fare in se stesse spazio al Verbo di Dio per cui nel loro agire e prima ancora nel loro decidere, progettare e darsi da fare, le monache hanno prestato soltanto le loro risorse umane e la loro fede all'agire di Dio.

La Madre allora legge tutta la storia della sua comunità di Parigi e di tutte le comunità che verranno come la storia che si realizza laddove le persone che si dedicano a Dio si spalancano totalmente alla sua potenza e fanno spazio perché in loro abiti la potenza di Dio. In questo senso allora Maria dà la forma alla fondazione, perché diventa il tipo, l'esemplare, di che cosa vuol dire seguire il Signore, che la Madre coglie come fare spazio all'operare del Verbo dentro di sé. Sono allora delle operazioni che non rimangono chiuse nel cuore della persona, ma informano poi tutta la vita. Allora la devozione a Maria come Abbadessa diventa un richiamo a questo spalancarsi totale al mistero di Dio che vuole salvare l'uomo, dando ad ogni uomo i connotati del Figlio.

La storia della fondazione di Toul, che ci permette di seguire questa vicenda da vicino ci fa capire come non fare una forzatura. Se lo stralcio che vi ho letto è posteriore all'apertura della casa, una decina di giorni prima di questa apertura, la Madre aveva scritto un'altra lettera, sempre parlando della fondazione ormai

imminente, in cui lei riprende il solito tema della casa, che è dedicata all'eucaristia, perché la Madonna presenti le monache al Figlio e per svolgere questo tema della Madonna che presenta le monache al Figlio, la Madre parla delle ineffabili comunicazioni di Gesù nel Santissimo Sacramento nell'anima del credente.

Nella Madre, il collegamento è sempre di questo tipo: la presenza di Maria è il tipo di quello che succede in ogni credente quando il credente come tale, non soltanto per un assenso intellettuale alle verità della fede, ma quando il credente è tale perché totalmente si lascia formare dal mistero di Cristo, informandosi al suo comunicarsi all'uomo. Diceva in quella lettera: «Ecco dunque, Figlie mie, un frutto prodotto dalla casa del Santissimo Sacramento – la casa che stiamo per aprire è frutto che viene dalla casa di Parigi, che è già dedicata al Santissimo Sacramento - Ecco ciò che ha presentato a Dio – la casa di Parigi – con le mani della sua santissima Madre. Siccome il nostro Signore dà vita ad una seconda casa – questo è interessante, perché è il nostro Signore che dà vita, però, perché dia vita occorre che le persone siano come Maria. È in questo senso che Maria deve presentare le persone al Signore – Vi invito a raddoppiare la Vostra fedeltà per diventare vere vittime. Mie carissime sorelle, non è una qualità nuova che io Vi do, è un titolo che Gesù Vi ha impresso nel battesimo, con l'obbligo di renderlo efficace. Vi scongiuro che da questo momento incominciate a vivere di questa preziosa qualità con una grande semplicità di spirito, con un'obbedienza fatta col cuore e una profonda umiltà. Figliole mie, la superbia non ha nessuna parte alle divine ed ineffabili comunicazioni di Gesù nel Santissimo Sacramento».

Lo sguardo, come dicevamo all'inizio, è sempre su Cristo crocifisso, Salvatore e Signore. Cristo crocifisso, Salvatore e Signore salva l'uomo, comunicandosi nel tempo della Chiesa per mezzo dell'economica sacramentale e quindi per mezzo dell'eucaristia che lei coglie, secondo la dottrina del Concilio di Trento, non solo come presenza reale, ma come sacrificio. Quindi il Cristo crocifisso, Salvatore e Signore, salva l'uomo perché egli è vittima e salva l'uomo perché comunica all'uomo la sua salvezza, facendo sì che l'uomo possa diventare come il suo Signore e Salvatore, per cui se lui è vittima, la salvezza per l'uomo è essere vittima con la Vittima. Noi oggi diciamo: «Essere figli nel Figlio»: nella sua ottica, era «Essere vittima, perché lui è Vittima». Questo essere vittima, lei dice, è una qualità che avete ricevuto nel battesimo, non è un voto supererogatorio, qualcosa che voi avete scelto di fare per un atto di generosità. Questa è la vostra condizione di salvezza che vi è stato donata, perché Dio vi salva in Cristo, facendovi simili a lui, che è donato a voi sulla croce e nella risurrezione.

Però, dice, questo che inizialmente vi è stato già dato nel battesimo, come si realizza storicamente? Si realizza storicamente se voi permettete che il dono di Dio sviluppi le sue potenzialità. Ma per fare questo, dovete fare in modo che vi sia una comunicazione nell'oggi tra voi e il Signore che vuole salvarvi. È per questo che parla delle «ineffabili comunicazioni di Gesù nel Santissimo Sacramento».

Nell'eucarestia non si riceve una cosa, ma c'è l'incontro con il Signore che salva e comunica se stesso all'uomo. Ma perché ci sia questa comunicazione, occorre che l'uomo dia il suo assenso. Per questo dice alle sua monache che occorre che siano umili, obbedienti, aperte all'azione di Dio, così come è stata aperta Maria per poter servire il progetto di Dio e poter vivere la sequela del Figlio, dal momento dell'Annunciazione, al Calvario, alla risurrezione e alla Pentecoste.

Che la logica della Madre sia questa è chiaro, perché tra l'altro il testo è di immediata comprensione e poi la Madre approfondisce il suo pensiero, facendo un riferimento alla beata Angelo da Foligno, raccontando un episodio in cui dice: «Una volta il Signore si apparve, carico di grazie, ad Angela da Foligno e nel suo grande desiderio di comunicare queste grazie, cercava qualcuno che voleva riceverle e non trovando nessuno che gli aprisse il cuore, disse alla beata: "Figlia mia, aprimi il tuo, perché ti faccia parte della mia abbondanza". Ella lo aprì e si trovò inondata di grazie. Il nostro Signore ha dunque un grandissimo desiderio di comunicarsi a noi - *desiderio desideravi* – ho ardentemente desiderato di mangiare questa Pasqua con voi – A noi lo dice il divin Salvatore: "ho desiderato con grande desiderio donarmi a voi per comunicarvi le mie grazie, per infiammarvi del mio fuoco, affinché ne siate consumate, siate trasformate in me, in modo che non potendo essere Dio per natura, lo diventiate con la mia grazia e per mezzo dell'unione che avrete con me"».

Il quadro allora della spiritualità vittimale che presenta la Madre è un quadro propriamente di trasformazione dell'uomo in Cristo, che è sostenuto da una grande speranza, perché è sostenuto da questo desiderio stesso di comunicazione di Cristo all'uomo e la presenza di Maria è la presenza che accompagna e sostiene l'uomo nel credere che è possibile per davvero all'uomo di entrare in questa volontà di trasformazione di Dio nei suoi confronti. Perché è vero che siamo nel periodo in cui la mariologia e l'approccio di M. Mectilde alla figura della Madonna mette in rilievo i privilegi di Maria, però è anche vero che nel momento stesso in cui lei contempla la figura di Maria, contempla in lei la bellezza per eccellenza della creatura, così come esaltata e desiderata dal piano di Dio. Non per nulla M. Mectilde ama il mistero dell'Immacolata.

Nell'Immacolata Concezione c'è la figura della creatura perfetta, così come pensata da sempre nella mente di Dio. Allora lo sguardo a Maria, non solo come Vergine e come Madre, ma come Immacolata è motivo perché il credente si rinforzi nella speranza di ciò che può diventare, vedendo in Maria il prototipo di quello che è anche il suo destino. Certo, con la differenza e la complicazione che Maria non è soltanto la creatura redenta, ma è anche la Madre del Figlio. Ma nella contemplazione della Madre s'intrecciano queste due dimensioni, per cui da una parte lei rileva e sottolinea la distanza tra Maria e il credente, perché Maria è l'Immacolata, mentre l'uomo è il peccatore salvato, colui che nasce nel peccato originale, poi viene salvato dalla redenzione di Cristo. Ma dall'altra parte lei ha vivissimo il senso che Maria è

creatura, e quindi che questo privilegio, che canta in Maria, dice in qualche modo, però com'era nella mente di Dio il progetto che aveva sull'uomo.

I temi s'intrecciano allora, e li vedremo nella vicenda della fondazione di Toul, perché lei chiede in quei giorni dell'apertura che la casa di Toul sia dedicata in particolare ad onorare la purezza verginale di Maria, la sua maternità divina, ma anche la sua immacolata concezione. E addirittura vuole che, proprio perché questi temi diventino motivo di riflessione, di speranza e di fiducia per la vita concreta delle monache, quella casa in particolare si faccia una specie di manifesto, cartello, insegna, che sia posta proprio nella loro chiesa. Non solo, ma vuole che in quella casa le monache si dedicano a particolari atti di riparazione verso la Madonna, appunto per animarsi a credere che sono il termine della sua presenza salvifica nel piano di Dio.

Ma la fiducia che deriva dal fatto di essere chiamate da Dio alla trasformazione nel Figlio suo e che questo diventa possibile perché, in maniera diversa fra il peccatore salvato e la Madonna, creatura immacolata, comunque è avvenuto ugualmente nell'economia salvifica per la Madonna ed è chiesto per desiderio di Dio per qualsiasi credente, questo fa sì che la Madre, quando deve spiegare alle sue monache chi è Dio, si sente costretta a non insistere più tanto su quell'attributo della giustizia divina, che pur lei viveva in maniera molto forte e connotato dal peso del peccato, che infieriva sul Cristo e che risentono tutti coloro che si uniscono alla passione di Cristo. Ma, parlando appunto alle sue monache, parla, certo, della giustizia divina come giustizia salvifica, ma chiede loro di non concentrarsi su questo aspetto del mistero salvifico, per timore che concentrino tutta la loro attenzione sulla giustizia di Dio a scapito di cogliere la bontà di Dio e la sua misericordia.

Questo diventa estremamente significativo per la descrizione del carisma dell'Istituto, così come il carisma si andrà specificando. Se la Madre, quindi quando scrive per se stessa, esprime a voce alta il suo rapporto di fede con il Signore, si definisce "vittima della divina giustizia per il peccato", in cui vuol dire essere salvato da Dio, ma partecipando alla sua passione, piena di amore e di dolore, quando poi parla alle sue figlie, non si permette mai di definirle "vittime della giustizia divina per il peccato", ma alla parola "vittima" appone degli altri genitivi qualificativi. Il più ricorrente è quello di "vittima del Santissimo Sacramento", dove "vittima del Santissimo Sacramento" vuol dire il cristiano chiamato alla trasformazione in Cristo, ripercorrendo il mistero di Cristo e quindi anche il suo percorso di croce, di risurrezione, ma con il cuore spalancato e inondato dall'amore di Cristo, da quella grazia che nella visione della beata Angela da Foligno Cristo voleva riversare nel suo cuore.

Detto in un'altra maniera, come per esempio scrive alla Priora di Toul, quando lei è costretta a ritornare a Parigi: «L'impressione della giustizia di Dio su di Voi, incisa nel fondo dell'anima, non porta buoni frutti. Nostro Signore vuole che lo guardiate nella bontà infinita su di Voi, non secondo quel che sentite in Voi stessa». Ecco il

problema! M. Mectilde, quando diceva che lei era vittima della divina giustizia per il peccato, dava al termine di "giustizia divina" appunto, i contenuti della fede, non i contenuti del suo sentirsi peccatrice. Perché nella misura in cui nell'esperienza di Fede si confonde ciò che siamo realmente di fronte a Dio con quello che noi sentiamo di essere di fronte a Dio, noi ci chiudiamo al mistero di Dio, ci chiudiamo dentro quello che pensiamo, sentiamo di essere. E non siamo più spalancate all'azione di Dio, ma siamo chiuse nella prigione di noi stesse.

Allora il discorso della giustizia di Dio, se cade sotto questo pericolo di interpretazione, fa sì che si abbia un'immagine del Dio giudice, non nel senso salvifico, ma nel senso del giudice che condanna. Ed è per evitare questo, per evitare gli inganni del senso di colpa, e non nella colpevolezza che si affida a chiede perdono. Per esempio, in questa lettera alla Priora di Toul M. Mectilde scrive: «L'impressione della giustizia di Dio su di Voi non ha dei buoni frutti perché Vi impedisce di guardarlo nella sua bontà, ma facendo questo, diminuireste quell'adorabile bontà che è un attributo divino. Invece levando la Vostra fede, affidateVi alla bontà di Dio per se stessa, senza guardare a ciò che siete Voi, e che meritereste di essere. Ecco il modo di vivere come Gesù vuole e di ricevere gli effetti della sua misericordia nella purezza del su Spirito».

Tutto questo tema fa sì allora che la presenza di Maria in quanto Abbadessa, in quanto lei deve dare la forma alla comunità, perché il pensare a lei vuol dire essere provocate ad aprirsi alla comunicazione di Dio, come lei si è aperta, e di fatto poi invocare la sua intercessione perché quest'apertura del nostro cuore accada. I testi sono molto ampi in cui la Madre esorta a rivolgersi a Maria, laddove l'insufficienza dell'uomo, che vuole vivere secondo la fede, ma a cui non sembra riuscire, la Madre spiega che la Madonna aiuta e che interviene con le sue grazie laddove non ci sembriamo più in grado di proseguire il cammino. Questa presenza di Maria, concepita come colei che è il tipo della monaca mectildiana, fa sì che poi Maria stessa è definita dalla Madre, non solo Vergine Santissima, Madre del Figlio di Dio, Immacolata Concezione, ma si è definita anche Madre del Puro Amore. Questo titolo del Madre del Puro Amore lo collega solitamente alla festa dell'Assunzione.

Abbiamo detto che lo sguardo su Maria è lo sguardo su colei che si è aperta per accogliere il mistero della salvezza di Dio, di Dio che si comunica in quanto è amore. Nel mistero dell'Assunzione M. Mectilde vede l'effetto di quella trasformazione in Cristo che ha sperato per tutta la vita e che ha fatto sì che la persona consacrata a Dio desiderasse con tutto il cuore di mettere a tacere se stessa per aprirsi a Dio che vuole autocomunicarsi. Ma certo, nella considerazione del mistero dell'Assunzione M. Mectilde non considera subito il momento della gloria del cielo, ma considera il momento della gloria del cielo in quanto frutto della morte particolarissima della Madonna: la festa dell'Assunzione per M. Mectilde è la festa della morte della Madonna.

Ci chiede di entrare in un'ottica e uno sguardo sulla morte che noi abbiamo dimenticato ma che forse possiamo ricuperare, se pensiamo a quella verità per cui è vero che si muore come si vive. E allora M. Mectilde è entusiasta della morte della Madonna, perché nella morte della Madonna vede il suo supremo atto di amore. Qui riprendiamo il discorso nel *Teotimo* di san Francesco de Sales: mi soffermo per accennare in maniera molto chiara al fatto che la morte della Madonna non è soltanto un morire nell'amore, nell'abito della carità che l'aveva guidata per tutta la vita, non è soltanto un morire per amore, come i martiri che hanno dato il loro sangue per Cristo, ma è un morire di amore, cioè, morire in un atto che opera in quello stesso momento il compimento del destino della trasformazione della persona in Cristo.

Questo significa che tutti i testi della Madre in cui si parla di morte, in realtà sono tutti testi in cui noi poteremmo sostituire la parola "amore". Tutto il linguaggio in cui la Madre usa i termini negativi, tutta questa maniera di espressione, in realtà si può trascrivere in termini positivi, sostituendo alla parola "morte" la parola "amore", oppure si potrebbe anche dire, dando alla parola "amore" il contenuto cristiano dell'amore come dono, che non è, o non è soltanto, una questione di sentimento, ma che è donazione fino alla morte. C'è un testo, che è praticamente una orazione per il giorno della Presentazione di Maria, in cui la Madre dice così: «O Maria, augustissima Madre di Dio, Voi siete la preziosa vittima del suo amore, perché l'amore divino Vi ha staccata dalla casa paterna, Vi separa da tutto per possederVi tutta. L'amore vuol essere operante in modo sovrano nel Vostre essere, fatemi la grazia che egli operi in me. Io adoro l'amore divino che opera in Voi, separandoVi da tutte le cose, adoro la Vostra totale consumazione, lo adoro quest'amore che Vi trasforma, lo adora perché Vi deifica, lo adoro che opera in Voi la meraviglia dell'Incarnazione del Verbo di Dio». E la preghiera era iniziata: «O Maria, che siete la vittima del suo amore».

Laddove si parla di separazione, di dono che sembrerebbe qualificato in termini brutali e inimitabili, in realtà M. Mectilde vede all'opera l'amore di Dio e quindi siamo sempre in quella logica di autocomunicazione del mistero della Trinità all'uomo di cui parlava all'inizio. E questo diventa anche il motivo portante che può sostenere nello scorrere dei giorni la dimensione di riparazione per i sacrilegi compiuti contro l'eucaristia, che pur è una dimensione obiettiva nel carisma della fondazione di M. Mectilde. Ci sono dei tesi in cui si riflette l'esperienza di lei e di qualche altra sorella che sentiva come lei l'esperienza di Dio, in cui è chiarissimo che la Madre di fronte ad un sacrilegio contro l'eucaristia soffre, anche al livello psicosomatico, perché in quell'atto coglie la sofferenza del Signore.

Nell'eucaristia la fede confessa la presenza di Cristo, corpo, anima, divinità: se la presenza del corpo e del sangue del Signore è in maniera sacramentale, dice la formulazione dogmatica, la presenza dell'intera persona di Cristo è per concomitanza, diceva la teologia antica e precisava che lì nel mistero il Signore mantiene il ricordo della sua sofferenza, per cui la sua sofferenza vissuta nel mistero

pasquale si perpetua, però Cristo non può più soffrire, in quanto termine degli atti di violenza perpetrati nell'oggi. C'è un soffrire di Cristo che permane, perché il Cristo glorioso mantiene in sé la perdurante presenza degli stati che ha vissuto sulla terra, ma le sofferenze di Cristo non possono più essere aumentati oggi per gli atti di sacrilegio contro l'eucaristia.

Ci sono dei testi della Madre in cui si coglie come, per lei, un sacrilegio contro l'eucaristia significa proprio percepire la persona di Cristo che ancora soffre, vivente. Questo fa parte della sua esperienza personale e non è quello che chiede alle sua monache. Ma chiede che comunque la loro vita sia continuamente animata da un senso di riconoscenza senza fine per l'amore del Signore, donato a loro e a tutti i credenti e, per quanto sta nel cuore di Dio, a tutti gli uomini. Chiede una volontà di intercessione per la salvezza del mondo, di compassione e di dolore per il fatto che Cristo non è amato. Come può alimentato questo desiderio di entrare nel mistero di Cristo e di essere dalla parte di coloro che l'accolgono e non dalla parte di coloro che lo rifiutano?

M. Mectilde insiste facendo riflettere sul fatto che nell'autocomunicazione di Dio all'uomo in Cristo avviene sempre una sproporzione, per cui solo in Maria il dono di Dio in Cristo ha avuto una risposta adeguata, solo Maria è stata capace di accogliere il dono di Dio. Le monache invece e qualsiasi altro cristiano non sono mai stati capaci di rimanere sempre a questo livello di apertura verso il dono di Dio. Ed ecco la Madre vuole che si colga questa sproporzione non per disperarsi, perché comunque l'orizzonte è sempre quello di Dio, che in Cristo è sempre lì con la volontà di donarsi e di spalancare il suo cuore e riversare le sue grazie nel cuore dell'uomo. E come se non bastasse per confermare questo, presenta sempre la sua Madre come colei che, come creatura redenta, oltre che come creatura privilegiata, si è aperta e ha percorso questo itinerario di amore fino alla morte come il Figlio di Dio.

Ma la Madre vuole che si colga la sproporzione non per scoraggiamento, ma per aumentare lo stupore, non per chiudersi sul fatto che non ci apriamo in maniera sufficiente, ma si colga la sproporzione con lo sguardo fisso sul fatto che però, anche se noi siamo sproporzionati, da parte di Dio c'è l'insistenza comunque a donarsi e a venire. Per cui lei dice: « O Amore, o Amore, non ignoravate tutto questo quando Vi siete annientato in questo adorabile sacramento che ci avete comandato di ricevere. O incomparabile umiliazione di un Dio, o mistero dell'Incarnazione perfettamente completato con la comunione, non vi è bastato incarnarVi nel seno di una vergine purissima, avete voluto annientarVi nel nostro cuore per ricevere l'umiliazione estrema. O annientamento infinito, che procura al Padre gloria e compiacimento infiniti. Anima mia, non puoi umiliarti dinanzi alla maestà di Dio come merita, per questo Gesù viene in te, con il suo annientamento in te ci vuole la tua incapacità di aprirti a lui come si deve, per obbligare al Figlio di Dio ad annientarsi in te, però con il suo annientamento in te, il Figlio di Dio rende a Dio un onore e una gloria divinamente infiniti».

La Madre utilizza il limite umano come ciò di cui il Figlio di Dio ha bisogno, per assurdo, per dimostrare al Padre una volontà di dono altrimenti impossibile. Come si lega la dimensione di riparazione verso il sacramento eucaristico con la figura di Maria? Non si lega in maniera geometrica e per collegamento diretto, ma si lega nel fatto che la presenza di Maria richiama quello che dovrebbe essere l'apertura dell'uomo di fronte al dono di Dio, da una parte; dall'altra parte, mettendo in rilevo quello che l'uomo non può mai fare di fronte al dono di Dio, mette in rilevo per assurdo l'insistenza con cui Dio, nonostante tutto, nel suo Figlio vuole continuamente comunicarsi all'uomo e questo obbliga l'uomo a ringraziare anche quando non "ha motivi" per farlo, perché dentro di sé non ha nulla da offrire a Dio, o trova nulla attorno a sé che, secondo i suoi criteri, manifesti l'amore di Dio per lui. Ma l'amore massimo di Dio per lui è il fatto che nel suo limite, il Figlio di Dio abbia voluto inserirsi per salvarlo.

Come si potrebbe dire in una maniera un po' più sintetica? Perché la Madre sceglie come titolo riassuntivo per la vocazione delle sue figlie il termine di "vittima" e che cosa è per lei "esser vittima". Abbiamo detto che è un termine che sarebbe sempre meglio usare con dei genitivi che lo specificano, appunto per evitare di attribuire ad esso dei significati che sono di altri filoni spirituali e che non colgono come nella concezione della Madre il substrato e il fondamento di grazia che vogliono esprimere. Innanzitutto M. Mectilde qualifica la monaca come vittima perché vuole dire la grazia di cui è investita, la grazia della salvezza di cui è investita. Certo, il fatto che scelga il termine "vittima" significa che questa grazia della salvezza di cui la monaca è investita deve fruttificare in una sequela del Signore, che è il Signore crocifisso, perché la vittima è lui, sacrificato per noi.

Però, questa sequela del Signore crocifisso è la sequela cristiana come tale, perché se essere vittima è la qualità che attiene al discepolo come tale, e anche nel caso del percorso di sequela monastica il fatto che la monaca possa dirsi "vittima", può farlo perché è presentata a Cristo dalla Vergine, non perché ha decisa lei di essere vittima. E questo vuol dire che deve sempre collocare la sua identità su una scelta precedente e su una grazia fondante. Si potrebbe anche spiegare più da vicino nei seguenti termini: la monaca è vittima perché discepola del Signore crocifisso e in particolare vuole essere veramente discepola del Signore, e per essere vera discepola e dare autenticità al suo discepolato, lo riconosce Signore in quanto il Signore è il crocifisso. Non è un gioco di parole, ma è per dire che M. Mectilde ci tiene che il discepolo assuma la forma del Maestro e le connotate del Maestro che devono diventare le connotate del discepolo sono quelle mostrate nella sua donazione fino alla morte in croce.

Solo se il discepolo, la monaca, segue il Signore avendo chiaro questo itinerario, allora è un vero discepolo, è una vera monaca e fa fruttificare quel dono di essere inseriti in lui, essere vittima, dato nel battesimo. Ma per fare questo, occorre che la

persona, in quanto discepolo del Signore, accolga l'amore divino. Perché se non c'è questo movimento di apertura di fronte al dono di Dio è impossibile qualsiasi itinerario di sequela ed è impossibile accogliere la sequela del Signore crocifisso come sequela che trasforma e deifica, quindi il discepolo del Signore crocifisso, la vittima, è il discepolo che accoglie l'amore divino e adora. Adora quello stesso amore e lo adora in qualsiasi situazione esistenziale che attraversa, perché l'amore di Dio che si vuole riversarsi nella persona insiste ad abbassarsi e a volere salvare i peccatori. In questo senso, allora, la vittima è sempre in relazione con l'amore di Dio che si dona, così come è sempre stata aperta all'azione di Dio Maria.

Maria, allora è il tipo della vittima, non soltanto nel momento della morte, per amore, ma in quanto è colei che ha accolto l'amore e l'ha adorato. Si potrebbe anche dire, con altri testi, che la vittima, certo, vive di puro amore e allora vuol dire che non trascura l'amore del Signore, non si distoglie da lui; la vittima sceglie la piccolezza, perché la piccolezza è la scelta di Cristo, assieme alla scelta della croce e della sofferenza per l'amore, e questo, non con volto triste, ma con immensa confidenza in Dio presente in sé, perché la parola che riassume tutta l'economia salvifica è misericordia, non è giustizia penale. Allora è chiaro che per fare tutto questo la vittima ha un rapporto costante con Gesù Cristo nel Santissimo Sacramento, perché nel tempo della chiesa l'amore di Dio distribuito e disponibile per la salvezza del mondo è l'amore che passa per l'economia sacramentale. In particolare allora la monaca di M. Mectilde è vittima, perché riceve dal santo Padre Benedetto, morto ai piedi dell'altare e quindi morto in un atto d'amore verso l'eucaristia, questa capacità carismatica.

La Madonna è il termine della devozione della persona, ma se si vuole tentare di vedere come la Madre coglieva la presenza dinamica di Maria, bisogna entrare su questi piani che s'intrecciano, in cui da una parte Maria è attiva perché, certo, ha qualcosa in più di noi creature, ma dall'altra parte è creatura redenta come noi. Quindi è il tipo del nostro itinerario, oltre che essere in Cristo mediatrice con lui della nostra salvezza. E ci sono questi piani che s'intersecano e questo fa sì che la devozione alla Madonna non può esser intesa come aggiuntiva nella vita monastica mectildiana, ma sia strettamente collegata con la vita stessa, però a questa profondità, perché la figura della Madonna designa una maniera di essere discepoli, di essere credenti.

MONACHESIMO ITALIANO DEL SETTECENTO: MADRE M. CECILIA BAIJ DEL MONASTERO S. PIETRO DI MONTEFIASCONE (VT)

17 MARZO 2003 Sr. M. CARLA VALLI, OSB ap

Ci interessiamo stasera di una monaca benedettina del Settecento, spostandoci dalla Francia all'Italia e precisamente a Montefiascone, provincia di Viterbo, la cittadina antica dimora estiva dei Papi posta sulla collina che si affaccia sul lago di Bolsena. Ancora oggi andando in auto a Montefiascone, mentre ci si avvicina alla località, si può notare che spicca sull'altura la cittadina e al centro di essa il grande muraglione del monastero, che è lo stesso di trecento anni fa. In questo monastero, praticamente dirimpetto alla Cattedrale di Santa Margherita, ha vissuto per cinquantatré anni Cecilia Baij. Il monastero è stato ristrutturato, ma il perimetro è quasi identico a quello di allora ed è la stessa la struttura portante del monastero, per cui è facile ricostruire con la fantasia i luoghi della permanenza di questa monaca tra quelle mura.

Annesso al monastero, la chiesa, incorporata nel complesso del monastero. Se non fosse perché per le varie ricostruzioni si sono sovrapposti i livelli dei pavimenti, si riuscirebbero probabilmente ad identificare anche il luogo della sua sepoltura, in chiesa, secondo l'uso. Invece è identificata e si può ancora visitare la sua cella, che dà sulla chiesa: questa cella, divisa in due locali sovrapposti – propriamente si visita il soppalco – ha una finestrella che dà sul cortile interna, e una apertura chiusa da una grata lignea fissa che dà nell'interno della chiesa. Propriamente dunque questa cella è una parte di una tribuna, e per questo è detta il «corino». In questa stanzetta sono conservati i suoi scritti, è conservata la sua *Via Crucis:* Cecilia Baij amava praticare questa devozione e lì sulle pareti ci sono i quadri delle stazioni e la grande croce di legno scuro che portava sulle spalle.

Cecilia Baij nella storia della spiritualità: scritti agiografici e autobiografici.

Cecilia Baij è personaggio poco noto; ma gli studiosi della storia della spiritualità cristiana trovano una voce a lei dedicata nel *Dictionnaire de Spiritualité*[1] a motivo dei suoi scritti, molti ancora inediti. Nel «corino» - dicevo - sono conservati gli originali. Alcuni di questi scritti dagli anni venti del secolo scorso, ad opera del sacerdote Pietro Bergamaschi, direttore spirituale del seminario di Montefiascone. Egli è l'autore che più ha contribuito a fare conoscere la vita e le opere della Baij. Era venuto in contatto con gli scritti della Baij, in occasione delle ricerche condotte per ottenere materiale sulla vita del Card. Marc'Antonio Barbarigo. Scopertili e conquistato da essi, Don Bergamaschi iniziò a profondere tutte le sue energie nell'opera gigantesca della loro pubblicazione: MARIA CECILIA BAIJ, *Vita interna di Gesù Cristo*, a cura di P. Bergamaschi, Viterbo, Agnesotti, 2 voll., 1920-1921; M. CECILIA BAIJ, *Vita interna di Gesù Cristo*, Viterbo, Agnesotti, 9 voll., 1926-1927 e 1932-33, II edizione (fu completata solo dopo la di lui morte)*;* M. CECILIA BAIJ, *Vita del glorioso patriarca S. Giuseppe*, Viterbo, Agnesotti, 1921; M. CECILIA BAIJ, *Vita di S. Giovanni Battista*, Viterbo, Agnesotti, 1922.

Compose poi una *Vita della Serva di Dio Donna Maria Cecilia Baij,* 2 voll., Viterbo, 1923-1925. In essa sono presenti alcuni stralci di opere (*Colloqui* e *Autobiografie*) e lettere inedite di lei, oltre all'edizione integrale del *Commento alla Cantica*.

Bergamaschi morì nel 1928, avendo in cuore altri progetti relativi all'edizione dell'*opera omnia*, potremmo dire: il patrimonio degli scritti rimasti è ingente. Se la figura di Cecilia Baij – nonostante

[1] Baij (Cècile): *Dict. de Spiritualité*, vol 1, 1937, coll. 1190-1192. L'autore è il p. DE GUIBERT SJ. Una voce sulla Baij si legge anche nel *Woerterbuch der Mystic*, Kroener, Stuttgart, 1989, p. 43 (P. DINZELBACHER).

molto resti di lei da scoprire e da studiare – non è del tutto sconosciuta è proprio perché don Pietro Bergamaschi curò la pubblicazione degli scritti che abbiamo ora ora elencato.
Prendendo come base il lavoro del Bergamaschi sono state approntate le edizioni ancor oggi disponibili: *La vita interna di Gesù Cristo*, edizione del 1971 (a cura del monastero San Pietro – Montefiascone), è una ristampa di quella preparata da Bergamaschi; *La vita di San Giuseppe,* edizione del 1974 (a cura del monastero San Pietro – Montefiascone - esaurita) e quella più recente del 1999 [ed. fuori commercio, a cura di «Casa di Nazareth» – Sesto S. Giovanni (MI)], sono due adattamenti della prima edizione del 1923; *La vita di San Giovanni Battista*, l'edizione 1998 [«Casa di Nazareth» – Sesto S. Giovanni (MI)], è un adattamento della prima edizione di Bergamaschi del 1922.
Le edizioni recenti attestano interesse ancora oggi attorno a queste opere, ad opera di un certo tipo particolare di lettori che richiedono l'opera al monastero di Montefiascone: solitamente si tratta di persone che cercano alimento e sostegno della propria pietà nelle parafrasi – diciamo così - della parola evangelica attinte dalle rivelazioni private di sicura ortodossia.
Sull'ortodossia della Baij che scrive di Gesù o della sacra Famiglia non c'è alcun dubbio: c'è ad es. una lettera entusiasta datata 18 dicembre 1921, dell'allora Abate di San Paolo fuori le mura (Roma), oggi beato card. Ildefonso Schuster, che si può leggere in apertura della *Vita di S. Giuseppe*, ed. 1974, p. 6.

Nel «corino», però, troviamo custoditi non soltanto gli originali di queste opere, ma troviamo anche un gran numero di altre pagine autografe. Questi documenti sono per la maggior parte delle lettere in cui Cecilia dà relazione della sua vita al confessore o al direttore spirituale: documenti preziosi perché queste lettere, se fossero lette in maniera integrale, potrebbero fornire notizie utili per ricostruire una sua biografia, più completa di quella scritta da don Bergamaschi. Sono più di due mila lettere, talune scritte su fogli formato protocollo, tutte zeppe di righe fitte fitte. Molte volte lo scritto termina solo perché – ci spiega la Baij stessa – ella non ha più carta per completare la sua relazione di coscienza! C'è dunque una messe abbondante di dati da investigare, ma fino ad oggi l'indagine che si auspica non è stata ancora affrontata se non in minima parte.
Quello che è noto - perché don Bergamaschi l'ha pubblicato o perché qualche altro cultore di spiritualità ha avuto il coraggio di avventurarsi nella lettura degli originali - è però sufficiente per tentare a formulare alcune ipotesi di lettura sulla sua esperienza cristiana e il significato che questa esperienza può trasmettere alla Chiesa anche di oggi.

Nel volume *Il monachesimo femminile* scritto dalla professoressa Mariella Carpinello, uscito nel 2000 presso Mondadori, un passo è dedicato a Cecilia Baij. La studiosa la definisce una mistica *«molto mal conosciuta», «un tesoro nascosto»,* la cui importanza sta nel fatto che *«alimenterà il fuoco della mistica femminile durante il XVIII secolo». «La sua intelligenza mistica è affascinante, specialmente dal punto di vista femminile, perché Cecilia vede in se stessa l'immagine* non di sé ma *di Cristo e lo distingue da sé guardandosi nello specchio. L'identificazione pura, che sovrappone e annulla la differenza di sesso, crea in lei un dinamismo incessante e vitale. Cecilia s'interroga sull'amore e l'amore per Cristo diventa in lei l'eterno moto di amore universale che unisce misteriosamente gli esseri divisi in continua attrazione"*[2].

La professoressa Carpinello coglie nelle lettere che ha potuto leggere il seguente dato oggettivo nell'esperienza della Baij: al centro, la rivelazione dell'amore - non solo l'amore come definizione di Dio (*"Dio è carità"*, scrive S. Giovanni: 1Gv 4, 16), ma l'amore in quanto dall'uomo accolto e in quanto corrisposto quale descrizione dell'avventura. Se si leggono questi scritti che riflettono l'esperienza di Cecilia, si vede come ella ha la percezione della potenza dell'amore di Dio in se stesso, perché dentro di sé trova l'immagine di Cristo. Nello stesso tempo, proprio perché coglie la presenza del Cristo amante dentro di sé, mentre la coglie presente, coglie anche la distanza che c'è

[2] MARIELLA CARPINELLO, *Il monachesimo femminile,* Milano, Mondadori, 2000, 206. 207.

tra lei e colui che la ama. La coscienza dell'amore donatale la provoca a un dinamismo incessante, per raggiungere l'identificazione con l'amato. In questo dinamismo tendente all'unione si può riassumere tutta l'avventura spirituale della Baij.

Come prova di questa chiave sintetica di lettura dell'esperienza della mistica di Montefiascone viene citata una lettera non datata, dove la Baij si esprime così: *"Mi pare di non averlo mai amato* – sottinteso Cristo – *e che nel mio cuore non vi sia neppure una stilla d'amore per lui. Mi pare di non curarmi di lui; eppure un oggetto così incognito mi tiene in angustie, sospiro per amore di chi non amo, vivo amante di chi non conosco né ho mai conosciuto.[...] Eppure non vi è al mondo altro oggetto a me più intimo e di questo e al quale stia più unita la mia volontà e congiunta l'anima mia. E non vi è al mondo chi possa quietarmi e consolarmi se non quell'oggetto che mi dichiaro di non conoscere e non amare, e di non essere da lui amata e conosciuta. [...]E un filo di speranza e di fede mi dice che stia presso di me, anzi dentro di me"*[3].

L'amore percepito crea un appassionato itinerario continuo di ricerca di sé oltre sé, un dinamismo che tende a far sì che non solo l'amore ricevuto sia valorizzato e corrisposto, ma possa diventare la forma stessa della vita , includendo e superando l'esperienza della distanza che coesiste con quella dell'unione. Il movimento della Baij verso Cristo non è un movimento di ripiegamento su se stessa, ma è veramente un uscire da se stessa per incontrarsi con Colui che l'ha preceduta, entrando dentro di lei e rendendosi presente misteriosamente nel cuore di lei. *"Un filo di speranza e di fede mi dice che stia presso di me, anzi dentro di me",* abbiano letto che scrive in fine Cecilia: lei stessa cioè in fine afferma che la chiave di lettura con cui legge questa sua introspezione relativa all'appassionata ricerca dell'amato, è la fede che confessa l'inabitazione di Dio in noi tramite Cristo.

Scegliendo di pubblicare questa lettera la professoressa Carpinello presenta una chiave di lettura molto attuale della personalità della Baij, perché dimostra come quei documenti autobiografici di tre secoli fa attestano dinamismi psicologici e teologali, nel loro intreccio, che possono presentarsi nell'esperienza cristiana come tale, scavalcando le connotazioni del tempo e del luogo. La lettera citata è stata scritta da una monaca, ma poteva essere stato scritta da qualsiasi altro cristiano in qualsiasi altro stato di vita, se radicalmente afferrato dall'amore di Cristo.

Questa lettura, senz'altro corretta e di questo punto di vista estremamente accattivante, evita però lo scontro che invece si prova quando si leggono le lettere della Baij e gli altri documenti autobiografici nella loro interezza. Infatti, se affrontiamo pazientemente l'intero, ci accorgiamo allora che un tale appassionato dinamismo d'amore, psicologico e teologale, è inconfondibilmente davvero espresso da una donna, che è una monaca del Settecento, perché il contesto della sua introspezione nella fede è dato solitamente da visioni immaginarie. Queste sono estremamente frequenti nella sua vita, addirittura visioni quotidiane, che si danno di solito nel tempo successivo alla comunione. Da qui deriva che le lettere della Baij sono una fantasmagoria di immagini: bisognerebbe rileggerle più volte se si volesse rappresentare le forme che trasmettono con linguaggio pittorico. Davvero offrono una cascata d'immagini, anche se si può trovare un'unità nei temi che le percorrono. Di fronte a un'esperienza cristiana così particolare è abbastanza immediato comprendere che si rendesse necessaria una supervisione da parte della gerarchia della Chiesa. E questo per la Baij voleva dire stendere pressoché ogni giorno una relazione al confessore e direttore di coscienza .

Ancora, in «corino», oltre queste lettere-relazioni, sono riposti gli originali di un altro tipo di scritti autobiografici che sono gli scritti più antichi della Baij che ci rimangono, dal tono più immediatamente affettivo: i cosiddetti *Colloqui*. Il titolo preciso che compare sul primo volume

[3] MARIELLA CARPINELLO, *Il monachesimo femminile*, 207.

(sono complessivamente sei i libri dei *Colloqui*) è: *Preghiere ed aspetti allo Sposo divino e risposte del medesimo alla sua sposa diletta, Maria Cecilia Baij.*

Anche la lettura di questi documenti ci chiede di collocarci in un orizzonte per noi inusitato, che è quello delle visioni e quello delle locuzioni. Per esempio, la prima pagina dei *Colloqui* si apre sulle seguenti battute:
-*"Quando, quando, o Sposa amata, amerai sol chi ti amò // e sarai fedele e grata a chi tutto ti donò?"*
-*"Oh, mio Gesù, quando arriverà per me quell'ora beata, che sarò fatta degna di amarvi con tutto il cuore e di essere tutta vostra, siccome voi siete tutto mio?"*
-*"Ah! Sposa ingrata! Tanto tempo sei stata a corrispondere all'amore infinito che io ti ho portato! Eppure una volta l'ho vinta! Eppure sarai tutta mia, o mia diletta sposa, il tuo cuore è già tutto mio ed io mi compiaccio di abitare in te, mentre ti ho eletta per mai dimora"*
Così Gesù inizia a parlare a Cecilia. Al colloquio di quel giorno, il 17 febbraio 1729, lì riportato, seguono tanti altri: i sei volumi coprono l'esperienza di due-tre anni, 1729-1731.

Una fenomenologia così particolare di esperienza cristiana, chiede una ricostruzione più che mai attenta ai particolari, anche storici, della biografia della protagonista.
Cerchiamo allora di puntualizzare, innanzi tutto, ciò che sappiamo circa la sua vita, la sua personalità e le problematiche del contesto religioso in cui vive. In un secondo momento cercheremo di capire che tipo di scrittrice è questa donna: ciò che ha lasciato, al di fuori degli scritti autobiografici, impone di essere considerato all'interno della storia letteraria della spiritualità del Settecento italiano, e chiede di essere compreso nella sua l'intenzionalità profonda, affrontando la domanda della legittimità o meno di un possibile raccordo tra gli scritti agiografici e quelli autobiografici. Gli uni e gli altri rispondono alla stessa chiave di espressione di un vissuto spirituale? Tenteremo di accennare una risposta.

Alcuni dati della biografia di Maria Cecilia Baij[4].
Dal punto di vista culturale e dal punto di vista degli influssi che possono aver agito sulla formazione di Cecilia Baij, dobbiamo segnalare un orizzonte abbastanza angusto. Tutta la vita di Cecilia Baij scorre tra Montefiascone e Viterbo. Nasce a Montefiascone nel 1694, perché il padre si trova lì per il lavoro; è falegname e sta lavorando sulla costruzione del seminario di Montefiascone. Ancora oggi nel seminario di Montefiascone – un seminario dalla storia gloriosa[5] - un certo coro ligneo è indicato come opera del padre della Baij. Se non ci fosse stato bisogno dell'opera del padre, Cecilia sarebbe nata a Viterbo, ove il padre e la famiglia rientrano terminato il grande lavoro del capofamiglia in Seminario. Quando però Pietro, il fratello sacerdote, riceve la nomina della prima cappellania della Cattedrale di Santa Margherita di Montefiascone – Cecilia era la quintogenita della famiglia – Cecilia ritorna a Montefiascone, perché il fratello non è bene che viva da solo e la madre che si trasferisce con lui porta con sé anche Cecilia. Quando poi entrerà nel monastero di San Pietro a diciannove anni, tra quelle mura passerà i cinquantatré anni restanti della sua vita. A Viterbo Cecilia riceve la prima formazione umana e scolastica presso le Maestre Pie Venerini. Nel Settecento nasce, proprio sotto la guida della Venerini, uno dei primi esperimenti di educazione mirata per le fanciulle del popolo. La Venerini è la fondatrice di una società di vita comune senza voti - nel Settecento non era possibile che delle donne si consacrassero a Dio e al servizio dell'educazione dei giovani emettendo dei voti, perché secondo gli usi giuridico-ecclesiastici del tempo con ciò stesso sarebbero state tenute alla clausura – che incarna una dedicazione a Cristo e all'apostolato educativo, mirato sulle necessità dell'educazione delle fanciulle del popolo. Nasce dunque questa istituzione delle Maestre Pie e la madre della Baij,

[4] Utilizziamo per questo paragrafo soprattutto quanto illustrato da ELISABETTA GUFFANTI, *M. Cecilia Baij e don Egidio Bazzarri: una vicenda di direzione spirituale (1733-1738),* «Benedictina» 46 (1999), n. 1, 109-152: 111-129.
[5] Cf. ANTONIO PATRIZI, *Storia del Seminario di Montefiascone,* Bolsena 1990.

amica intima della Venerini affida alla Venerini in persona la sua figlioletta, Cecilia, di solo quattro anni.

Che tipo di educazione riceve Cecilia assieme alle altre bambine radunate in questa scuola? Innanzitutto un'istruzione religiosa, accurata - si insegnava il Catechismo del Bellarmino -, quindi la pratica di tutte le virtù umane e cristiane, per far sì che le fanciulle potessero diventare delle buone madri di famiglia, capaci di gestire la loro casa, occuparsi dei figli e diffondere attorno a sé una vita cristiana. In questa scuola, organizzata a questo fine con un succedersi di attività manuali e di momenti di istruzione religiosa catechistica e di momenti di preghiera, la possibilità di imparare a leggere e a scrivere non era per tutte, ma era riservata soltanto alle fanciulle che apparivano più dotate e per coloro cui si prospettava la vita religiosa. Probabilmente Cecilia impara a leggere e scrivere perché in lei si vedeva una fanciulla sveglia, appartenente a una famiglia di nobiltà decaduta da parte della madre, Clemenza Antonini, che apprezzava valori culturali, sapendo andare al di là delle occupazioni più immediate di ogni giorno.
Sicuramente, nella istruzione primaria ricevuta, non è contemplato lo studio del latino e Cecilia imparerà il latino praticamente da se stessa quando, entrando in monastero, dovrà usare i testi liturgici così scritti. Lo utilizzerà poi nei suoi scritti, a volte con qualche sgrammaticatura evidente, ma rivelando una comprensione globale del senso corretta. La formazione elementare avviata nella scuola delle Maestre Pie Venerini, prosegue - ritornata a Montefiascone - presso un'istituzione affine, sempre riservata alle fanciulle: la scuola delle Maestre Pie Filippini. Propriamente questa seconda istituzione era un pollone della prima, che pii maturò autonomamente. Infatti, invitata dal card. Marc'Antonio Barbarigo, la Venerini diede vita a Montefiascone nel 1692 alla prima di una decina di scuole da lei fondate nel territorio della diocesi. Due anni dopo, trovata in Lucia Filippini la persona adatta a sostituirla, lasciò a lei la direzione dell'istituto e fece ritorno a Viterbo. La Filippini condivide lo stesso ideale della formazione delle fanciulle del popolo della Venerini, ma introduce una pratica ascetica e catechetica diversa. Mentre presso le Maestre Pie Venerini i religiosi che accompagnavano il tentativo di vita religiosa femminile esclaustrata erano i gesuiti, quindi una formazione ascetica di tipo ignaziano, laddove insegnavano le Maestre Pie legate alla Filippini l'assistenza religiosa era data dai "Pii operai", preti fondati dal ven. Carlo Carafa a Napoli all'inizio del sec. XVII, dediti alla catechesi nelle campagne, i quali sottolineavano molto di più dei gesuiti le pratiche della mortificazione esterna.
Cecilia – lo annota nella sua autobiografia[6] - si rende conto della differenza nell'educazione religiosa ricevuta e sembrerebbe manifestare predilezione per l'orientamento d'ispirazione ignaziano. Proprio nella prima pagina dei *Colloqui*, in cui abbiamo la relazione del colloquio con Cristo, non il primo da lei vissuto, ma il primo che aveva messo per scritto sotto l'obbedienza al confessore del '29, questo colloquio conclude con la parafrasi della famosa preghiera di offerta di sé di sant'Ignazio:

- *Maria Cecilia, quid vis ut faciam tibi?*[che cosa vuoi che faccia per te?]
- *Domine, ut amem et cognoscam te* [Signore, che ti ami e ti conosca]. *Oppure vi dirò con sant'Ignazio: Amantissime Jesu, amorem tui solum cum gratia tua mihi dones, et dives sum satis, nec alio quidquam ultra posco. Et doce me facere voluntatem tuam, quia Deus meus es* [Signore che molto ci ami, dammi il tuo amore e la tua grazia, ché questa mi basta. E insegnami a fare la tua volontà, perché sei il mio Dio] *"*[7].

[6] Due propriamente sono le autobiografie da lei scritte per ordine dei confessori: l'informazione suddetta si legge nella cosiddetta *Autobiografia Maior,* foglio 7 (è opera inedita). Sulle autobiografie, cf. E. ARESU, *Maria Cecilia Baij OSB / 2 parte*, «Ora et Labora», (1963), n. 3, 86-94: 88-90.
[7] Cf. *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio, n° 234: «*Sume et suscipe*...[Prendi, Signore, e accetta tutta la mia libertà, la mia memoria , il mio intelletto e tutta la mia volontà, tutto ciò che ho e possiedo: tu me lo hai dato, a te, Signore, lo ridono, tutto è tuo, disponine a tuo piacimento, dammi il tuo amore e la tua grazia, ché questa mi basta]».

Quindi la personalità di Cecilia si sviluppa in una famiglia dignitosamente modesta, che si preoccupa della formazione cristiana dei figli; una famiglia in cui i fratelli sono cinque e che è anche l'ambito in cui sorgono delle vocazioni religiose: quella del fratello Pietro, sacerdote secolare, e la vocazione religiosa di un altro fratello, di cui qualche volta troviamo tracce nell'epistolario. Cecilia manifesta, appena tredicenne, desiderio di vita religiosa dopo aver partecipato ad un corso di esercizi spirituali tenuto nel monastero di santa Chiara, in cui una nuova istituzione, la «Congregazione del Divino Amore», con indirizzo contemplativo era stata fondata da un pio e dotto sacerdote di Montefiascone, don Biagio Morani (e il monastero prenderà il nome di monastero del Divin Amore, appunto); ma non riceve dalla famiglia il permesso di realizzare subito, in quel luogo, il suo desiderio emerso al termine del ritiro. Comunque la ragazzina subito fa tesoro dell'intuizione che ha avuto e intensifica lo studio della musica, in previsione dell'ufficiatura liturgica che dovrà vivere quando entrerà in monastero.

A diciassette anni fa una prima esperienza di vita monastica nel monastero cistercense della Duchessa di Viterbo, ma questo tentativo di vita monastica fallisce dopo poco più di un anno, e Cecilia rientra in famiglia. A diciannove anni poi entrerà nel monastero di san Pietro a Montefiascone.

Perché fallisce l'esperienza nel monastero della Duchessa? I motivi che lei porta sono tre: innanzitutto, si preoccupa del peso finanziario che avrebbe rappresentato per i suoi familiari questa scelta di vita, in quanto allora, in quel monastero, come d'uso comune nel Settecento, per poter essere monache occorreva una dote. Non solo: l'importo era particolarmente gravoso laddove non c'era vita comune e così era nel monastero della Duchessa, perciò ognuna doveva provvedere al proprio mantenimento. Ma questo motivazione non è cogente in quanto la stessa situazione si riproduce nel monastero di san Pietro a Montefiascone, anche se forse un tenore di vita più semplice farà sì che le spese di routine siano inferiori a quelle di Viterbo. Lotterà per tutta la vita Cecilia, quando diventerà poi abbadessa delle benedettine di San Pietro, per introdurre il regime della vita comune, ma non riuscirà mai ad ottenerla.

A questi due motivi si aggiunge il timore di non riuscire a vivere il percorso monastico nella sua radicalità e perfezione, per il fatto che lì a Viterbo le monache, accortesi della sua preparazione canora e musicale - aveva imparato anche a suonare il cembalo – progettavano di affidarle questo ufficio. Ma ella teme che, per il tempo che avrebbe dovuto dedicare a quel servizio comunitario, non avrebbe potuto impegnarsi, come avrebbe desiderato e dovuto, nell'orazione. Nel Settecento la vita di una monaca equivaleva ad una vita in regime contemplativo in senso quantitativo, per cui la massima parte della giornata era dedicata all'orazione: si praticava un cumulo di devozioni private e di orazioni verbali, per coltivare un clima di meditazione continua.

Questi motivi - insieme all'illusione giovanile di trovare qualcosa di sostanzialmente diverso nel monastero di san Pietro – la fanno rientrare in famiglia fino all'aprile del 1713, quando a diciannove anni viene accolta nel monastero di san Pietro. La vestizione avviene in quello stesso anno: l'11 luglio, festa di san Benedetto, c'è la votazione della comunità per l'ammissione. Visto l'esito favorevole, i suoi familiari si impegnano - nella persona del fratello Pietro che ottiene a tal scopo un prestito dell'abate Corneli, amico di famiglia - al versamento della dote di 250 scudi. Il rito liturgico di vestizione stessa viene celebrata il 15 agosto, per la scelta di Cecilia stessa, che aveva una sua devozione particolare per la festa dell'Assunta.

Il momento della vestizione religiosa di Cecilia diventa fondante di tutto il seguito della sua vicenda biografica e spirituale, perché lì abbiamo - con l'assunzione del nome nuovo - l'accoglienza della grazia della vocazione di "sposa di Cristo" (anche se solo la professione dell'anno seguente sarà lo "sposalizio " con Cristo) e la decisione di adesione assoluta al Cristo. Noi non abbiamo documentazione autobiografica su questo anno di noviziato , l'importanza dell'essere stata chiamata ad essere "sposa di Cristo" risulta vivacissima in tutta la documentazione posteriore, quando –

celebrata la professione monastica – equivalente per lei – a "matrimonio spirituale" o "mistico"[8] - si spalancherà per lei lo spazio di una fenomenologia particolare di cammino monastico. Infatti esso sarà indelebilmente segnato dal fatto che questo "sposalizio" non solo si traduce nella quotidianità del servizio d'amore - a Dio e alle sorelle - della vita monastica, ma – da una certa data in poi: precisamente dal Natale 1730[9] - le si ripropone quasi ogni giorno, in un contesto di visioni e locuzioni, quando, nella frequenza alla mensa eucaristica, è offerta a Maria Cecilia l'occasione di continuare a rinnovare la sua dedizione a Cristo, accogliendo il dono di Dio.
Ciò non la distoglie dalla forma di vita che ha professato nella Chiesa perché cioè che vive di singolare con Cristo è fondato e continuamente ricondotto alla professione emessa:
«Un duplice dato emerge dalle lettere:1) l'identificazione della professione dei voti con il primo sposalizio. Per evitare confusioni si potrebbe definirlo misterico perché avvenuto nel mistero liturgico del rito di professione legato alla messa. Questo sposalizio è avvenuto una volta per tutte; 2) La rinnovazione dello sposalizio / professione; rinnovazione che avviene in visione, e in coincidenza con la rinnovazione dei voti e dell'offerta di sè che la Baij compie nella messa quotidiana o dopo di essa, o nella giornata»[10].
Vediamo analiticamente la portata del "nome nuovo" e la nozione di "matrimonio mistico".

Alla vestizione viene dato a Cecilia un nome nuovo, secondo l'uso. Il nome che riceve è quello di Maria Cecilia di Gesù. Quindi mantiene il nome di battesimo, ma al nome di battesimo viene premesso il nome della Madonna, più il "cognome" monastico : "di Gesù", da intendersi quale genitivo di appartenenza. Le aggiunte al nome di battesimo che rientrano nel suo nome nuovo rivestono per Cecilia grandissima importanza: quello è il nome che delinea la sua fisionomia ai suoi stessi occhi, tant' è che praticamente tutte le sue lettere (tranne qualche rara eccezione), sono firmate con il nome ricevuto all' atto della vestizione, ridotto ai suoi elementi nuovi: "Maria di Gesù". Nelle lettere non troviamo che molto raramente la segnatura con il nome di Cecilia, ma sono tutte firmate : "Maria di Gesù". Cecilia Baij – per la precisione, Cecilia Felicita Baij – è il suo nome da secolare, ma quando ella vuole esprimere la sua esperienza di fede usa il nome di religione, Maria di Gesù.
Al nome ella appone - durante il primo periodo (stante la documentazione che noi abbiamo) in cui gode di una direzione spirituale continua - delle precisazioni estremamente interessanti. Leggendo quelle lettere che ci permettono di ricostruire giorno dopo giorno il suo cammino spirituale, troviamo alcune volte la segnatura: *Maria, sposa di Gesù.* Ma non solo; altre volte firma con un autogiudizio: *Maria Cecilia di Gesù, sposa innamorata,* oppure: *Maria di Gesù, sposa innamorata ma anche infedele; Maria di Gesù, sposa innamorata e infedele; Maria di Gesù, sposa innamorata ma infedele; Maria di Gesù sposa ingrata, oh quanto!; Maria di Gesù, sposa ingrata.* Addirittura in un caso si trova: *Maria cattiva.*
Questa costruzione singolare del modulo della segnatura delle lettere ci indirizza a rinvenire la categoria unificante la sua esperienza cristiana nella sua identità vocazionale. Ci sembra un indizio obiettivo per sostenere che la comprensione della sua esperienza cristiana va cercata nella sua maniera di identificare la consacrazione religiosa con lo sposalizio con Cristo. Di per sé questo dato è tradizionale, riportandoci al filone medievale della vita religiosa in cui la consacrazione equivale di per sé alla professione monastica. Secondo questa ottica, la monaca è sposa di Cristo: è cioè colei che s'impegna a vivere la sua dedizione a Cristo con l'aiuto della Vergine e dei santi, che sono stati testimoni dell'atto della sua donazione a Cristo, in un commercio continuo di amore con lui; su questo dinamismo di amore valuta la sua fedeltà e la riuscita stessa della sua vita.
All'interno di questa ottica spirituale il cammino cristiano riflette sulle nozze mistiche, cioè sull'evento spirituale che ha segnato il legame di amore tra la donna consacrata e Cristo, e che poi,

---

[8] Per le considerazioni che seguono, il riferimento è a ELISABETTA GUFFANTI, *Sposalizio mistico e professione Sposalizio mistico e professione monastica nelle lettere della benedettina Cecilia Baij al confessore Egidio Bazzarri* (1733-1738), «Benedictina» 46 (1999), n. 2, 311-373.
[9] Cf PIETRO BERGAMASCHI, *Vita della Serva di Dio Donna Maria Cecilia Baij,* 2 voll., Viterbo, Agnesotti, 1923-1925: vol. 1, 426 ss (=cap. XIII, "Santi sponsali").
[10] E. GUFFANTI, *Sposalizio mistico e professione monastica,* 318.

realizzandosi nella di lei vita da sposa - quindi una vita di amore con Cristo - ne esprime giorno dopo giorno la realtà. Ha il suo tipo nell'esempio , continuamente ricordato alle monache, di Caterina da Siena: Gesù le apparve con la Madonna e altri santi la notte di fine carnevale del 1367 per donarle l'anello da sposa. Ma poiché nell'esperienza spirituale nulla è prefissato a priori, e il parallelo con la realtà umana è solo evocativo, ecco che proprio nel Settecento italiano si danno casi in cui tale "matrimonio" non è celebrato solo una volta, ma è un'esperienza che si situa lungo tutto il percorso della vita della "sposa" , vita che ha avuto un inizio ecclesiale –giuridico ben identificabile: la professione monastica. Ad es. nella vicenda della cappuccina santa Veronica Giuliani (Mercatello 1660 – Città di Castello 1727), i "matrimoni spirituali" si succedono con una frequenza impressionante. Ne fa fede il lunghissimo suo diario. Non basta quello della professione monastica, ma questa – che per la monaca ha valore di matrimonio con Cristo - viene continuamente reiterata.
La ripetizione del matrimonio mistico avviene praticamente ogni giorno anche per Cecilia Baij , di Maria di Gesù, precisamente nell'esperienza di fede del momento dopo la comunione. E' un matrimonio che avviene in visione, perché il contesto dell'esperienza è sempre quello del comparire di Maria Cecilia di fronte a Cristo e anche di fronte alla Madonna e ai santi, che le insegnano il modo con cui inverare l'unione con Cristo che ha celebrato. In particolare, leggendo le lettere della Baij, emergono le figure non solo di santa Caterina da Siena, ma anche di santa Gertrude: Cecilia chiede a queste due sante, e poi ad altre figure di monache e di vergini sante che compaiono via via nelle visioni che ha di insegnarle come amare il suo sposo. Il riferimento a santa Gertrude è massiccio anche perché la Baij con il formulario liturgico per l'ufficio di santa Gertrude rilegge praticamente la sua stessa esperienza.
Sarebbe interessante anche soffermarsi sulla descrizione degli elementi dello sposalizio mistico. Li elenchiamo soltanto: I) la rinnovazione dei voti; II) essa è coronata dal ricevere il "casto bacio" e l'abbraccio dello sposo ; III) segue con modalità sempre diverse, proprie dell'imprevedibilità del quotidiano, un'esperienza globale di godimento della presenza dello sposo e del suo amore, a cui corrisponde però, dall'altra parte, un vivo sentimento dell'indegnità dello sposa. Questo è il segno della verità dell'esperienza cristiana che in questa forma visionaria ci è trasmessa, nel senso che i resoconti autobiografici attestano l'incontro con Dio, salvaguardando la trascendenza stessa di Colui che chiama e si dona.
Cecilia fa la professione nel 1714, il 26 agosto[11]. E poi la vita scorre in monastero: una vita fraterna organizzata seconda la Regola benedettina in un monastero in cui non c'era vita comune, ma che comunque relazionava vicendevolmente le monache per alcuni servizi fraterni . A Maria Cecilia è chiesto di svolgere ora il servizio di portinaia, ora il servizio di celleraria, ora il servizio d'infermiera, ora il servizio di maestra delle novizie; e tutto questo la prepara ad assumere - dal 1743, fino alla fine della sua vita, il 6 gennaio 1766, con qualche intervallo - il servizio di abbaziato, con carica triennale (le fu sei volte rinnovato). Il 1643 segna così uno spartiacque obiettivo nella sua vita monastica.

M. **Cecilia Baij scrittrice**

Nella prima fase della sua vita monastica, e cioè prima dell'assunzione dell'abbaziato , dobbiamo collocare la stagione della sua attività di scrittrice, che è quella per cui la storia della spiritualità doverosamente si è impegnata a cercare di ricostruire questa figura e a identificarne l'apporto spirituale. E' una attività che copre quindici anni, stando ai documenti conservati fino a noi: inizia con il 17 febbraio 1729 – quando mette mano al primo libro dei *Colloqui* – e corre praticamente fino al 1743. La sua vita di orazione, tendenzialmente continua, è alimentata da questa attività di scrittrice: un'attività che la stanca, di cui a volte si lamenta - in quanto, anche superata per obbedienza la diffidenza verso una tale occupazione, non è facile trovare il tempo per scrivere, il

[11] L'accettazione alla professione (non il rito liturgico) avvenne il 26 luglio. Si trovano, talvolta, affermazioni confuse circa l'anno di ingresso in monastero e le date di vestizioni e professione La Guffanti annota queste discrepanze: cf E. GUFFANTI, *M. Cecilia Baij e don Egidio Bazzarri,* 116 nota 29; 117 nota 35; 118 nota 41.

farlo diventava un impegno notevole, che occupava tutto lo spazio lasciato libero dalla presenza in coro e dallo svolgimento degli uffici che le erano stati assegnati.
Alla composizione dei *Colloqui,* fa seguito la grande occupazione della stesura della *Vita interna di Cristo*, in nove libri, che l'occupa dal 1731 fino a 1735. Lei scrive nell'*incipit* che ha scritto sotto dettatura di Gesù Cristo. A un certo punto un visitatore o un confessore straordinario (un "religioso straordinario" si legge sul manoscritto) censura questa sua stessa scritta: la fa riflettere sulla portata estrema dell'affermazione. Lei obbedientemente cancella, coprendo con rigacce nere quanto scritto il 12 aprile 1731, avviando l'opera. Ma padre Guido M. Guidi, dell'ordine dei Minimi di san Francesco di Paola, che fu confessore ordinario del monastero san Pietro dal 5 febbraio 1729 all'8 maggio 1732, informato dell'episodio increscioso, intervenne e, apponendo una sua nota ancora leggibile, racconta la vicenda.

Questo episodio basta di per sé solo a spiegarci come, da una parte, la Baij non potesse venire meno al suo impegno di scrivere le locuzioni interiori di cui era gratificata; ma dall'altra parte ci spiega come fosse agitata dalla problema di sottoporre all'autorità ecclesiastica la veridicità di quegli stessi contenuti che metteva per iscritto. Infatti, facendolo riceveva critiche e opposizioni a non quando qualche altro prelato, o qualche religioso con fama di uomo spirituale era chiamato in monastero e veniva a conoscere l'esperienza particolare di questa monaca. Soffre quindi tutta una serie di travagli interiori, suscitati dalla grazia particolare di cui è gratificata; e non solo: anche dentro di sé rimarrà sempre dubbiosa sulla qualità di quanto ha scritto. Questo fatto della sua stessa incertezza sulla verità del contenuto che esprime fece sì che, quando per opera del Bergamaschi i teologi spirituali degli anni '20 e degli anni '30 lessero queste opere, rimasero inizialmente titubanti a formulare un giudizio di apprezzamento pieno.
Uno dei primi indici di autenticità delle rivelazioni private è, oltre all'ortodossia e l'ortoprassi di colui che scrive, la certezza morale dello stesso autore che, solitamente, sostiene di dovere attestare quello che dice, e lo afferma con un'interiore tale evidenza da non indietreggiare di fronte a nessun ostacolo. Invece nel caso della Baij questo dato manca e spesso ella afferma di temere di essere matta. Ma l'autogiudizio dubitativo di per sé non è cogente. Probabilmente si può spiegare per il fatto che lei stessa viene coinvolta nelle tenebre proprie della passione di Cristo, e quindi, in questa personale incertezza sulla verità stessa di quello che scrive, esplicita ed esteriorizza l'entrare nelle tenebre, che fa parte di una vera partecipazione alla passione del Signore.

Ipotesi per una lettura corretta delle opere cosiddette "dogmatiche" o "agiografiche" della Baij.

Già dicevamo che alla *Vita interna di Gesù Cristo* ha fatto seguito l'altra opera impegnativa*:* la *Vita di San Giuseppe*, e poi, ultima, la breve *Vita di S. Giovanni Battista*.
Il cuore ed insieme la linea portante di queste opere "agiografiche" – la dizione appare per la prima volta , salvo errore, sotto la penna di Dom G. Penco in *Storia della chiesa in Italia*, Milano, Jaca Book, 1978, vol. 2, p. 183; nella voce di De Guibert (1938) invece le stesse opere erano dette "dogmatiche" [si potrebbe costruire tutta una storia della teologia spirtuale e delle scienze affini per documentare la variazione di vocabolario nei critici]- qual è? E' forse il racconto della vicenda biografica dei "personaggi" indicati? Senz'altro, no: leggere queste opere con tale sguardo significa leggerle in maniera riduttiva. Ma qual è l'ottica adeguata?
Nel volume *Scrittici* – che globalmente avanza un giudizio sulla Baij che prescinde dalla di lei fede cristiana, e quindi la avvicina prescindendo dal dovuto utilizzo delle categorie del cristianesimo, arrivando logicamente a conclusioni insostenibili dal punto di vista cristiano – si legge il seguente giudizio: « Nel solco delle rivelazioni, tanto diffuse da santa Brigida a Maria d'Agreda, la Baij riempie i vuoti dei vangeli e degli apocrifi: un *remplissage* che attinge i materiali dalla sua stessa esistenza di reclusa e uniforma la vita di Cristo agli atti comuni e alle celebrazioni liturgiche del monastero. Il proposito di scandagliarne l'interiorità, ostentato nel titolo che dice «vita interna», si limita al registro dell'invariato soffrire di Gesù triste e mortificato, secondo le forme della santità

afflittiva radicatasi nella mentalità posttridentina. La scrittura è prolissa, anonima, smisurata in un recto tono che perde la sua monotonia la sua stessa consistenza sonora. Si direbbe che la Baij abbia disperso nelle scritture programmate la sua dote canora, come al tocco della chiamata divina le si era spenta la voce»[12].
Sullo stile, non si può non essere concordi.
Invece circa il lavoro di *remplissage* rilevato, altri ha dato un'interpretazione totalmente differente: esso è piuttosto – scriveva Tullo Goffi - «un segno che tutto il suo essere biopsichico si propone impregnato dall'amor di Dio»: « un'anima, in misura del suo stato pneumatizzato nel Cristo pasquale, ha attitudine ad avere sentimenti e riflessioni alquanto uniformati allo Spirito del Signore. L'anima mistica medita tali propri pensieri, sgorganti dal proprio animo inizialmente pneumatizzato, con carità intensa e profonda**.** Ad essa par di sentire tali parole provenienti dal Signore proprio perché la sua viva carità la introduce a colloquio con lui. Essa stessa confida: la forte sensibilità immaginativa e musicale, 'mi rappresenta oggetti spaventosi, brutte figure [...]e queste le ho vedute come reali', al pari che i sentimenti spirituali li intendo' come se l'aura avesse la parola' »[13].
E la linea di forza attorno cui «tutto l'essere biopsichico di Maria di Gesù si è impregnato dell'amore di Dio» – oso avanzare un'ipotesi – è la capacità propria della fede, ma in Cecilia elevata ad esponente , di riconoscere il dono di Dio anche laddove questo ha il sapore della croce; compreso il caso – umanamente tragico – che questo sapore di croce sia legato alle condizioni storiche di sofferenza, non necessaria ma imprevedibile e ineliminabile, in cui un credente vive la propria esperienza di consacrazione (vedi la vicenda di don Egidio Bazzarri, ad es.[14], o di tutti coloro che desideravano un nuovo stile di vita ecclesiale e religiosa[15]).

Cecilia Baij, "apostola del Sacro Cuore": la tesi di mons. Bergamaschi.
Mons. Bergamaschi, avendo dedicato – da un certo punto in poi della sua vita - tutte le sue risorse umane, oltre che finanziarie, all'opera editoriale degli scritti della Baij, nutriva una convinzione profonda circa il valore di colei di cui tanto leggeva e per cui tanto si dava fa dare. Infatti egli la accomunandola alle mistiche che hanno diffuso la devozione al sacro cuore di Gesù, Santa Geltrude di Helfta, da una parte, e Santa Margherita Maria Alacoque, dall'altra[16].

---

[12] Cf il volume collettivo *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. POZZI e C. LEONARDI, Torino, Marietti, 1988, che dedica alla Baij le pagine 564-580; 699. Il giudizio riportato si legge a p. 565.
[13]Cf TULLO GOFFI, *La spiritualità del Settecento*, Bologna, EDB, 1990, 218-219.
[14] Cf ELISABETTA GUFFANTI, *M. Cecilia Baij e don Egidio Bazzarri*, 129-152 (= "Profilo di Egidio Bazzarri [1686-1738]).
[15] Cf. la «Congregazione dell' Amore» », un'associazione spirituale di preghiera, fondata dalal stessa Baij. Ecco come lei ne scrive nella lettera del 17 maggio 1742: «Questa mattina di giovedì, festa del mio glorioso san Pasquale, dopo la comunione, si è stabilita la piccola congregazione dell'amore; per dir meglio, si è rinnovata, già che da un tempo fa si fece, ma credo che da alcuni si sia del tutto scordata. All'orazione di questa mattina ho trattato con lo Sposo e con la santissima Madre sopra la detta congregazione e me ne hanno dimostrato tutto il gradimento, e si è accordato il tutto. Come ho detto a V. R. che sono di sette persone, ad onore dei sette doni dello Spirito santo, e di tre gradi di persone, che sono sacerdoti, religiose e secolari, ad onore della santissima Trinità. Quello deve fare da noi è il pregare che si estirpino dalle anime i sette vizi contrari ai sette doni dello Spirito santo, e si riempiano dei suddetti doni, con recitare ogni giorno tre *Gloria Patri* alla santissima Trinità, il *Veni Creator Spiritus,* oppure la sequenza [dello Spirito santo], e una *Salve Regina* alla santissima Madre, essendo lei la avvocata e la protettrice della congregazione e la Madre del bell'amore. E la detta congregazione sta sotto la protezione della santissima Trinità. E Gesù sarà il pastore del piccolo gregge e lo sposo delle nostre anime, le quali sono unite in carità, partecipando uno del bene dell'altro. Le sette persone elette per fondamento della detta congregazione dell'amore devono pensare per tutti e procurare con le loro orazioni che tutti si uniscano in carità e che i cuori di tutti siano ripieni de doni dello Spirito santo, essendo la congregazione sua, ciò è fondata in lui e da lui. I congregati sono: il signor canonico Boncompagni, che è V.R., nostro padre e capo di tutti; il signor canonico Casti; la madre Serafina; donna Caterina Celeste; il signor Domenico Barbiani; la Francesca e donna Maria Cecilia. Così io mi pongo nell'ultimo luogo come più povera di tutti, affinché lo Spirito santo mi ricolmi de suoi doni più di ogni altra, come più bisognosa. Così si è aggiustato questa mattina nell'orazione dopo la comunione».
[16] Cf. P. BERGAMASCHI, *Vita della Serva di Dio Donna Maria Cecilia Baij,* 2 voll., Viterbo, 1923-1925: vol. 1, Libro quarto, Cap. 18: 698- 724, in particolare 709-718.

Possiamo chiederci: che relazione intercorre tra la convinzione di mons. Bergamaschi – autorevole a priori – e quanto finora descritto, da cui risalta piuttosto una lettura dell'esperienza cristiana di consacrazione a Cristo in termini di sposalizio mistico con Lui all'ombra della sua Croce?

La scelta interpretativa del Bergamaschi ben rispecchia la recezione di un tema dominante negli scritti di Cecilia: il tema dell'amore di Dio donato agli uomini e il tema della risposta d'amore che , dall'uomo redento, viene a lui corrisposto. E mette in luce che c'è obiettivamente – ora disperso, ora dominante, nella fantasmagoria d'immagini che pervadono le relazioni di visoni narrate nelle lettere - il tema del cuore di Cristo. E' intuitivo – anche se storicamente ci sono stati contrasti e persecuzioni attorno alla devozione al sacro cuore[17] - il fatto che si possa legare il discorso dell'amore cristiano con il tema del cuore di Cristo, perché il cuore è simbolo universale dell'amore; è facilmente comprensibile per chiunque il fatto che la contemplazione del cuore di Cristo possa essere una chiave di contemplazione dell' amore di Dio per noi. A riprova, nella liturgia della Chiesa, abbiamo una celebrazione della Festa del Sacro Cuore. Ma non dobbiamo dimenticare che con la Baij ci collochiamo nel Settecento italiano. In quell'epoca che sensibilità spirituale si aveva circa il tema dell'amore e il tema dell'amore di Cristo?

Per un certo verso il Settecento italiano riceve l'eredità delle grandi apparizioni a santa Margherita Maria Alacocque, che sono avvenute in Francia a Paray-Le- Monial tra il 1673 e il 1675. La spiritualità italiana del Settecento, che continuava ad alimentare in sé un diffuso orientamento giansenista, importato , per così dire, precedentemente dalla Francia – cioè uno sguardo su Dio che, mentre confessa la verità di fede del Suo amore, è catalizzato però dalla di Lui giustizia : Dio giudica l'uomo e gli richiede una certa qualità morale per poterlo avvicinare - si trova ad un certo punto contrastata da una reazione vigorosa, che si alimentava dalla nascente devozione al Sacro Cuore, diffusa ad opera dei gesuiti, che avevano sostenuto Margherita Maria e che ne avevano scritto in manuali divenuti best-sellers.

Questa "nuova" devozione diventava ciò che rischiarava, per un verso, l'immagine di Dio presentata dalla spiritualità giansenista e veniva a colmare un desiderio di devozione, di consegna di sé a Dio in Cristo, che pareva messa in scacco dalla condanna della mistica su cui si era chiuso il Seicento. Alla fine di quel secolo c'era stata la condanna in blocco di tutti quegli autori che sostenevano ed auspicavano un incontro con Dio in Cristo possibile seguendo lo slancio del cuore mosso dallo Spirito Santo (tutti condannati per "quietismo"); condanna che ha per effetto di costruire un muro di diffidenza sulla possibilità per l'uomo di incontrare Cristo nell'esperienza del suo vissuto spirituale. Di conseguenza l'esperienza cristiana viene sostenuta non più consigliando a tutti i cristiani ferventi una vita di orazione, ma consigliando innanzitutto una vita di impegno ascetico, in cui l'orazione entra come ciò che dispone a mantenere l'anima pura, perché la grazia di Dio possa informare poi un esercizio delle virtù secondo i canoni dell'ideale cristiano.

Sempre il cristianesimo ha di fronte a sé l'ideale di una conformazione totale dell'uomo a Cristo, mettendo in atto l'obbedienza, l'umiltà, ma ci sono differenze di accento nelle varie epoche della storia della Chiesa a secondo di dove si collocano, e a secondo di come si enucleano e si eprseguo0no i modi con cui l'attività virtuosa dell'uomo si collega e si apre al dinamismo dello Spirito santo, che informa l'umano a misura di Cristo.

Nel Settecento l'ideale dell'uomo in Cristo è quello di un uomo virtuoso che, prendendo a modello la figura del Cristo che si dona agli uomini e che si umilia per loro e si dona tutto a loro, insiste molto nel chiedere a sé sforzo ascetico. Si invoca la grazia di Cristo per seguirlo e per mettere in atto una vita virtuosa, ma nella cura di questa stessa vita virtuosa quello che catalizza il cuore sono i meriti che si acquisiscono con le pratiche delle devozioni, sono il numero degli atti di preghiera formulati e che garantiscono, danno tranquillità, in maniera un po' materiale, circa il fatto di aver dedicato tempo e spazio, mente e cuore alla volontà Dio che chiede di costruirsi secondo il modello del suo Figlio. Nella predicazione si era molto attenti a passare in rassegna le virtù morali dei credenti, ma si aveva timore ad annunziare la possibilità di una conoscenza esperienziale di Dio in

[17] Cf. P. ZOVATTO (ed.*), Storia della spiritualità italiana*, Roma, Città Nuova, 2002, 445-461: 453-457.

Cristo, parlando una trasformazione dell'uomo in Cristo, così come si trova affermato nello stesso Nuovo Testamento, laddove Paolo dice: "Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me" (Gal 2, 20). Di tutto questo si ha timore, perché si tema di incorrere in quella regione della mistica che era caduta sotto la censura ecclesiastica.
La devozione al Sacro Cuore veniva a temperare questo timore, appunto perché in quanto devozione, con le pratiche che santa Margherita Maria aveva suggerito, da una parte offriva dei mezzi per fare il computo degli atti di devozione che l'uomo religioso offriva a Dio; d'altra parte, proprio perché con la realtà- simbolo del Sacro Cuore metteva davanti al credente l'immagine stessa dell'amore di Dio, in maniera facile e coinvolgente gli offriva il mezzo per uscire dalle secche di un impianto della vita cristiana troppo razionalistico e troppo ascetizzante.

Il rischio di questa impostazione devozionale era quello però di cadere nella superstizione. Il giansenismo italiano - che si esprimerà nel Sinodo di Pistoia - si scaglierà contro la devozione del Sacro Cuore, che era diffusa in Francia e in Italia nel Settecento, perché diceva: il popolo credente e fervoroso ma ignorante, che non capisce più la liturgia della Chiesa perché non capisce il latino, esalta la devozione al Sacro Cuore, perché lì può effondere il suo animo naturalmente religioso; e con ciò stesso non esprime più la fede dogmatica del cristianesimo, ma - appunto – una religiosità che sconfina nella superstizione o nell'eresia. Onorare il cuore di Gesù raffigurato nel cuore di carne di Cristo senza risalire nella fede alla persona del Figlio di Dio cui appartiene quel cuore, vuol dire – sostenevano i giansenisti italiani, contestando questa "nuova" devozione - cadere nel nestorianesimo. Il popolo non riconosce nel cuore di Cristo l'amore del Figlio di Dio, ma piuttosto ha fatto del cuore di Cristo un idolo: idolatrato l'uomo Gesù, perdendo di vista che Gesù è il Figlio di Dio incarnato. Il risultato obiettivo – dicevano - di questa devozione è quello di mantenere il popolo nella sua ignoranza, in quanto ne sublima il suo senso religioso senza riferimento alla trascendenza nel mistero dell'incarnazione del Verbo, che è il centro del cristianesimo.

Studiare gli scritti di Cecilia Baji , in cui è sempre messo in primo piano il dinamismo d'amore verso Cristo e nella cui esperienza di visioni e locuzioni in cui c'è spazio al Cristo che si rivela a lei spesso parlando e mostrando il suo proprio cuore, può fornire elementi anche per capire in concreto la pertinenza o meno della critica dei giansenisti ai devoti del loro tempo.
Troviamo nella Baij degli elementi che giustificano la critica dei giansenisti italiani, o troviamo altri dati, che dimostrano piuttosto come un'esperienza cristiana, quando è autentica, riesce - anche in un contesto culturalmente ristretto - a trovare motivi per uscire dalle secche in cui potrebbe cadere perché porta in sé, al suo proprio interno, ciò che impedisce di cadere negli errori dottrinali possibili e nella superstizione?
La Baji, che continuamente ripete che il Cristo l'ama come sposa, e trova in quest'amore di Cristo per lei ciò che intesse tutti i suoi cinquantatré anni di vita monastica, che nel simbolo del cuore di Cristo ritrova la sintesi unificante del proprio vissuto, la Baji – possiamo noi chiederci, prendendo per un momento sul serio il sospetto che i giansenisti del settecento avrebbero avuto per lei, se la sua esperienza avesse travalicato le mura della città di Montefiascone - è stata forse vittima dei rischi che si riscontravano nella pietà popolare, dal momento che la sua formazione culturale iniziale era stata sana ed ortodossa ma fu senz'altro limitata? Oppure Maria di Gesù riuscì, dall'interno della sua stessa esperienza spirituale - proprio perché fu un'esperienza autentica, normata dallo Spirito di Cristo – a vivere un autentico rapporto con il Signore, e i suoi testi trasmettono a noi un'esperienza che contiene un nucleo che travalica i secoli? Insomma, in quella forma singolare delle visioni e delle locuzioni destinate a prendere forma logica in un discorso organico ed articolato , di carattere agiografico, la sua esperienza ridice il tutto dei nuclei portanti – non delle modalità fenomenologiche - di ogni esperienza cristiana e quindi può risultare come esempio accattivante ancora oggi? Scrivere la *Vita di Gesù* o *di san Giuseppe* fu particolarità della sua biografia spirtuale: e molto probabilmente nessun altro cristiano riceverà mai più una vocazione simile in quella maniera concreta. La fantasia di Dio non crea doppioni. Ma il messaggio di quello

che lei ci spiega e i nodi dinamici che ha vissuto per essere sempre con Cristo, scrivendo e non scrivendo, possono indicare, a noi cristiani di oggi e ai cristiani di ogni tempo, in maniera persuasiva che l'esistenza cristiana è un'esistenza piena e riuscita? La risposta che oso formulare è senz'altro positiva, in quanto vanno in questo senso i campioni di studi finora condotti sul materiale.
Qui per concludere leggo … testi presi dai diversi generi letterari conservati a noi nei documenti che abbiamo in archivio, che mi paiano documentino questo possibile guadagno, se letti - certo- cercando in esso linee del vissuto di Maria Cecilia prima che riposte singole e puntuali a questa o quell'altra curiosità.

Primo esempio- cito da una lettera del 1742. Il 1742 è un anno importante, perché la Baji, alla fine di agosto di quell'anno, su provocazione del direttore spirituale, dovrà scrivere *i Trattati sul cuore amantissimo di Gesù Cristo.*

Viva Gesù e Maria santissima

Adì 26 febbraio 1742

Dilettissimo padre nel Signore stimatissimo.
Questa mattina di lunedì, dopo la comunione, si è manifestato lo Sposo ed io, pensando a quello che mi avvia detto Vostra Reverenza di santa Metilde – che lo Sposo gli fece vedere il suo cuore – parevami di godere del suo bene, ma invidiavo la sua bella fortuna [C'è un riferimento della Baij a santa Metilde, mistica vicina a santa Gertrude. Ciò è prova che, pur con i limiti del suo tempo, l'esperienza della Baij è quella di un monachesimo benedettino inserito nella tradizione, alla ricerca quindi della linfa perenne della sua vitalità vocazionale]
Lo Sposo però, che si mostra sempre favorevole ai miei desideri, mi ha detto: «Maria, ancora a voi voglio far vedere il mio cuore, ciò è il vostro già fatto mio, avendomelo voi donato».
Ed allora ha pigliato un cuore in mano, il quale aveva un incendio sì grande che le fiamme che da quello uscivano erano sì grandi che, trapassando i cieli, arrivavano al seno del divin Padre; e tra le fiamme vi si vedevano certe stelle assai lucenti.
La bellezza di questo cuore io non la so spiegare. Dopo poi mi diceva lo Sposo che quelle stelle che tra le fiamme rilucevano erano le virtù che il cuore si ritrovava.
Dopo di questo mi diceva: «Ora voglio farvi vedere il cuor mio proprio». Ed io allora dicevo fra di me: «E come potrà mai esser più bello di queste? » Ma son restata stordita alla vista del cuor suo vero.
Allora lo Sposo ha pigliato il suo divin cuore in mano e questo era si grande che pareva non vi fosse luogo dove descriverlo. E con ragione mi aveva detto che nel suo petto ci sariano caputi molti di quei cuori, ciò è del primo che mi ha fatto vedere, perché io gli avevo detto: «E come, Sposo mio, potete voi tener serrato nel vostro petto un cuor con tant[o] incendio?». Ed allora mi ha risposto: «Molti di questi cuori stanno nel mio petto».

La Baji ha dapprima una visione di un cuore sfolgorante, che è il cuore di Cristo e allo stesso tempo il suo proprio cuore «il mio cuore, ciò è il vostro già fatto mio, avendomelo voi donato» - e poi il cuore di Lui solo, «il cuor mio proprio»
Quando la Baji vede il *suo – di lei* - cuore nella mano di Cristo, rimane stupita perché esso è già un cuore pieno di fiamme, cioè infiammato d'amore e di luce: fiamme e luce dicono a lei – in maniera immaginifica - che la sua volontà e la sua intelligenza sono state trasformate dallo Spirito Santo a misura di Cristo. Questa prima visione è di una bellezza indicibile, dice lei, eppure non ha paragone come quella che segue, con ciò che vede quando lo Sposo le mostra il suo cuore, quello solo di Lui, per così dire. E questo cuore «di Gesù suo proprio» è un cuore spalancato, in cui hanno posto non solo il cuore della Baji, ma i cuori degli altri uomini.
La relazione poi prosegue e Maria Cecilia spiega che il desiderio di Cristo è quello di far pervadere tutti i cuori degli uomini dalla sua luce e dal suo amore, perché il suo desiderio non è quello di

comunicarsi solo alla sposa con cui sta trattando, Maria Cecilia, ma è quello di comunicarsi a tutti gli uomini.

Un'ottica di questo genere è un'ottica di diritto cristiano, perché è fondamento della rivelazione cristiana il fatto che l'amore di Dio è un amore di predilezione (cf Gv 15, 16.19; Ef 1, 4 ad es), ma il suo amore di predilezione – a differenza di quanto avviene tra noi uomini - è per ciascuno, non è un amore di predilezione di uno a danno degli altri. Ed è particolarmente interessante il fatto che la Baji - gratificata non solo dall'esperienza dall'elezione della fede che tutti noi condividiamo per la chiamata al battesimo e all'inserzione in Cristo, ma anche da una vicenda anche biografia eccezionale (non solo la vocazione monastica, ma una vocazione monastica così particolare) - riesca a far esplodere la sua forte esperienza d'incontro con Dio in Cristo verso un'apertura universale: ben lungi dal cadere nel rischio di un intimismo, o di un autocompiacimento (il che sarebbe segno che c'è qualcosa di inautentico nel suo vissuto), annuncia che non è soltanto lei la "sposa" del cuore di Cristo, ma tutti gli uomini in grazia sono "sposati" con Cristo. È interessante anche il fatto che ogni volta che in queste lettere parla dello
Il suo sposalizio con Cristo, che si ripete quasi ogni giorno, è l'atto della consegna a Cristo nella reciprocità possibile, tenendo salva la differenza tra Dio e la persona umana (vedi sopra: dapprima il cuore di lei è quello di Cristo; poi il cuore di Cristo è solo il suo proprio): ella dà a lui il suo cuore e, nello stesso tempo, riceve da lui il di lui cuore. E questa unione, che è lo scambio dei cuori - qui la sostanza del matrimonio mistico – ella, nelle sue visioni, è sempre sorgente di grazia applicata non solo a se stessa, ma da destinarsi a tutti coloro per i quali si offre e per i quali prega: in particolare per il padre spirituale (a cui dà conto della propria anima)[18], per gli abitanti della città di Montefiascone[19] , ma anche per tutti gli uomini del mondo, ad incominciare dai peccatori.

Secondo esempio - Questa apertura di universalità, questa ansia emerge con chiarezza nei *Trattati del Cuore amantissimo*: essi sono fondamentalmente una descrizione del chinarsi di Cristo sull'uomo, per attendere la sua conversione.
Nelle lettere della Baji abbiamo l'insistente richiamo al dovere di continui atti di affidamento di sé, di ringraziamento, di domanda di perdono, di adorazione della maestà di Dio. Opportuni, certamente, perché incarnano il senso religioso della monaca e quindi la sua volontà di consacrazione e dedizione a Cristo: ma tutto , nel vissuto cristiano, dev'essere è collocato sullo sfondo della donazione di Cristo che precede. I Trattati portano in luce questo fondamento Formano quindi un significativo approfondimento e commento all'orientamento della spiritualità del tempo, che incitava ad andare a Cristo con questi reiterati atti di virtù e di preghiere che si moltiplicano. Tutta l'economia cristiana è pazienza di Dio verso l'uomo. Ecco allora che, descrivendo sotto la metafora del «cuore amantissimo» il donarsi di Cristo verso l'uomo, il secondo trattato è imperniato sul *" desiderio ardentissimo che ha il Cuore di Gesù di donarsi tutto a noi e di tenere uniti a sé i cuori nostri";* il terzo su *"la pietà e compassione che ha il cuore amoroso di Gesù verso di noi, creature miserabili"*, il quarto sul *"desiderio che ha il cuore di Gesù della nostra perfezione e che da noi sia è imitato nella virtù dell'umiltà".* Nello svolgimento – si noti- non è detto nulla sull'umiltà dell'uomo, ma è descritta l'umiltà di Cristo. Il trattato quinto è dedicato al *"la pazienza che di continuo esercita il cuore di Gesù nell'aspettare i peccatori a penitenza e al desiderio che ha di prendere in noi le sue delizie".* Già ricordavo che nella prima pagina dei *Colloqui* il Cristo, parlando a Maria Cecilia, le chiede il suo amore, che è propriamente il di lui dono, espresso nel voler abitare in lei; ma questo dono di inabitazione è un dono che viene continuamente rinnovato e approfondito e che quindi richiede una disposizione di apertura continua della sposa.

I Trattati e le lettere , specie quelli dello stesso anno, riflettono – ciascuno secondo il proprio genere letterario il fatto che l'esperienza cristiana di Maria di Gesù è conoscere il cuore di Cristo ed

[18] Cf seguito della stessa lettera.
[19] Cf ad es. lettera 8 novembre 1737.

essergli graditi in quanto quel Cuore amantissimo diventa il fondamento e la forma del cuore della «sposa».
Questo tema è solo del tmepo di vigilai della sua maturità, quando sta per assumere –anche eccelsamente – un ruolo significativo con il servizio dell'abbacchiato, o ci sono indici che ci fanno ipotizzare che esso percorra (magari servendosi di altre metafore) tutta la sua esperienza, nel suo distendersi per decenni?
La presenza del tema del cuore di Cristo è stata documentata, ad es. nelle lettere del 1737. Ha appena terminato la stesura delle sue grandi opere agiografiche, la *Vita interna di Gesù*, la *Vita di San Giuseppe.* C'è qualche traccia di questa viva percezione della rivelazione cristiana come rivelazione dell'amore e della vita cristiana come sequela nell'amore là dove la Baij scrive secondo un genere letterario che la obbliga a distanziarsi – almeno nella forma – dal suo vissuto? Ed ella »sente talmente tale distanza che dice aver scritto quei contenuti sotto «dettatura»?
Occorrerebbe uno studio su quelle due opere che affrontasse la questione. L'ipotesi che avanzo è quella che – fin dagli anni trenta (quando inizia a scrivere la *Vita interna*) Maria Cecilia cogliesse nella croce di Cristo l'amore vibrante di Do per lei e per noi. L'omnipresenza della croce è stata «rimproverata» a tale opera[20]. Ma se la croce di Cristo è l'espressione della volontà di amore di Dio verso l'uomo, la risposta dell'anima amante verso Cristo è quella di un cuore che assume in sé la misura della croce. E questa allora è la categoria che percorre tutte le opere agiografiche. *La vita interna di Gesù*, spiegherà infatti la Baij quando mette mano ai *Trattati sul cuore amantissimo* è l'illustrazione di come tutte le azioni di Cristo siano state dettate dal suo cuore amante, paziente e misericordioso (cfr Introduzione ai Trattati). Di converso, la vita di Maria santissima, di san Giuseppe e di tutti i discepoli di Cristo , anche del precursore, Giovanni Battista, è vita che attesta un aver saputo stare accanto al Signore, facendo spazio nel proprio amore alle dimensioni della croce di Gesù.
Concludo allora proprio citando uno stralcio dalla *Vita di Giusepp*[21]. E' il terzo esempio che mi stava a cuore fornire circa l'unitarietà dell'esperienza e del tema che è sottesa in ogni scritto di Cecilia Baij, qualunque sia il suo genere letterario.

Mentre Giuseppe stava aspettando la nascita del Verbo Incarnato con tanto godimento e consolazione, intese pubblicare il bando o editto dell'Imperatore di Roma, il quale ordinava che i soggetti al suo impero andassero a farsi registrare nel paese d'origine, e si riconoscessero per i suoi sudditi. Il cuore di Giuseppe restò ferito a quest'avviso. Era costretto a partire per andare a Betlemme, da dove traeva origine la sua stirpe, cioè non il padre, ma i suoi antenati ed anche sua madre. Andò subito dalla sua amata Sposa e le manifestò il bando, ed anche il dolore e l'angustia del suo cuore trovandosi costretto a partire in una stagione così rigida. Ciò che più gli dava pena però era lasciare la sua Sposa mentre stava per nascere il suo divin Figlio. La Madre lo consolò, ricordandogli che dovevano esse pronti ad ubbidire alle divine disposizioni e a riconoscere nel comando dell'imperatore terreno gli ordini del Re Sovrano.
Giuseppe si rassegnò ma non si decideva a lasciare la sua Sposa per il timore di non trovarsi presente alla nascita del Redentore: il condurla con sé lo preoccupava, perché temeva che patisse troppo per il viaggio e corresse anche il pericolo di far nascere il Figlio fuori dalla propria casa, per cui sarebbero stati soggetti a grandi patimenti. Cercarono perciò di capire quale fosse la volontà divina per poterla eseguire prontamente […]

Mentre nelle visioni narrate nelle lettere abbiamo la presentazione sintetica di che cosa significhi fare del proprio amore una capacità di adesione alla dimensione della passione di Cristo, nelle opere agiografiche abbiamo la rappresentazione narrativa o teatrale, si potrebbe dire, di quali sentimenti si agitino nell'uomo quando questi, sì, vuole obbedire alla volontà, ma si scontra con tutte le difficoltà

[20] Cf *Scrittrici*, 565 [la citazione è stata riportata più sopra: cf nota 12].
[21] Cito la *Vita di San Giuseppe* secondo la trascrizione libera del testo originale adottata nel volumetto: *La Santa Famiglia negli scritti di M. Cecilia Baij*, Milano, ed. Fontana di Nazareth, 1994, 34-37

che l'adesione alla volontà di Dio oppone al suo desiderio immediato. Qui abbiamo le difficoltà di Giuseppe che vuole obbedire alla volontà di Dio significata nel bando dell'Imperatore, ma che incomincia a essere dilaniato in se stesso dallo scrupolo di imprudenza, sia che lascia Maria a casa, sia se la porti con sé. Come obbedire a Dio facendo partorire, con ciò stesso, a Maria un figlio in una situazione di disagio? E la narrazione della Baji si diffonde per alcune pagine su un'analisi di questi sentimenti che agitano Giuseppe, fino a che egli trova, per intimo convincimento di fede, una soluzione degna però della qualità dell'amore di Cristo. Il dilemma nel caso concreto si conclude in un dialogo tra Giuseppe e Maria, in cui "*Maria gli espresse il suo parere; una volta che Giuseppe lo confrontò con l'ispirazione avuta, decise di condurre con sé anche la divina Madre"*. Giuseppe spera ovviamente che troveranno aiuti a Betlemme ma la Madonna – che ha la funzione di mistagogia nel cammino della croce– " *chinando umilmente la testa disse che avendo il divin Redentore già decretato il luogo e il modo del suo natale, essi dovevano star pronti a riceverlo ed adorarlo in qualsiasi luogo Egli fosse nato. Perciò stimava opportuno portarsi con sé il necessario che aveva preparato. Giuseppe si sottomise al parere di Maria, perché già sapeva come le sue parole erano ben meditate, ma si affliggeva molto nel suo cuore pensando che, se il Messia fosse nato fuori di casa sua avrebbe patito molti disagi; tanto più che era una stagione così rigida. Diceva al suo Dio incarnato: « O mio Dio, fatto uomo per la nostra salvezza, non avvenga che io ti debba veder nascere fuori di casa e patire freddo e incomodità! Dà pure a me stesso la sofferenza, purché tu ne sia liberato; fammi la grazia di tornare alla nostra casa prima di nascere, altrimenti come potrò io provvedere ai bisogni tuoi e della tua SS. Madre? E come potrebbe mai il mio cuore soffrire questo grande dolore».*

Tutta la vicenda della santa Famiglia è ripercorsa facendo l'analisi del percorso, difficile ma beatificante, di libera mutazione interiore che l'amore deve vivere per raggiungere la misura dell'amore di Cristo e Dio. Il tutto è spiegato in maniera molto semplice sulla base delle reazioni psicologiche che Giuseppe – ma la vicenda è specchio di ciò che vale per ogni discepolo di Cristo – – prova di fronte al mistero di Cristo, ogni volta che la rivelazione di Cristo diventa contraria al buon senso umano, ma chiede di aderire alla misura della croce. Questa lezione è epsosta e modulata per pagine e pagine, in uno stile estremamente prolisso, con questa intenzionalità profonda: convincere che, per la strada dell'amore al seguito della croce di Cristo, si entra nella beatitudine. Infatti su quel cammino si sperimenta che l'imitazione delle virtù di Cristo non è un'imitazione esterna, fondata sulla volontà dell'uomo *simpliciter* , ma è fondata sul dono della propria volontà a Cristo che l'assume e le dà la sua propria forma. La *Vita di San Giuseppe* e le altre opere agiografiche della Baij sono la traduzione narrativa di come l'amore umano a poco a poco si dilati portando l'uomo alla realizzazione vera di sé secondo il piano di Dio nella misura in cui scopre - come davvero adatti a sé e al suo bene ultimo, definitivo, in terra, come in cielo, e per questo fa suoi - i criteri della croce di Cristo.

IL BEATO COLUMBA MARMION: UNA GUIDA SPIRITUALE PER IL NOSTRO TEMPO

24 MARZO 2003 P. GIUSEPPE PICASSO, osb

Oggetto della nostra conversazione è la figura di un monaco che recentemente è stato un po' richiamato all'attenzione di tutta la Chiesa perché, come sapete, è stato dichiarato beato il 3 settembre dell'Anno Santo 2000: l'Abate Columba Marmion. Quindi c'è stata una ripresa di interesse per la sua figura, in un certo senso c'è stato un po' un ritorno. Negli anni dopo la prima guerra fino al 1950 e anche oltre, 1960, fino al concilio, certamente l'Abate Columba Marmion era noto anche in Italia, dove sono state pubblicate le sue opere, in modo particolare, la sua famosa trilogia: *Cristo vita dell'anima*, *Cristo nei suoi misteri* e il capolavoro *Cristo ideale del monaco.* Sono stati pubblicati dalle nostre case editrici Morcelliana e *Vita e Pensiero* e hanno avuto una enorme diffusione, *Cristo ideale del monaco* in particolare, era stato pubblicato dai monaci di Praglia e si può dire che ogni anno esaurivano l'edizione, perché veniva richiesto da sacerdoti, seminaristi, etc.

Poi c'è stato un periodo di minore interesse, come succede anche per le opere più importanti, e possiamo dire che intorno agli anni '70 c'è stato un declino, anche perché nel frattempo un altro scrittore monastico stava invece prendendo il posto del Marmion: Thomas Merton. Prima *La montagna delle sette balze* che è un po' la storia della sua conversione, poi *Le acque di Siloe* etc, c'è una biblioteca intera, anche poesie pubblicate dal Merton e queste hanno resistito di più nell'interesse dei contemporanei. Si potrebbe dire, in fondo, che non c'è opposizione tra la spiritualità cristocentrica dell'abate Columba Marmion e, direi, il soggettivismo delle opere del Merton, perché uno si inserisce nella tradizione benedettina francese che, andando indietro, risale a Cluny, una spiritualità oggettiva, i misteri di *Cristo ideale del monaco*; invece il Merton sposta l'interesse sul soggetto, sulla propria conversione, nella linea della scoperta dell'io nella vita spirituale realizzato nel medioevo dall'altro grande raggruppamento, quello cistercense di san Bernardo, dei suoi scritti, dove certamente il monaco è soggetto attivo, si converte, partecipa all'opera della salvezza. Marmion è più legato alla tradizione cluniacense, un Cluny rinnovato si intende, e invece Merton è più legato alla tradizione cisterciense, che si ripropone oggi in America nella forma rigida dei trappisti che hanno avuto anche una grande diffusione.

Sia Marmion, sia Merton, esprimono un monachesimo in pieno sviluppo, non è un monachesimo in crisi; con Marmion abbiamo le grandi abbazie del Nord Europa: l'abbazia di Maredsous (Belgio), dove divenne abate, contava più di cento monaci, dico cento, quindi abbiamo numeri che ci riportano al medioevo, e queste trappe dell'America non avevano più posto per ricevere i novizi, dovevano adattarsi un po' con qualche tenda, nel momento in cui Thomas Merton maturò la sua conversione.

Premessa questa osservazione a modo di introduzione, vediamo adesso brevemente un po' la figura di questo monaco, di questo abate, i grandi temi della sua spiritualità, delle sue opere. Da queste non possiamo prescindere, perché anche il discorso del papa nel giorno della beatificazione, pur nella brevità concessa alle beatificazioni molteplici, ha messo molto in risalto che la Chiesa lo

proclamava beato, certo dopo processi canonici che ne hanno verificato le virtù, evidenziate anche da un miracolo, ma in modo particolare con l'intento di riconoscere il valore dei suoi scritti; quindi, nella intenzione del Santo Padre, la beatificazione voleva essere proprio un richiamo alle opere del Marmion, che trasmettono, appunto, una ricchezza di dottrina specialmente paolina, ma ancorata anche alla Regola di san Benedetto e che possiamo dire veramente monastica. È un dono che il monachesimo ha fatto, un contributo che il monachesimo ha dato alla storia della spiritualità dell'800: Marmion è morto nel 1923, aveva 65 anni.

La sua vita è anche molto interessante, perché Columba Marmion, Giuseppe Marmion, non era un belga, era un irlandese che apparteneva ad una famiglia profondamente cattolica; era nato nel 1858, aveva studiato, era entrato in seminario e appunto per la sua capacità speculativa, per la sua passione per la teologia, fu mandato a Roma, dove completò gli studi teologici e fu in occasione di uno di questi viaggi Irlanda-Roma, che sostò nell'abbazia di Maredsous. Questa abbazia lo colpì con la liturgia, con il raccoglimento, tanto che cinque anni dopo l'ordinazione sacerdotale, chiese di entrare postulante, fece il noviziato e divenne monaco. A volte capitano questi fatti: la visita ad una abbazia è un segno. Ecco, in fondo il Marmion non aveva fatto studi particolari sulla Regola di san Benedetto, non aveva fatto studi di storia monastica, era un bravo teologo, ma è bastato l'incontro, l'aver visto. Del resto, così è avvenuto anche per altri.

In questi giorni stiamo leggendo nella mia comunità un'intervista dell'Abate André Louf che oggi è uno dei migliori studiosi della storia della spiritualità monastica e per molti anni abate dell'abbazia trappista a Mont des Cats al nord della Francia. Qui egli praticamente entrò una sera per caso quando, con dei compagni, era riuscito a sfuggire dalla sorveglianza dei suoi genitori: aveva la curiosità di sapere che cosa facevano là dentro i monaci, se non che quella era un'abbazia che si trovava al di là del confine della Francia, e quindi era difficile per questi tre giovanotti che erano del Belgio, passare il confine, tanto è vero che incontrarono i gendarmi che li fermarono. La provvidenza, come successe per santa Scolastica, volle che scoppiasse un temporale violento, immediato, inatteso, che mise i gendarmi in fuga. Cercando un riparo, i tre andarono a quest'abbazia dove il portinaio li accolse: erano tutti bagnati, egli usò un po' di umanità, diede loro anche qualcosa da mangiare, avvertendoli però che non poteva tenerli a riposare perché erano degli sconosciuti, non sapeva chi fossero. C'era lì vicino una fattoria dove, con un po' di fieno e una tettoia, avrebbero potuto riposare; però prima di andare via disse: 'Noi tra poco recitiamo l'ultima preghiera, la compieta, là potete venire'. Questo giovane prese parte a quella compieta e d'allora, dice lui in questa intervista, non pensò ad altro che a convincere i suoi genitori a lasciarlo andare in quell'abbazia, dove poi giovanissimo divenne abate e lo fu per quasi quaranta anni. Adesso è anziano, si è dimesso, ma lo chiamano qua e là per conferenze ed è certamente un maestro di spiritualità. Egli non sapeva neppure chi c'era là dentro in quell'abbazia, vedeva questa macchia, questo fabbricato più grande degli altri ed è bastata una compieta perché sbocciasse la sua vocazione.
E così avvenne a Marmion, Giuseppe Marmion, diventato dom Columba Marmion: (è il nome datogli in ricordo dei grandi monaci irlandesi che erano venuti nel continente.) Maredsous era un'abbazia fondata da poco dai monaci di Beuron, l'abate era Dom Ildebrando de Hemptine, che era appunto della scuola di Beuron e che poi sarebbe divenuto il primo abate primate dell'ordine benedettino, quando Leone XIII unì a Roma una rappresentanza di tutti i benedettini. Ma egli era irlandese e irlandese è sempre rimasto un po' come carattere, con degli aspetti che magari noi facciamo un po' fatica a capire in un santo: per esempio non ha mai abbandonato il suo sigaro dopo i pasti e anche una certa attenzione per il cibo, infatti era anche un po' corpulento: non è l'asceta che noi possiamo immaginarci, è rimasto un po' fedele alle sue tradizioni, ma grande di spiritualità e si è trovato a vivere e a diventare addirittura abate, in un contesto che non gli era congeniale, che

non gli era favorevole; e ebbe molti dispiaceri anche dai suoi monaci, i quali invece, appartenevano ad una corrente tedesca e i contrasti molte volte nascevano proprio sull'austerità.

Quando nel monastero di Maredsous non ci stavano più, tanto erano numerosi i monaci e l'abate era stato chiamato a Roma come primate, lì nominarono un altro abate, Placido Wolter, che era uno dei fondatori di Beuron. Naturalmente questi governava Maredsous con i suoi criteri di rigida osservanza, clausura, studio, preghiera, lavoro, i cardini, insomma, della spiritualità monastica medioevale di Cluny. Però, per una serie di circostanze, il monastero doveva pensare ad una fondazione e allora fondarono il monastero come una colonia, ma una colonia robusta, Mont César a Lovanio, che esiste ancora e questa comunità era solida, una ventina di monaci, che elessero il loro abate, il quale non poteva non essere uno di quel circolo di monaci che venivano da Beuron; i meriti di Dom Columba mandato là come maestro dei novizi, furono riconosciuti e infatti fu nominato priore. Priore in questo monastero cittadino, perché Mont César è nella città di Lovanio, priore dunque, dove c'era una università (Università Cattolica di Lovanio, antica di secoli), dove c'era un grande professore di filosofia, Mercier, che poi divenne cardinale, arcivescovo primate del Belgio. Tutti questi erano dei richiami: la gente avvertì la presenza di questo uomo colto, buono, disponibile, per cui, in poco tempo, lo chiamavano per una relazione all'università, per un seminario; le monache, specialmente le carmelitane che erano numerose nella cittadina di Lovanio, ma anche nei dintorni, cominciarono a chiamarlo per ritiri, a scrivergli per direzione spirituale, e questo non piaceva molto all'abate che invece aveva la concezione di un monachesimo più interno, una clausura più rispettata in cui il monaco deve uscire soltanto in caso di necessità.

Questo priore era ricercato assai come direttore spirituale anche se in verità era contrario persino all'espressione, perché diceva che i direttori spirituali per una piccola parte fanno la parte di Dio, e per gran parte fanno la parte propria; quindi lui si poneva vicino a queste anime che gli scrivevano come un fratello, come un consigliere, trasmetteva l'esperienza monastica, eppure, nonostante questo, era molto desiderato e quindi si creava anche qualche frizione con la comunità, cosa di cui lui soffriva perché non sapeva come comportarsi. Esercitò sempre per primo le grandi virtù che insegnava agli altri, l'umiltà, l'obbedienza, cercando quindi pieno accordo col suo abate, con la sua comunità; la sua situazione gli causava disagio interiore, ma senza alcun segno di disobbedienza, tanto è vero che quando morì il terzo abate di Maredsous, Dom Placido Woltner, fu eletto abate Dom Columba e quindi egli ritornò a Maredsous. Sappiamo delle sue intime sofferenze più dalle lettere, dai diari, dalla sua corrispondenza, che non da fatti pubblici nei quale appariva il perfetto monaco obbedientissimo.

Divenuto abate, naturalmente portò nel monastero quella sua dottrina dell'adozione, 'noi siamo figli adottivi': quello che veramente conta per noi, la nostra vera dignità, è quella di essere figli adottivi, il nostro rapporto con Dio, questa è la nostra grandezza, per opera dello Spirito Santo: quindi la dottrina di san Paolo sul corpo mistico era pane quotidiano delle sue conferenze. Egli la sapeva coniugare molto bene con la Regola di san Benedetto, 'nulla, assolutamente nulla i monaci antepongano a Cristo'; le sue opere, non a caso, hanno questo preciso riferimento cristologico: *Cristo vita dell'anima*, *Cristo nei suoi misteri*, *Cristo ideale del monaco*. Educò veramente la comunità a questi principi spirituali e questo fu un arricchimento per l'abbazia di Maredsous, che già aveva un'impostazione notevole di servizio alla Chiesa nel campo della liturgia, degli studi patristici, dell'educazione. Avevano una scuola: Marmion incrementò queste attività; dove riusciva forse meno bene era l'amministrazione, ma aveva trovato anche un monaco capace di aiutarlo e quindi di amministrare i beni del monastero.

Ma ci furono degli avvenimenti che turbarono anche questa vita tranquilla; intanto la grande guerra arrivò addirittura in Belgio, terra di conquista da parte dei tedeschi. È vero che le origini del monastero di Maredsous erano tedesche, quindi questo poteva anche propiziare una certa considerazione da parte dei conquistatori, ma non era sicura la situazione. La comunità decise di andare in esilio, di trovare un rifugio sicuro i novizi, che erano una quindicina e l'abate si mise a capo di questo gruppo di novizi, con qualche monaco che lo aiutasse come vice, come confessore. Trovarono rifugio in Irlanda, dove facilmente si poteva trovare posto, ma poi bisognava mantenere questa gente, e allora, in quei quattro, cinque anni che rimasero in Irlanda, si diede ad un'attività frenetica: predicazioni, conferenze, esercizi spirituali, proprio perché doveva sostenere le persone che erano con lui. Finalmente poi, a guerra terminata, ritornò a Maredsous; stimato, apprezzato.

La regina del Belgio andò anche a visitarlo e non una volta sola, quindi si rivolsero a lui anche per degli incarichi importanti: monaci e monache che desideravano passare dal protestantesimo al cattolicesimo, fatto rarissimo allora, anche perché nella riforma protestante la vita monastica non aveva luogo, non so come mai c'era questo piccolo gruppo; per lui lo zelo missionario, ereditato dalla sua gente, gli sembrò l'occasione per occuparsi in questa faccenda, radunò anche il capitolo della sua comunità e la comunità diede risposta negativa: 'Noi non siamo missionari, i missionari lo facciano altri; il nostro compito è di pregare e pregheremo per loro', e così questa unione, che poi avvenne, fu affidata ad altri; si fecero fondazioni anche in Africa che non riuscirono bene, appunto perché si contrastava da una parte questo zelo dell'abate Marmion, questo desiderio di fare il bene; persino in Terra Santa, a Gerusalemme, il famoso monastero della Dormizione fu affidato dal governo prussiano tedesco al suo governo, perché Guglielmo II aveva acquistato un colle in Terra Santa e voleva edificarvi una casa religiosa nel luogo dove si diceva che la Vergine si fosse addormentata prima di salire al cielo. Il monastero della Dormizione c'è ancora, ma anche lì la fondazione non riuscì, appunto perché la comunità non rispondeva sempre a quelle esigenze di vita missionaria, di proposta di vita monastica, che invece lui sentiva molto forte.

Finché, vinto anche dalla stanchezza fisica, non aveva ancora 65 anni, il 30 maggio 1923 morì, si dice, in odore di santità, tanto è vero che dopo qualche anno, dalla tomba nella cripta (le tombe degli abati sono in cripta), la sua salma fu portata nella Chiesa che avevano costruito i monaci, perché sembrava che si sviluppasse un culto tramite le sue opere e si è mantenuto, ma non fu favorito dai suoi monaci che non avevano fatto nulla per farne conoscere la santità. Eppure venivano dall'Italia, dalla Francia, là dove si traducevano le sue opere c'era questa ammirazione e allora desideravano vedere la tomba di questo monaco, di questo santo abate. A Maredsous venivano accolti questi pellegrini, ma non è mai diventato luogo di pellegrinaggio, perché prima di tutto erano quasi i suoi monaci a non credere, a non condividere all'unisono quelli che erano gli ideali, per cui quest'uomo è riuscito a governare il monastero, ad incrementarlo nonostante le difficoltà della guerra e di fondazioni non andate bene, nonostante la sua sofferenza intima. Tuttavia è riuscito ad assicurare le istituzioni, la scuola, gli studi e soprattutto la liturgia che per lui, autore di *Cristo nei suoi misteri*, era veramente il momento in cui si ritrovava pienamente nelle sue esigenze, nelle sue aspirazioni spirituali.

Questo dunque, è un breve schizzo di questo santo un po' atipico; atipico perché è vissuto sempre in esilio, perché non ha mai perso le caratteristiche della sua gente, della sua terra, ma d'altra parte, questo non è divenuto motivo di contrasto esterno, perché altrimenti non lo avrebbero eletto abate evidentemente, e neppure i superiori lo avrebbero nominato priore prima, e neanche maestro dei novizi, ma al suo interno Columba Marmion ebbe molto, molto a soffrire di questo disagio che provava, lui che era anche molto bonario, molto allegro, cui piaceva sorridere, mentre invece

l'ambiente era piuttosto compassato, austero, rigido per questi monaci che venivano dalla fondazione di Beuron.

Detto questo possiamo dire qualche cosa dei grandi temi della spiritualità di Dom Marmion, anche perché il Papa, beatificandolo, non a caso ha sottolineato l'importanza dei suoi scritti. Noi non abbiamo tempo, ma se noi dovessimo fare un'indagine, impossibile, circa tutti quelli che hanno letto, commentato, ammirato quest'autore, sarebbe molto facile citare alcuni grandi personaggi della spiritualità italiana, della Chiesa italiana: non parliamo del Cardinal Schuster, Giovanni Battista Montini, Padre Bevilacqua, questi grandi scrittori, studiosi, esponenti della Chiesa italiana, che nelle loro opere spesso lo citano. Quindi anche al di là del contesto monastico il Marmion è noto, perché aveva veramente saputo parlare al cuore dei fedeli, al cuore dei battezzati, l'ideale che proponeva era sì l'ideale del monaco, ma del monaco in quanto è un battezzato dedicato totalmente all'imitazione di Cristo, deve seguire Cristo come dice la Regola. Non che la santità sia qualcosa di diverso per il monaco, qualcosa di particolare per lui: la santità è offerta a tutti i fedeli. Quindi un riferimento ai temi principali che ricorrono nei suoi scritti ci può essere utile per capire quali erano gli ideali che animarono la vita, non sempre facile, dell'abate Marmion.

Il primo è appunto la filiazione divina, che egli ha riassunto anche molto bene proprio nel suo volume *Cristo ideale del monaco*, dove scrive: "Dobbiamo cercare non il Dio della natura, ma il Dio della rivelazione: tendere verso Lui non solo come semplici creature che vanno verso Dio. Egli è la causa di tutto, è il fine, tutto è stato creato per Lui, per mezzo di Lui, principio e fine ultimo del loro essere, ma dobbiamo tendere verso di Lui in modo soprannaturale, ossia in qualità di figli, perché siamo figli che vogliono restare uniti al loro Padre mediante l'adesione alla sua volontà." Il tema della filiazione divina, poi sviluppato attraverso specialmente le lettere di san Paolo sul corpo mistico è un tema ricorrente nelle opere dell'abate Marmion.

Un altro grande tema è il primato assoluto dell'amore, l'amore che rappresenta lo scambio continuo tra Dio e la sua creatura; e questo riappare in tantissimi suoi scritti, non solo nei suoi libri, ma anche nelle lettere di direzione, di orientamento spirituale che indirizzava, rispondendo a tutti quelli che gli scrivevano. E diceva appunto: "Dio è amore e gradisce le minime cose fatte per amore"; parlava dell'amore come della famosa pietra filosofale che trasforma, secondo la leggenda, in oro tutto quello che tocca, e allora dice ai suoi monaci e a tutti i cristiani: "Non importa che facciate grandi cose, anche piccole azioni, se le fate per amore di Dio diventano grandi".

Il Marmion non dice la via migliore è la più difficile come altri autori di ascetica hanno invece presentato il problema dell'ascesa a Dio; per lui invece la via migliore, la più luminosa, la più dolce, la più bella, la più breve è la via dell'amore, ma per avanzare su questa via occorre una grandissima fedeltà ; la fedeltà è il fiore più delicato dell'amore per il quale nulla è piccolo, appunto tutto diventa oro se è animato dall'amore, fosse anche l'azione più umile, più modesta, fatta per adempire al proprio dovere in famiglia o in monastero, dappertutto, se c'è questa pietra filosofale, diventa oro. Il desiderio di amare Dio è già un atto di amore, diceva, quindi una dottrina della grazia che va proprio alle radici della vita cristiana.

Ma possiamo anche ricordare la sua insistenza, perché intanto l'ha praticata, sull'umiltà e sulla obbedienza e direi che per l'esercizio di queste virtù era d'accordo anche con il suo amico il Cardinale Mercier, del quale poi divenne confessore quando il Mercier lasciò l'università per diventare Arcivescovo di Malines e poi anche cardinale. Questo grande filosofo della neoscolastica ha avuto influenza su Padre Gemelli e sulla fondazione dell'Università Cattolica. Anche Padre Gemelli era un grande lettore, un grande ammiratore delle opere del Marmion. Anzi *Vita e Pensiero,* la sua casa editrice, ha tradotto e pubblicato *Cristo vita dell'anima*, *Cristo nei suoi*

misteri. Cristo ideale del monaco era riservato alle edizioni dei monaci di Praglia, ma le altre opere sono state divulgate proprio dalla casa editrice di Padre Gemelli. Per le virtù dell'umiltà e dell'obbedienza certamente c'è la riflessione, ma c'è anche l'esempio di Maria; il Marmion vedeva la Vergine soprattutto come un esempio di umiltà e di obbedienza e accanto alla Madonna, coltivava una grande devozione a San Giuseppe, ciò che era anche un po' in armonia con quanto proponeva allora il Papa Leone XIII: il Marmion aveva per San Giuseppe una devozione particolare anche perché, Giuseppe era il suo nome di battesimo.

L'amore del prossimo poi è presente in Marmion non soltanto quando si dimostra premuroso, ben disposto ad andare in Africa a fondare monasteri, andare a convertire altri monaci, ma proprio anche nelle piccole cose, nei piccoli gesti di carità: voleva che in monastero i poveri, i bisognosi, fossero sempre accolti, che il cellerario avesse una cura particolare per questi piccoli gesti di carità nella vita quotidiana, per lui erano molto importanti, perché si trattava di toccare la famosa pietra filosofale: quindi per lui anche un panino, una piccola offerta data a un povero, era qualche cosa che poteva diventare d'oro se fatta per amore. Il Marmion indicò anche la necessità per noi di prendere dietro Cristo la nostra croce, egli non esclude dall'orizzonte della vita spirituale la sofferenza, una partecipazione anche impegnata, anche se credo che il suo carattere gioviale tendeva piuttosto a sottolineare altri aspetti: l'importanza dell'Eucarestia, l'importanza della Chiesa e poi l'imitazione dei santi; ecco, questo concetto di Chiesa come corpo mistico, che prendeva da San Paolo, e allora insisteva anche su questo bisogno di imitare le virtù dei santi, di conoscerli, di conoscerne la vita, e allora accanto alla grande pubblicazione *La révue bénédicitne* di alta filologia, curava anche pubblicazioni più modeste come *La vie liturgique*, dove appunto illustrava l'esempio dei santi monaci, ma anche dei santi in generale.

Quando gli chiedevano chi era il santo più grande, rispondeva che era quello che quando era in vita è stato più vicino al Signore, che ha imitato meglio il Signore Gesù, quello che maggiormente ha fatto fruttificare in sé la grazia dell'adozione, vale a dire, la grazia di essere figlio adottivo di Dio; onorare i santi è proclamare che essi sono la realizzazione di un pensiero divino, che sono i capolavori della grazia. Tutto questo patrimonio, come è stato scritto in occasione della beatificazione avvenuta dopo quarantacinque anni dalla sua morte, letto, pubblicato, divulgato ha richiesto quarantacinque anni per scorgerlo veramente in tutta la sua grandezza, per capire che era un santo, quello che scriveva queste pagine; gli scritti sono stati esaminati, la pratica delle sue virtù è stata documentata, approvata, attraverso i processi, e poi c'è stato anche il miracolo avvenuto nella chiesa abbaziale di Maredsous, quando una persona ammalata di un tumore improvvisamente ottenne la guarigione sulla sua tomba.

Abbiamo un vero santo dei tempi nostri, anche se, come monaco, si presenta con caratteristiche peculiari che ripropongono l'antica spiritualità medioevale, ancorandola però alla Bibbia, alla liturgia, in un tempo in cui la liturgia non era molto praticata, lo era nei monasteri, ma non dappertutto; qualcuno dice che le opere di Dom Marmion e il *Liber sacramentorum* di Schuster, questo libro che spiega i riti della Chiesa e la storia di questi riti, sono appunto i libri che si trovano più frequentemente nelle biblioteche non dei monaci soltanto, ma anche dei sacerdoti, delle anime che vivevano normalmente una vita impegnata nella Chiesa; sotto questo aspetto dunque, il Marmion è stato un vero maestro e come tale è stato anche beatificato. Verrà un giorno in cui la fede lascerà il posto alla visione, in cui alla speranza succederà la realtà beata, in cui l'amore fiorirà in un abbraccio eterno; ogni giorno, ogni ora, ogni minuto, diceva, ci s'avvicina a questo traguardo, ci s'avvicina a questo momento di unione con il Signore, che appunto era l'oggetto principale del suo insegnamento.