

## LA SANTA MESSA E L'ADORAZIONE – I

27 OTTOBRE 2003

Mons. ENRICO MAZZA

Parlare dell'adorazione eucaristica è sempre un po' complicato. Perché? Perché non si sa bene a quale problema a quale situazione si vuole andare incontro. Sembra banale, questo, ma noi dobbiamo tener conto che la questione dell'adorazione eucaristica è una questione complicata. Vorrei prima di cominciare fare parlare voi in modo di sapere che cosa volete che si dica sull'adorazione eucaristica, perché ci possono essere mille modi per affrontare il problema.

Prima proposta: Il titolo stesso è interessante, com'è proposto: suggerisce che l'adorazione è un prolungamento della celebrazione eucaristica, non solo liturgicamente, nel senso che l'esposizione eucaristica viene fatta al concludersi della celebrazione, ma che lo sia nella vita, che l'adorazione non si limiti ad essere uno stare davanti al Signore, che ci è presente, ma sia soprattutto un entrare nel dinamismo pasquale, un tener presente che la sua presenza è la presenza del Cristo che s'immola per noi, che muore e risorge per noi e allora nella nostra vita cerchiamo di portare nel cuore la sua morte per vivere la sua vita.

Seconda proposta: Vorrei sentire parlare del tipo di preghiera che si fa durante l'adorazione eucaristica.

Terza proposta: Nell'adorazione eucaristica quello che mi colpisce è l'incarnazione di Dio – così “dentro” la storia da essere lì, in un pezzo di pane.

Comincio allora dicendo una cosa banale: L'adorazione è terreno di scontro tra i cristiani, perché il mondo orientale è molto lontano da queste idee. Inoltre nel mondo occidentale tutta la linea del protestantesimo rifiuta queste idee. Non rifiuta, certo, la Messa, ma rifiuta l'adorazione. Vorrei sfatare subito un problema che è una questione di metodo. I protestanti non sono proprio eretici: sono cristiani, che leggono il Vangelo, come lo leggiamo noi e che, quando si arriva su questo punto, si bloccano. Noi però siamo abituati a dire: “Bah! I protestanti – si sa...”. Quando qualcuno dice una cosa sbagliata in area religiosa, si sente dire: “Sarà protestante!” Per definizione, dire “protestante” vuol dire “avere sbagliato tutto”.

Gli ortodossi, poi, hanno una concezione dei sacramenti non solo identica alla nostra, ma sotto certi profili, la loro concezione realistica dell'Eucaristia è venuta prima della nostra. Se noi leggiamo i Padri della Chiesa che leggono gli orientali, troviamo le nostre affermazioni sul realismo eucaristico. Quindi, siamo pari, ma non sull'adorazione. A parità di dottrina sul realismo eucaristico, il mondo ortodosso ha il suo secondo Millennio coerente con il primo: nel secondo Millennio continua a pensare e a fare quello che aveva fatto nel primo Millennio. Nel primo Millennio neanche la Chiesa cattolica aveva l'adorazione, Nel secondo Millennio invece si è iniziata qualcosa che ha portato a questa pratica.

Da un certo punto di vista si potrebbe dire: “L'adorazione è una pratica della Chiesa d'occidente del secondo Millennio – e basta. La Chiesa d'oriente del secondo Millennio ha continuato a fare quello che aveva fatto la Chiesa d'occidente nel primo Millennio. Nel secondo Millennio la Chiesa d'oriente non ha cambiato nulla.” Sotto questo profilo non c'è nessun elemento della fede che è in gioco. Negli incontri ecumenici, per esempio, nessuno pensa che gli orientali che si riuniscono a Roma, debbano fare l'adorazione.

Per di più, dopo il Concilio Vaticano II si dovevano esplicitare i principi della riforma liturgica e uno dei primi punti riguardo all'Eucaristia era: si deve eliminare la festa del *Corpus Domini*. Il p. Tillard, un uomo che ha lavorato molto, si nella spiegazione teologica della dottrina cattolica, sia negli incontri ecumenici, ha lavorato anche sul documento pontificio che regola l'adorazione eucaristica, *De sacra Communionem et de cultu Mysteriorum eucharisticorum extra missam*. Una volta, scrisse un articolo pubblicato nella *Nouvelle revue théologique* dei gesuiti – il p. Tillard è un domenicano – un articolo che diceva una cosa curiosa. A postconcilio già avviato, ormai nessuno pensava che si dovesse portare avanti il vecchio progetto di abolire la festa del *Corpus Domini*, di cui Paolo VI aveva riconosciuto le ragioni, ma poi rispose: “Alla gente piace: dal punto di vista pastorale, va conservata.” Il p. Tillard diceva: “Bisogna riprendere in mano la questione della festa del *Corpus Domini*, perché in una Chiesa riunita questa festa non ci può stare. Ma se proprio qualcuno è nostalgico di questa festa e non ne può fare a meno, la sera, chiuso in casa, tiri fuori l'ufficio del *Corpus Domini*, lo reciti in privato, senza dirlo a nessuno.”

Perché questo articolo faceva l'ipotesi che dal punto di vista ecumenico in una Chiesa riunita la festa del *Corpus Domini* non può stare? Se volete, una volta facciamo tutta la storia della festa del *Corpus Domini*, che è molto interessante. Se noi prendiamo la Bolla *Transiturus*, con la quale il papa Urbano IV ha istituito la festa del *Corpus Domini*, scopriamo una cosa importante: che questa festa istituita da lui, già uno sviluppo delle prospettive di Santa Giuliana di Cornillon, che ebbe la visione della festa del *Corpus Domini*. Vediamo il motivo perché dobbiamo fare la festa: per affermare la verità cattolica della TRANSUSTANZIAZIONE, parola lunga e difficile da pronunciare.

Se seguiamo una importante distinzione fatta dal professor Anton Baumstark nella prima metà del ventesimo secolo, nell'anno liturgico esistono feste di evento e feste di idee. L'anno liturgico celebra gli eventi della salvezza, non le idee. Una festa di evento ha dietro a sé un fatto accaduto nella storia della salvezza, narrato dalla Scrittura. Per esempio, la Pasqua è una festa di evento – Gesù risorge dalla morte; è festa di evento il Natale – nasce Gesù; è festa di evento l'Epifania – Gesù si manifesta; la Pentecoste – scende lo Spirito Santo - festa di evento. Vi rendete conto che stiamo enumerando tutte le feste centrali dell'anno liturgico? Possiamo metterle tutte in fila, perché sono tutte feste di evento. Giovedì Santo – Gesù fa l'ultima cena – festa di evento. Tradizionalmente, poi, in realtà il Giovedì Santo è dedicato a due fatti: il tradimento di Giuda e l'ultima cena, perché il discorso di Gesù a proposito del tradimento di Giuda “Uno di voi me tradirà” è stato fatto nell'ultima cena, e l'istituzione dell'Eucaristia.

Noi possiamo passare le feste e trovarle tutte feste di evento, comprese le feste dei Santi, perché anche le feste dei Santi commemorano come Dio operò in quella persona che visse e fece certe cose, e quindi è ancora opera di Dio. La festa poi di Tutti i Santi non è certo una festa di idee, ma una festa di evento. In oriente soprattutto però, ad un certo punto, sono cominciate a nascere le feste teologiche, le feste di idee. Ad esempio, la festa per la definizione del dogma trinitario al Concilio di Nicea, la festa dei 318 Padri; è la festa in cui la Chiesa ortodossa celebra l'aver saputo conservare l'ortodossia sulla fede trinitaria, ed è una festa molto importante, quella dei 318 Padri. Ce ne sono delle altre. In occidente, una tipica festa di idee è quella del *Corpus Domini*. La Bolla *Transiturus* vuole mettere in evidenza l'importanza delle definizioni teologiche sull'Eucaristia. È curioso il modo in cui nelle varie lingue si parla del *Corpus Domini*: il nome usato in Italia è il più corretto - *Corpus Christi* o *Corpus et sanguinis Christi* oppure *Corpus Domini*, come si dice comunemente; in Francia c'è una curiosa maniera di chiamarla nel linguaggio comune – “la Fête-Dieu” – la festa di Dio. Il Santissimo Sacramento viene chiamato Dio. La festa del *Corpus Domini* è nata per sottolineare questi aspetti.

Al tempo di Urbano IV c'è stata la crociata contro i Catari: noi pensiamo sempre e solo alle crociate per liberare il Santo Sepolcro. Ma la crociata come tale nasce nelle Gallie per fare la guerra ai Catari, che negavano l'Eucaristia. Era diventata una questione spinosa il problema di questi eretici. Luigi IX si impegnò a fondo. Nella Bolla *Transiturus*, quando si istituì per tutta la Chiesa la festa del *Corpus Domini*, si accluse alla Bolla il testo dell'ufficiatura, in modo di essere ben sicuri che l'ufficio del *Corpus Domini* fosse quello e non un altro. Già prima ce n'erano due: uno composto a Liegi, l'altro composto da Tommaso d'Aquino come prova generale e il terzo, quello allegato alla Bolla, quello di Tommaso d'Aquino, edizione definitiva.

Il rito del *Corpus Domini* viene regolato completamente nel momento dell'istituzione. Di questo rito fa parte anche la processione. E la Bolla *Transiturus* spiega che la processione è il "pezzo forte" della festa del *Corpus Domini*. Perché gira per le strade della città, dove per ipotesi ci sono degli eretici e di fronte al trionfo del Santissimo Sacramento con tutto il parato - alle finestre si debbono mettere i drappi, ecc. - gli eretici o si convertiranno o, sconfitti, cadranno a terra in ginocchio. Dal punto di vista ecumenico, la Bolla *Transiturus* non è più spendibile. Tuttavia, concepire la processione come un'arma per sconfiggere gli eretici è l'origine della processione del *Corpus Domini*.

Ecco, allora, se la festa come tale è una festa di idee, è una festa diversa dalle altre feste dell'anno liturgico, che sono feste di evento. Se poi le idee in questione sono la dottrina medievale sull'Eucaristia, c'è da dire tutta la critica storica del medievale sull'Eucaristia, che quindi viene canonizzata in una festa liturgica. E perché non la dottrina patristica? La riforma liturgica del Vaticano II ha saltato la dottrina medievale ed è andato direttamente ai Padri. Se poi la processione è il "pezzo forte" e serve come arma contro gli eretici, è evidente che il *Corpus Domini* non poteva stare nelle prospettive della riforma liturgica del Vaticano II. Ecco perché c'era il progetto di eliminarlo.

Io ricordo che ero studente all'Istituto liturgico di Sant'Anselmo, dai benedettini a Roma, e quando venne il p. Bugnini, che era il segretario della riforma liturgica e lavorava in stretto rapporto con Paolo VI, fece a noi studenti un riassunto delle prospettive di queste riforme, andando molto adagio e cauto. Quando parlò della riforma del *Corpus Domini*, disse che c'era una sorta di accordo condiviso da tutti. E se si toglie la festa del *Corpus Domini*, dove va a finire l'Eucaristia nella nostra coscienza? C'è Giovedì Santo! Quando Gesù fa l'ultima cena e trasmette ai discepoli il comando "Fate questo", cioè, la celebrazione eucaristica. Le chiese d'oriente, che, quanto al realismo eucaristico, non hanno niente da invidiare a noi, non hanno mai avuto la festa del *Corpus Domini*. Noi ce l'abbiamo, ma solo dal XIII secolo e poi non ha attecchito subito; ci sono stati dei problemi.

Un ultimo punto: sulla Bolla *Transiturus* ha lavorato Tommaso d'Aquino in stretto contatto con il Papa, ma non era affatto d'accordo con l'opinione di Urbano IV, più figlio del medioevo di quanto lo era san Tommaso. Urbano IV favoriva un linguaggio che andava bene contro i Catari e parlava di "presenza corporale" di Cristo nell'Eucaristia. C'è stata allora una sorta di contratto tra Tommaso e Urbano IV. Il Papa voleva che Tommaso facesse un ufficio del *Corpus Domini*, usando antiche formule patristiche e bibliche e Tommaso non conosceva questo settore di testimonianze. L'ha dovuto imparare in quella circostanza e l'ha imparato da un commento giuridico, il decreto di Graziano. La conoscenza dei Padri di Tommaso d'Aquino è estremamente modesta e dipende da questo decreto. Si vede dalle opere di Tommaso: le citazioni cominciano e finiscono esattamente dove cominciano e finiscono nel decreto di Graziano. Anche quando Graziano ha le citazioni sbagliate, Tommaso le fa nella stessa maniera e così capiamo da dove vengono. Questi sono studi degli anni trenta e sono ormai datati, ma sono studi che hanno il loro valore.

Tommaso usò quindi non il linguaggio moderno della teologia, ma importò quello dei Padri. Pensate all'inno: "...*visus, tactus, gustus in te fallitur, sed auditu solo tuto creditur*..." È tutta una costellazione di pensiero patristico. Quello viene dalla logica di Urbano IV, che spinge Tommaso ad usare questo linguaggio, e non un linguaggio che era allora di moda, la rima. Infatti non abbiamo nell'ufficiatura le rime che risuonano e che si cantano bene: abbiamo degli inni concettosi - e Tommaso d'Aquino in cambio riesce ad ottenere dal Papa di cambiare il testo della Bolla *Transiturus*, laddove c'è "presenza corporale": troppo realismo, troppo fisicismo. Nasce allora un nuovo termine, coniato da Tommaso d'Aquino nella Bolla *Transiturus* per attenuare il fisicismo eucaristico del Papa: "presenza reale" - nasce come attenuazione del termine "presenza corporale". C'è un bello studio del professor Franceschini su questo punto dell'inserimento della nuova espressione nella Bolla *Transiturus*, sempre molto citato, anche negli studi stranieri su questo argomento. Anche gli studi di Monsignor Carlo Colombo a questo proposito poi sono significativi.

Questo termine però garantisce la corretta maniera di impostare il problema. Ma è un termine che da solo ancora non "dice" e sarà ancora Tommaso d'Aquino a coniare la nuova interpretazione: "presenza sostanziale", diversa da "reale". "Presenza sostanziale": Tommaso d'Aquino la spiega molto bene, è un ulteriore passo avanti nella definizione di che cosa è il realismo eucaristico che è reso molto bene dal termine "transustanziazione". Ma c'è una cosa curiosa: Tommaso nelle opere precedenti dice circa ottantaquattro volte il termine "transustanziazione". Nella *Summa Theologia* lo usa solo quattro volte. Vuole dire qualcosa. Quando quattro secoli dopo, il Concilio di Trento dirà "Transustanziazione", dirà che è un termine che rende bene, ma non si impegna sulla parola. Non definisce che cosa è la transustanziazione. In questione è la *mirabilis conversio*, cioè, la trasformazione della sostanza: siamo pienamente nel discorso di Tommaso.

Nella Chiesa ci sono delle fonti precise: la Bibbia e la tradizione patristica. La tradizione della Chiesa si chiude con l'epoca patristica, la Rivelazione come tale si chiude con l'agiografo dell'ultimo libro biblico. Poi c'è l'istituzione della Chiesa, che rielabora questo e si dà le sue strutture giuridiche, istituzionali, dogmatiche, quindi le verità di fede e con questo si arriva all'epoca patristica di cui l'ultimo padre va inteso nel VII secolo - c'è qualche eccezione, perché ad esempio, Giovanni Damasceno in oriente è appena fuori. In occidente c'è san Beda il Venerabile, che non è un Padre della Chiesa, ma *honoris causa* viene fatto Padre della Chiesa, anche se è molto fuori dell'epoca patristica: muore nel IX secolo. Il problema è che l'epoca patristica è costitutiva. Quando si fanno gli incontri ecumenici si dice: "Intanto riconosciamo i primi sette concili, dobbiamo mettere le basi sui primi sette concili, di cui l'ultimo è del 878" - diciamo, grosso modo, il primo Millennio. Quello è l'aspetto vincolante. L'enciclica di Giovanni Paolo II *Ut unum sint* fa la proposta agli orientali di trovare una via per l'esercizio del primato pontificio secondo il modo del primo Millennio: ciò vuol dire che si trova sempre lì. Eppure c'è una definizione del Concilio Vaticano I, del 1870, dove il Papa dice: "La natura del primato non si tocca. L'esercizio lo possiamo concordare in base a quanto abbiamo fatto assieme nel primo Millennio". Pare di essere una forma di equilibrio perfetto. Peccato che noi la natura del primato la conosciamo dall'esercizio; poiché un dogma non può nascere nel 1870, bisogna dimostrare che ci sia una continuità precedente. Ecco quindi che quando si fanno queste affermazioni nei concili, il concilio si preoccupa sempre di indicare la continuità precedente. E questa continuità si conosce dall'esercizio del primato. Quindi l'enciclica di Giovanni Paolo II da un lato di un'apertura incredibile, dall'altro lato è una minaccia di sabbie mobili. Perché se ci si mettiamo a guardare qual è l'esercizio, per conoscere la natura, a questo punto tutto diventa veramente difficile.

Questo è un esempio. Sull'Eucaristia, invece, c'è una questione molto seria: il Concilio di Trento, che contro i protestanti fa le sue definizioni, quando comincia il decreto sull'Eucaristia, dice: "Questo Concilio non vuole definire nulla di nuovo - è il principio della Tradizione - ma solo riproporre la dottrina dei Vangeli come è stato sempre letta dai Padri". Questa è la frase, una frase complessa, perché il Concilio di Trento non conosce l'uso del punto fermo. Scrive una pagina intera

senza mettere un punto fermo. Però, ecco che il Concilio di Trento afferma questo: l'autorità è il Vangelo con la lettura patristica. Se noi guardiamo prima, vediamo che fino al XII secolo, assistiamo ad un fatto curioso: nessuno scrive un trattato con le proprie parole. Si fanno solo delle collezioni di frasi di Padri della Chiesa. Perché? Loro sono l'autorità, l'*auctoritas*; i teologi medioevali sono i *doctores*, non l'*auctoritas*. Dall'inizio del XII secolo, pur conservando questa distinzione tra *doctores* e *Patres*, vediamo che, quantunque non dello stesso peso, i *doctores* fanno parte dell'*auctoritas* anch'essi. Tuttavia nei pronunciamenti ufficiali della Chiesa si sta sempre con prudenza al vecchio sistema. Si esprime la Tradizione, a costo di deludere.

In questo modo capiamo una cosa: che la Chiesa non è libera di definire quello che vuole, ma che in questo cammino storico c'è un problema: tutto quello che viene dopo, è necessariamente meglio di quello che c'era prima? Oppure può darsi che una cosa nuova sia uno sbaglio, rispetto a quello che c'era prima?

Nel modernismo agli inizi del XIX secolo, il criterio era questo: ogni atto successivo è un progresso rispetto all'atto precedente. Applicazione: se c'è la festa del *Corpus Domini*, è un progresso rispetto a quando non c'era. Questa è la posizione della teologia degli inizi del XX secolo: è stata condivisa da tutti ed è la base dell'insegnamento della teologia. Ma venne il Vaticano II, che con la costituzione liturgica *Sacrosanctum concilium* dice una cosa curiosa: si eliminino dalla liturgia quelle cose che sono entrate inopportuno e si recuperino dal passato quelle cose che meno opportunamente sono andate in disuso, ossia con il criterio che quello che viene dopo è meglio, quello che c'era prima non vale più. Se una cosa è stata abolita, la Chiesa aveva un motivo per abolirla. Non la si riprende più.

Questa è una frase del Concilio di Trento nei confronti della comunione sotto le due specie. Al Concilio di Trento non si sapeva se nella Chiesa delle origini c'era; si diceva "Forse si dava il calice anche ai laici", però, se adesso non si dà più, vuol dire che c'è un buon motivo perché la Chiesa non lo fa, e quindi non si dà. Il calice ai laici non si dava più perché era andato in disuso, perché era complicato. Non c'è nessun documento della Chiesa che stabilisca di non fare la comunione sotto le due specie, se non il Concilio di Trento, quando per rispondere a certe richieste dice che non è conveniente. Non sappiamo come si faceva nella Chiesa antica, ma anche se c'era stato, visto che l'hanno tolto, è stato tolto per buoni motivi – si dice - quindi non si ripristina più questo uso. Il Vaticano II dice esattamente il contrario: le cose meno opportunamente andate in disuso, si rimettono in vigore; quelle che meno opportunamente sono state messe in vigore – si eliminano. Solo che - e questo è il brutto – il Vaticano II non ha i criteri per dire quale cosa.

Abbiamo fatto un convegno una volta in cui rientrava questo tema e l'argomento è stato proprio curioso. "Ma voi che avete fatto le riforme con Paolo VI, che criteri avete usato per dire che questo andava bene e si ripristinava, questo non andava bene e si toglieva. Che criteri avete usato?" Risposta: "A noi pareva che andasse bene togliere questo e che andasse bene ripristinare quello." Sono rimasto sbalordito a sentire che non c'era stata l'elaborazione di un principio per la riforma e capisco che ci sono dei problemi. Il punto è che se si decide di togliere, non ci si ritorna su.

Prendiamo l'esempio dell'abbraccio di pace in Chiesa. È un rito che funziona al punto che uno guarda bene, entrando in Chiesa vicino a chi ci si mette, perché al momento dell'abbraccio della pace dovrà dargli la pace. Un parroco, mio amico, mi ha detto: "Nel messale è scritto che si può non farlo. Io non lo faccio, perché in parrocchia abbiamo molti problemi e...diventerebbe un rito falso." È un rito antico, andato in decadenza e non si faceva più; è stato detto: "Si rimette in vigore."

Un'altra cosa che funziona – quasi - perfettamente bene, la preghiera dei fedeli. Era andata in oblio. Non si sapeva più nemmeno che cosa fosse. Si ricordava la preghiera universale del Venerdì Santo,

ma non era quella. Tali cose che erano andate in disuso sono state recuperate, e invece i “doppioni” della liturgia, ad esempio il *Confiteor*, che si diceva all’inizio della Messa e poi ancora subito prima della comunione come rito penitenziale; ora si dice solo all’inizio della Messa.

Il vecchio principio: è stato fatto e non si tocca, era un principio serio. Quando s’incominciò la riforma liturgica ci fu Michel Andrieu di Strasburgo, che per caso incontrò nella stazione di Lugano il gruppetto dei suoi amici che andavano nella parrocchia di Orselina, da Monsignor Agostoni, per fare una sessione della riforma in un albergo. Lo invitarono ad accompagnarli, anche se non faceva parte della commissione, perché era il più grande competente sulla storia dei libri liturgici latini. Si rifiutò di andare, però, perché, disse, non credeva che fosse possibile fare una riforma della Messa, mancando i criteri per farlo. Con tanta fatica la Chiesa è arrivata a questa Messa e non si può tornare indietro.

Ma se si dice: “La riforma si fa”, allora il discorso è: “Cominciamo a stabilire dei criteri. Primo criterio: la Tradizione della Chiesa e la Tradizione patristica.” Il Concilio di Trento dice: “Non vogliamo dire nulla di nuovo, ma quello che dice il Vangelo nella lettura patristica.” E dopo fa una lunga citazione, che è una rielaborazione di un testo di Tommaso d’Aquino. Negli incontri ecumenici si stabilisce che i criteri sono i primi sette concili e l’epoca patristica; su tutto il resto, si può discutere. Quello che non fa parte dell’epoca patristica, si ha il diritto di discuterlo. Così con gli orientali, ma con i protestanti è un po’ più difficile. Però i protestanti sono più disponibili degli orientali: le difficoltà quindi sono uguagli da tutte e due le parti.

In ogni caso, sotto questo profilo dobbiamo dire una cosa: il rito dell’adorazione eucaristica è solo un rito occidentale che esiste solo del secondo Millennio. Non vuole dire che sia sbagliato, vuol dire solo che ci può essere e può anche non esserci. Perché se c’è un’epoca in cui non ci è stato, questo fatto può essere messo in discussione. Allora la questione curiosa è questa: andando poi a cercare nel Vaticano II come si intende l’adorazione eucaristica, su un indice della parole del Concilio si trova sì la parola “adorazione”, ma solo in una citazione del Vangelo di Giovanni, dove si dice che il Padre vuole che i suoi adoratori lo adorino in spirito e verità. Il termine “adorazione” non è mai usato per l’adorazione eucaristica.

Nella mia diocesi di Reggio Emilia alla fine degli anni settanta si fece il Sinodo diocesano con il cardinal Ruini, allora Don Camillo, che mi chiese di preparare una relazione sull’adorazione eucaristica. Andai a cercarla sull’indice della parole del Vaticano II e trovai solo questa citazione del Vangelo di Giovanni. Andando avanti, trovai che l’argomento non era entrato nel Vaticano II, perché è una pia pratica, non è un’azione liturgica.

Però io non credo alla distinzione tra azione liturgica e pratica devota. Perché se uno diventa santo dicendo il rosario, a me va bene, purché diventi santo. Però, essendo una pia pratica, ecco che bisogna presentare le cose con una certa correttezza. La prima cosa da fare è di individuare da dove viene il rito: ci vuole il pane eucaristico per fare l'adorazione. Il pane eucaristico, dice poi la costituzione *Eucharisticum mysterium*, va messo con lo stesso tipo di solennità della Messa sull'altare. E si fa quello che noi chiamiamo "adorazione". Ma il pane eucaristico da dove viene? Viene dalla Messa. Allora necessariamente dobbiamo dire che il pane eucaristico durante la Messa non è diverso dal pane eucaristico, finita la Messa. Cioè, durante la Messa non faccio l'adorazione. È prevista la genuflessione soltanto al momento della consacrazione, ma questa genuflessione sappiamo che nasce nel 1503-04 e non l'hanno tolta per evitare problemi. Però hanno dato un segnale. Ce n'erano quattro di genuflessioni. Alcuni dicevano di lasciarle tutte, altri di tirarle via tutte. Le hanno divise a metà, due sono tolte, due lasciate. Così nessuno può avere niente da dire.

Durante la celebrazione della Messa, nella Preghiera eucaristica ci si rivolge al Padre e non al pane e al vino dell'Eucaristia. E se guardiamo i verbi che dicono le azioni che stiamo compiendo, non solo nel rito latino, ma anche nei riti orientali: "rendere grazie" – questo l'abbiamo anche noi, "lodare" – l'abbiamo anche noi nel rito romano, "confessare" – questo soprattutto in oriente, "celebrare", "adorare". Che cosa? Te, o Padre. I verbi che descrivono le azioni eucaristiche dicono anche adorare come variante di rendere grazie, lodare, confessare, ma rivolto al Padre.

Che cosa vuole dire, adorare? Vuol dire buttarsi a terra, prostrati, con la faccia nella polvere. Quando noi troviamo in latino "adorare", dovremmo tradurlo non con adorare/adorazione, ma prostrarsi e prostrazione. È chiaro però che il sacerdote sta in piedi all'altare. Vuol dire che c'è un'accezione traslata di questo termine: uno, invece di buttarsi a terra con il corpo, si butta a terra con lo spirito, con l'animo, con la mente. Ma l'atteggiamento è quello: "Mi prostro a terra davanti a te." Tutto il testo della Preghiera eucaristica è indirizzato al Padre. Ecco perché le quattro genuflessioni al pane eucaristico dovevano essere tolte, perché non sono fatte al Padre. E d'altra parte, perché sono state messe? Sono state messe per dire che la consacrazione del pane eucaristico avviene subito, dette le parole, e non si deve aspettare perché sia consacrato il pane, che sia consacrato anche il vino. Perché, si diceva, la consacrazione è un tutt'uno. Allora, è consacrato il pane solo quando è stato consacrato anche il vino? No, il pane si consacra per conto suo e anche il vino per conto suo. Si mette una genuflessione lì, perché non ti venga in mente che il pane non sia consacrato prima che lo sia anche il vino.

Sono questioni molto tecniche, di opportunità pastorale. Per risolvere il problema, si è messa l'elevazione e la genuflessione dopo l'elevazione, in modo che si capisca il momento preciso. Nei lavori della riforma liturgica dopo il Vaticano II, il momento preciso non era più importante, perché basta prendere i nostri testi delle chiese d'oriente unite con Roma: il momento preciso non si può indicare. Se non ci sono due verità, bisogna trovare un punto comune, cioè quello della tradizione precedente. Il punto chiaro del discorso dell'adorazione è questo: nella Messa si adora il Padre.

Si deve prendere la spiritualità della Messa per portarla sull'adorazione e non la spiritualità dell'adorazione per portarla sulla Messa – prima del Vaticano II si faceva la Messa con il Santissimo Sacramento esposto in modo da portare la spiritualità dell'adorazione durante la Messa. Dopo il Vaticano II è proibito di fare la Messa con il Santissimo Sacramento esposto. Ci sono dei parroci che lo fanno ancora, ma sono cose che poi si devono risolvere da solo con il tempo.

Conclusione: un principio sicuro per capire che cosa è la spiritualità eucaristica è che se l'adorazione proviene dalla Messa, perché il pane eucaristico è quello della Messa, allora io debbo chiedere alla Messa che cosa sia l'adorazione. E questo mi dice che l'adorazione è rivolta al Padre, non al Sacramento. Il punto di partenza è questo: l'adorazione consiste nel rivolgersi al Padre.





## *LA SANTA MESSA E L'ADORAZIONE – 2*

3 NOVEMBRE 2003

Mons. ENRICO MAZZA

Avevamo presentato la volta scorsa alcuni principi per poter affrontare la questione dell'adorazione eucaristica e dobbiamo ricordare anzitutto il punto di partenza, il prostrarsi davanti a Dio. Dicevamo come nel Vaticano II non ci fosse alcun accenno all'adorazione eucaristica in quanto tale, mettendo insieme le due parole. L'adorazione si fa al Padre. Su questo non c'è niente da dire. È chiaramente un gesto del corpo, il prostrarsi in adorazione, e questo gesto del corpo esige che all'atteggiamento fisico, corrisponda un atteggiamento interiore di devozione. Ci si prostra con il corpo per esprimere il prostrarsi con l'anima. Nella concezione antica, c'è un legame stretto tra gli atteggiamenti del corpo e quelli dell'anima.

Per noi, l'atteggiamento del corpo non ha nessun rilievo in ordine all'atteggiamento dell'anima. Invece nella cultura contemporanea si sottolinea l'importanza del corpo in ordine agli atteggiamenti interiori. Addirittura si fanno dei corsi di yoga e molti sono i religiosi e le religiose che li seguono per armonizzare il corpo con l'anima, soprattutto nell'ordine alla questione dell'uso del ritmo del respiro. Sembra una cosa stupida, ma se ci pensate, l'uso del ritmo del respiro è fondamentale per il canto gregoriano. Voi cantate il canto gregoriano bene o male, a seconda che abbiate il ritmo giusto di respiro, oppure no.

Se pensate della cultura dello yoga, è tutto basato sulla padronanza del respiro. Infatti, bisogna eseguire gli esercizi dello yoga sotto la guida di un maestro, che poi dice quando li devi interrompere. Se fai da solo questi esercizi, può darsi che si fermi il respiro con il cuore. Ci vuole tutta una disciplina che s'impara nei monasteri orientali, scintoisti, buddisti, per regolare il respiro. Quello che conta è l'influsso del canto sui ritmi interiori attraverso il respiro. Questo per dire quanto sia importante il rapporto fisico-spirito, anima-corpo. Non è la stessa cosa, cantare un salmo stando in piedi o stando seduti. Se stai in piedi, c'è uno sviluppo della cassa toracica con un certo tipo di respiro; stando seduti, c'è un altro tipo di sviluppo, per cui il diaframma fa, o non fa, certe cose.

La posizione del corpo è fondamentale per la preghiera. L'adorazione è buttarsi con la faccia per terra davanti a Dio, il Padre. E lo spirito accompagna questo atteggiamento. Dobbiamo invece dire che tutto questo non c'entra con l'adorazione eucaristica. Il principio è stato stabilito chiaramente dal Vaticano II, che dice necessario che tali esercizi, pratiche di pietà, devozioni, siano ordinati in modo da essere in armonia con la liturgia e, dato che questa li supera di gran lunga per la sua stessa natura e da essa in un certo modo derivino, ad essa conducano il popolo. Quindi non debbo portare nella Messa i criteri imparati nel tempo dell'adorazione eucaristica, ma portare i criteri della Messa nell'adorazione eucaristica. Questo è il punto.

Nelle Messa non ci si mette in ginocchio mai. Ci sono soltanto le due genuflessioni al racconto dell'ultima cena. Parlo del sacerdote, che è il modello dell'atteggiamento che i fedeli debbono tenere. Poi si dice: "Ma se i fedeli vedono che non si debbono più inginocchiare, smetteranno di credere alla reale presenza; allora fateli inginocchiare!" Escamotage didattico! L'atteggiamento corretto è quello del sacerdote che sta in piedi sempre. E in piedi, prega chi? Il Padre. Perché nell'ultima cena Gesù ha pregato il Padre e ha detto: "Fate questo." Non è che preghi il Padre perché abbia dei problemi suoi e dica: "Il Padre mi capisce di più." Un altro dice: "Prego lo Spirito Santo, perché quello funziona

meglio.” Non c’entri. Ecco allora che tutte le preghiere della liturgia eucaristica sono dirette al Padre. Ci sono addirittura delle definizioni conciliari a partire dal Concilio di Cartagine, presieduto da Sant’Agostino, che dice appunto che all’altare la preghiera è sempre diretta al Padre.

Se il Vaticano II ci dice che la spiritualità delle pratiche di pietà come l’adorazione deve venire dalla Messa, è chiaro che nell’adorazione io prego il Padre. Questo è un punto deciso. Appena dopo il Concilio Vaticano II, esce un documento, *Eucharisticum mysterium*, che precisa a che cosa serve l’adorazione eucaristica. Serve a due cose: primo, il riconoscimento della reale presenza di Cristo da parte dei fedeli; secondo, la comunione del cuore nei confronti di Cristo. Però, nel 1973 esce un altro documento, un libro liturgico. L’*Eucharisticum mysterium* era un’Istruzione, questo è un libro liturgico e quindi ha più peso dell’*Eucharisticum mysterium*. Prende quegli elementi che subito dopo il Concilio fu difficile fare accettare e li rielabora, perché sono ormai entrati nella coscienza comune e li presenta con maggiore precisione. L’Istruzione parlava della “comunione del cuore nei confronti di Cristo”: in questo libro la parola “comunione” non c’è più.

Nel 1973 il libro liturgico *De sacra Communione et de cultu Mysterii eucharistici extra missam*, che vuol dire “Sulla comunione e sul culto del mistero eucaristico al di fuori della Messa”, precisa meglio il rapporto tra adorazione e celebrazione. Riprende il testo dell’*Eucharisticum mysterium*, laddove dice di portare alla comunione del cuore nei confronti di Cristo, ma la parola “comunione” viene cambiata con “unione”. Perché “comunione” riguarda soltanto la Messa e la comunione è sacramentale, quindi, all’adorazione non si può parlare di “comunione”, ma solo di “unione”.

Vedete, questo girare attorno alle cose in modo da limare e limare fa vedere che c’è un problema. Questo libro dice ancora: “...e invita all’unione del cuore con Cristo”. Perché noi al Padre accediamo in Cristo, per Cristo e con Cristo. Il nostro accesso al Padre è mediato da Cristo. Quindi il tema dell’adorazione viene visto come preghiera al Padre, con la mediazione di Cristo: allora, noi dobbiamo essere in unione con Cristo, che è là nell’ostensorio, perché pregando con lui, in lui e per mezzo di lui, la nostra preghiera sia al Padre. C’è una doppia azione, un doppio movimento, verso il sacramento che ci porta a Cristo: con Cristo, per Cristo e in Cristo, verso il Padre. Bisogna farli tutti e due, però la preghiera non è diretta a Cristo. E come si fa ad essere in unione con Cristo? Questo è il punto. È la Messa che ci dice come si fa ad essere in unione con Cristo: facendo le opere che egli stesso ha compiuto. A furia di fare come Cristo, divento come lui: facendo, lo divento; è esattamente il concetto del papà, che insegna al bambino a farsi il nodo della cravatta. A furia di farlo e di sbagliare, impara.

Gesù non è nella nostra situazione; la mia vita è un’altra. Gesù, vicino a ciascuno di noi, imparando lui nell’unione con me com’è la mia vita, fa imparare a me come risolvere il caso della mia vita - ecco l’unione con Cristo. Ma l’unione con Cristo è fare le cose che ha fatto lui. Che cosa fece nell’ultima cena? Prese il pane, lo spezzò...Ecco perché se volete fare l’adorazione, dovete prendere questo documento, che è un libro liturgico, aprirlo alla pagina giusta e lì c’è scritto come si deve fare. Non vuole dire niente, dire che “si è sempre fatto in un altro modo”. Se andasse bene ciò che si è sempre fatto, potevano fare a meno di fare il Concilio Vaticano II, bastava continuare a fare quello che si era sempre fatto: poiché non andava bene quello che si era sempre fatto, ecco il Vaticano II. Prima del Vaticano II, l’adorazione eucaristica era al livello massimo: la Messa davanti al Santissimo Sacramento esposto era la Messa dei giorni più importanti, il primo giovedì del mese...Poi il Concilio Vaticano II lo proibisce, perché la Messa è di più dell’adorazione eucaristica.

Dice questo testo che si parla dell’unione con Cristo, perché la comunione è solo quella sacramentale; fate attenzione che qui c’è un discorso implicito che la comunione cosiddetta spirituale non esiste. La

comunione è quella del sacramento. La cosiddetta comunione spirituale viene “declassata”, almeno come vocabolo, come “unione”. Questa unione ha il suo punto massimo nella comunione sacramentale. Si va allora dall’unione alla comunione, che è quella con il sacramento. Questo è molto giusto, perché se noi pensiamo: da dove viene quell’ostia, quel pane eucaristico, al quale noi facciamo l’adorazione? Viene dalla Messa, dal punto alla fine della Preghiera eucaristica, dove ci si ferma, e poi c’è il Padre nostro con i riti di comunione. Se quell’ostia è sull’altare adesso, vuol dire che non è stata distribuita in comunione. A che livello della Messa è? Il pane eucaristico della nostra adorazione è una Messa interrotta alla fine della Preghiera eucaristica, prima che cominci il Padre nostro. Lì si è interrotta per darci il pane per l’adorazione.

Se quel pane non l’ho distribuito in comunione, ma l’ho tenuto per fare l’adorazione, dopo l’adorazione, che cosa devo fare? Recitare il Padre nostro con i riti di comunione e fare la comunione eucaristica. Perché è l’adorazione con l’unione che porta alla comunione. Ma se è il pane della fine della Preghiera eucaristica, perché è opportuno che quel pane almeno qualche volta non sia tutto distribuito in comunione, ma venga tenuto a parte per l’adorazione? Perché la Messa passa in fretta. Non solo perché i sacerdoti vanno troppo in fretta, ma anche quando vanno adagio, la Messa ha dei ritmi, una cosa dopo l’altra, per cui è praticamente vincolante il non fermarsi. Invece c’è bisogno di fermarsi. Ma questo succede anche quando si recitano i salmi nella liturgia delle Ore. C’è un ritmo, bisogna andare avanti, e non ci si può fermare su un versetto per un momento.

Nel secondo Millennio, quando le cose andavano molto in fretta, è stata inventata una fermata: il pane eucaristico si ferma in quel momento e viene usato un’ora, due ore dopo, come un momento di silenzio tra l’Amen che conclude la Preghiera eucaristica e il Padre nostro, che inizia i riti di comunione. Quindi in una Messa interrotta e in quel momento lì, sono ancora pieno di quei sentimenti e parole della Preghiera eucaristica, allora se qualcuno mi domanda: “Come debbo pregare nell’adorazione eucaristica?” Rispondo: “Fermati lì, va a prendere il Messale, prendi la Preghiera eucaristica che è stata usata in quella Messa e meditala, in modo da tenere il rapporto con quella Messa lì. Io prendo il testo di quella Preghiera eucaristica e lo medito. Ecco la preghiera durante l’adorazione eucaristica. Ripeto dentro di me le parole della Preghiera eucaristica, perché la spiritualità dell’adorazione deriva da quella della Messa, e la spiritualità della Messa dalla Preghiera eucaristica.

Ottato di Milevi, un vescovo della Numidia, in Africa, contemporaneo di Sant’Agostino, ma di un livello inferiore, per dire che cosa è l’altare, dice: “L’altare è quello su cui le parole di preghiera e invocazione sono state pronunciate, chiedendo che scenda lo Spirito Santo sul pane e sul vino, l’altare è quella cosa su cui è rimasto il corpo e il sangue di Cristo.” Pensate ai nostri architetti che s’inventano delle forme d’altare stranissime, ma la cosa interessante è invece questa, l’altare è qualificato dall’azione che vi si compie: la Preghiera eucaristica e il pane e il vino, corpo e sangue di Cristo. Allora, per l’adorazione del corpo e del sangue di Cristo la Preghiera eucaristica ci dà i temi di preghiera.

Infatti, subito dopo il Concilio venne precisato che durante l’adorazione eucaristica ad esempio non si può dire il Rosario. Fino a quel momento, tutti hanno detto il Rosario davanti al Santissimo Sacramento. Ma a rigor di logica, non si può fare nemmeno la liturgia della Parola davanti al Santissimo Sacramento, perché quella è una celebrazione liturgica che sta da sola, non c’entra con il Santissimo Sacramento esposto. A rigore, non si può fare nemmeno la Liturgia delle Ore, le Lodi e i Vespri, perché la Liturgia delle Ore sta da sola, ha la sua autonomia completa. L’esposizione del Santissimo Sacramento non toglie nulla e non aggiunge nulla, perché la spiritualità dell’adorazione eucaristica viene dalla Preghiera eucaristica e la spiritualità della Liturgia delle Ore viene dai testi della

Liturgia delle Ore: sono due cose diverse. Tutto questo era nell'Istruzione *Eucharisticum mysterium*.

Poi sono arrivate lettere, lettere...di protesta da parte degli istituti religiosi, che fanno l'adorazione eucaristica e il dicastero competente nell'economia del Vaticano, si chiamava allora la Sacra Congregazione per il culto divino - non sapeva più come rispondere! C'era una pressione fortissima e allora se pure malvolentieri hanno risolto il problema, dicendo che davanti al Santissimo Sacramento esposto si può fare la Liturgia delle Ore. La logica è contro questa decisione; infatti nell'*Eucharisticum mysterium* c'era il no. Ma il problema è questo: se si fa la Liturgia delle Ore, si cambia la spiritualità dell'adorazione eucaristica. Perché allora riceve la sua spiritualità dalla Liturgia delle Ore, invece che dalla Preghiera eucaristica. Viene meno al principio che l'adorazione eucaristica si attinga dalla Messa la sua spiritualità. Questo vi fa capire che la questione creava problemi.

Bisogna aggiungere che il segno che l'adorazione eucaristica attinge la sua spiritualità dalla Messa, dalla Preghiera eucaristica, e conduce alla Messa, alla comunione, verifica perfettamente la definizione dei pii esercizi, in quanto nasce dalla liturgia e ad essa conduce. L'*Eucharisticum mysterium*, un documento ormai antico, che data dalla fine degli anni sessanta, prescrive un atteggiamento squisitamente cristocentrico e dice: "affinché i fedeli occupati nella preghiera *Cristo Domino vacent*" cioè, siano centrati su Cristo Signore, perché nell'ultima cena, su che cosa volete che siano centrati? Nell'ultima cena, Gesù è il centro di tutto ed egli si rivolge al Padre, e i discepoli, uniti a Gesù, come lui, si rivolgono al Padre. Quindi l'adorazione eucaristica deve avere lo stesso cristocentrismo. Non si prega Cristo: si prega il Padre per Cristo, con Cristo e in Cristo. C'è equilibrio tra il Padre e Cristo.

Per ottenere questo risultato, l'adorazione può essere impostata in vari modi. Cito una risposta della Congregazione. "Per nutrire l'orazione interiore sono ammessi dunque la lettura della sacra Scrittura" – ecco la Liturgia della Parola, che di per sé non dovrebbe esserci, perché nella Messa la Liturgia della Parola c'è già stata prima, e solo quando è finita la Liturgia della Parola si comincia la Liturgia eucaristica – "con omelia o brevi esortazioni che conducono ad una migliore stimazione del mistero eucaristico. E conviene che i fedeli rispondono alla Parola di Dio con il canto." Quindi la Liturgia della Parola è completa.

Prima del Concilio, quando si leggevano le Scritture o si faceva l'omelia, davanti al Santissimo Sacramento esposto, si stendeva un velo, una tovaglietta, un qualcosa che nascondesse l'ostia dalla vista dei fedeli, perché, se stanno ascoltando l'omelia, debbono ascoltare l'omelia e quindi con il Santissimo Sacramento, la circolazione è interrotta. Ed è uguale se ascoltano le letture o dicono il Rosario, oppure pregano per conto loro. Non riusciamo a fare bene due cose contemporaneamente.

Accadde così quando Pio XII, allora come cardinale, venne a Milano a fare in Duomo una Messa funebre in commemorazione di Giuseppe Verdi. Si eseguì in Duomo la Messa da Requiem composta dal Verdi. E Pio XII disse alla fine che la musica era certamente molto bella, anche se doveva ammettere che l'aveva tenuto molto distratto dalla Messa. Perché se uno segue la musica, non è più attento alla Messa. Ecco allora il problema: nel vecchio sistema, quando non c'era ancora una teologia di queste cose, almeno si era sicuri che, se c'erano l'omelia e le letture, si copriva il Santissimo Sacramento e si andava avanti con l'omelia e le letture. Adesso, invece, si dice: visto, che non si sa come fare l'adorazione, mettiamo un po' di letture e un po' di omelia, poi voi cantate, così qualcosa succede. Preferisco com'era prima.

Prima non c'era il problema di venire incontro a lettere che venivano mandate, era così e basta. Oggi si dice: è così – però non piace, allora facciamo un compromesso. C'è il principio del "compromesso

storico”, che purtroppo è entrato anche qui. Oggi è lecito fare la Liturgia delle Ore, le letture bibliche, l’omelia, il canto – non il canto a Dio, ma il canto che risponde alle letture, quindi un canto responsoriale, secondo la logica della Liturgia della Parola, con il Santissimo Sacramento esposto. Io francamente dico che quantunque sia lecito, non è la maniera migliore per fare l’adorazione. Lo dico senza timore di smentita.

Il testo dell’*Eucharisticum mysterium* prosegue, dicendo che è bene osservare il sacro silenzio in momenti opportuni. Qui siamo di nuovo al punto in questione: noi non sappiamo fare silenzio. Quindi, il silenzio va ridotto a momenti limitati. Abbiamo detto che il pane eucaristico usato per l’adorazione eucaristica viene dalla Messa. Finita la Preghiera eucaristica, prima che cominci il Padre nostro. È un momento di silenzio; se uno in questo momento si ferma – io lo faccio sempre - quello è un momento di silenzio. Se all’adorazione eucaristica togliete pure il silenzio, mi dite che cosa si fa durante l’adorazione eucaristica? Se per motivi pastorali bisogna fare delle letture bibliche, perché se no, cominciano a sbadigliare...e si addormentano, il problema è che non sanno pregare in silenzio. L’adorazione eucaristica nasce per la preghiera silenziosa.

Il p. Falsini, di cui ho una stima enorme, ha detto che non si può chiedere il silenzio durante l’adorazione eucaristica, perché un’assemblea, tutta presente in chiesa, deve fare qualcosa: in silenzio, non ci resiste. È una motivazione sociologica. Se non c’è un’azione comune, l’assemblea non riesce a resistere. Cominciano le distrazioni reciproche: tutto è fonte di distrazione. Allora il p. Falsini ha detto che non si può fare solo il silenzio durante l’adorazione eucaristica. E io gli ho risposto: “All’adorazione eucaristica ci vadano solo quelli che sanno fare il silenzio senza distrarsi.” Ha detto che sono esagerato ed è vero; però, la Liturgia della Parola è fatta in un modo ed è autonoma e la Liturgia eucaristica è fatta in un altro modo ed è autonoma. Se si deve fare l’adorazione eucaristica, la si deve fare come il momento tra la fine della Preghiera eucaristica e il Padre nostro – solo che invece di fare silenzio per trenta secondi, si fa silenzio per un’ora.

Il testo, preso dal libro *De sacra Communionem et de cultu Mysterii eucharistici extra missam*, parla di fare silenzio in momenti opportuni. Si cerca di venire incontro a questo bisogno di fare qualcosa e nel paragrafo seguente ci aggiunge la possibilità, quando il Santissimo Sacramento viene esposto per un tempo prolungato, di celebrare qualche parte della Liturgia delle Ore. In tal modo si allarga notevolmente la possibilità di riempire con varie celebrazioni il tempo dell’esposizione. Cosicché il caso dell’adorazione silenziosa meditativa è solo un dato elencato tra gli altri e non emerge come elemento qualificante. L’adorazione così concepita par essere più tributaria di una delle varie celebrazioni della Parola o della Liturgia delle Ore, che qualcosa di specificamente proprio.

Ecco quindi la questione che mi angustia: quando si fa l’adorazione eucaristica, il bisogno di metterci tante cose dentro, che si possono fare anche senza quella, e fa sì che mi chieda, ma allora perché si fa l’esposizione del Sacramento? La Liturgia delle Ore è un’azione liturgica, completa in se stessa: l’esposizione del Sacramento non è un’azione liturgica. La Liturgia delle Ore non ha nessun bisogno dell’esposizione del Sacramento.

Ma se io durante l’esposizione del Santissimo Sacramento non so come fare, allora ci metto la Liturgia delle Ore. Ma non è questo il metodo. Bisognerebbe riuscire a riscoprire il silenzio e la meditazione. Il silenzio e la meditazione: c’è la Preghiera eucaristica che ti dà i temi di quel momento lì. Allora, la Preghiera eucaristica ti dà la spiritualità specifica di quel momento, che non deriva né dalla Liturgia della Parola, né dalla Liturgia delle Ore, né dal Rosario.

Ma c'è un altro elemento che viene presentato nell'*Eucharisticum mysterium*, ossia che l'esposizione del Santissimo Sacramento deve portare la mente dei fedeli a riconoscere la presenza mirabile di Cristo e invitare alla comunione con Cristo, espressione che poi è stata corretta con "unione con Cristo". Quindi è una celebrazione dogmatica, teologica. Questo è un punto significativo. Noi facciamo la comunione, che è di più del fatto della Messa che fa presente Gesù. La presenza sostanziale serve a fare la comunione in modo che noi diventiamo il Gesù di oggi, sulla faccia della terra. Noi diventiamo ciò che mangiamo, ma se diventiamo ciò che mangiamo, è importante dire che è il Corpo di Cristo che mangiamo e quando usciamo di chiesa, dobbiamo vivere in base a ciò che siamo diventati. L'adorazione eucaristica serve a meditare tutte queste cose: uno le medita davanti al pane eucaristico e guardandolo, esce poi di chiesa a fare ciò che ha fatto Gesù.

## *IL BEATO A.I. SCHUSTER : MODELLO DI SANTITÀ MONASTICA*

10 NOVEMBRE 2003

Dom LUIGI CRIPPA, osb

Vorrei essere capace di illustrare, almeno nelle sue linee generali, il cammino di santità del beato Alfredo Ildefonso Schuster e in particolare, come mi è stato chiesto, di santità monastica, che in concreto vuol dire riferendomi alla prima parte della vita di Schuster. Infatti oramai mi vado convincendo che quando il papa Pio XI nominò lo Schuster Arcivescovo di Milano nel 1929, data la sua volontà molto decisa, com'era del resto il suo carattere, la sua propria struttura interiore era già ben consolidata. Certo, la vita spirituale non si ferma: a Milano egli ha perfezionato e approfondito quello che aveva già intrapreso durante gli anni della vita monastica. Intanto, e questo Milano non ha fatto fatica a comprenderlo, chi si accosta senza prevenzioni a questa figura resta colpito dal fatto che egli aveva un'ideale solo nella vita: la santità. Questo emerge con forza, com'è chiaro dalla sua vita, ma anche dai suoi scritti, come cercherò di documentare un po'.

Chi qui a Milano l'ha conosciuto bene, per esempio, il suo medico personale e grande amico, il professor G. Judica Cordiglia – ma non solo lui - ha scritto che era rimasto sempre un monaco, anche sotto la porpora<sup>1</sup>. Mons. E. Terraneo, il suo segretario, l'ha documentato in un libro<sup>2</sup>. Possiamo dire che la sua vita, benché molto intensa, dal punto di vista dei dati esterni, è molto semplice: c'è un primo periodo della fanciullezza – egli è nato nel 1880 – che termina nel 1891, nel novembre, quando entra come alunno a S. Paolo fuori le Mura. Poi c'è il periodo di trentotto anni, quando rimane nel monastero di S. Paolo, prima come alunno, poi come monaco e finalmente come abate. Poi c'è il periodo milanese, dal 1929 al 1954.

Noi prenderemo in particolare considerazione il periodo monastico, dal 1891 al 1929. Quando fece l'unico riposo della sua vita a Venegono e il Rettore maggiore del Seminario di allora, Giovanni Colombo, gli propose di parlare ai chierici che erano appena tornati dalle vacanze estive, egli parlò ed è ben noto ciò che disse: “E voi volete un ricordo da me? L'unico ricordo che ho, è che voi diventiate santi! Perché pare che il mondo non creda più a niente o a nessuno, ma quando davvero un santo si muove, vivo o morto, tutta la gente gli va dietro” – c'ero anch'io ad ascoltarlo e probabilmente sono stato “rovinato” (= attirato alla vita monastica) da quel momento lì. Una ventina di giorni dopo, si sarebbe avverato puntualmente tutto ciò, al suo funerale.

Guardando a questo periodo di formazione monastica, che inizia nel 1891, quando, a undici anni, Schuster entra a S. Paolo, e che termina con la sua elezione ad Arcivescovo di Milano nel luglio 1929, un periodo di quasi quarant'anni, per poter capire la sua crescita spirituale - anche se c'è sempre qualcosa di soggettivo nel datare lo sviluppo interiore - credo che si possano distinguere tre momenti della crescita di questo monaco, di questo abate. Il primo va dal 1891 al 1904: sono gli anni della formazione, che possono ritenersi conclusi con la sua ordinazione sacerdotale, che avviene appunto nel 1904. L'anno venturo (2004) quindi sarà il cinquantesimo della morte e il centenario della sua prima Messa.

Entrato undicenne a S. Paolo come alunno –dove c'era un piccolo collegio, ma non necessariamente tutti gli alunni sarebbero diventati monaci – anche perché aiutato da un punto di vista finanziario, Schuster era in possesso del diploma di Quinta elementare, di una fede molto semplice e di un

<sup>1</sup> G. JUDICA CORDIGLIA, *Un monaco sotto la porpora*, Elle Di Ci, Torino, 1963.

<sup>2</sup> E. TERRANEO, *Il Servo di Dio Card. Ildefonso Schuster Arcivescovo di Milano*, Daverio, Milano, 1962.

solido buon senso. Non credo affatto, come ha scritto qualcuno, che in definitiva egli sia rimasto sempre un grande adolescente - tutt'altro. Da parte mia, ho potuto documentare, editando un epistolario intitolato *Epistolario farfense-romano*, perché i documenti si trovano e nell'archivio di Farfa e nell'archivio di S. Paolo, Roma. Lì ci sono anche le lettere che egli ha scritto ai suoi familiari, alla mamma e alla sorella Giulia. Altro che un adolescente! È anche vero, che, benché giovanissimo, si è fatto notare subito dai confratelli, monaci di S. Paolo. Quando c'è stato il processo rogatorio a Roma per la sua beatificazione, un confratello, non sacerdote, che si chiama Micheletti, morto nel 1967, che l'aveva conosciuto diciottenne nel 1898, ha scritto: "Il Servo di Dio, fin dal suo ingresso, si distinse nel Monastero per i profondi sentimenti di fede, di carità verso tutti, per un singolare raccoglimento e per uno spirito di pietà. Era voce comune che il Monastero avesse fatto un buon acquisto, giacché il giovane Ildefonso, con la sua condotta e con la sua pietà, nonché con la sua applicazione allo studio, faceva presagire buone cose."

Questo, la comunità di S. Paolo ha capito subito, fin dai primi anni della sua entrata. Infatti in questi anni il suo cammino di perfezione passa attraverso l'impegno serio negli studi, prima quelli classici del ginnasio e del liceo e poi quelli teologici. Questi studi li ha compiuti nel suo monastero; i suoi professori erano i suoi confratelli. E durante il biennio 1900-1902 si iscrive anche al Pontificio Ateneo di Sant'Anselmo per conseguire la laurea in filosofia nel giugno del 1903 - è l'unica laurea di Schuster. Però, la passione per lo studio gli rimane sempre - lo vedrà come forma di esercizio ascetico ed esso l'accompagnerà per tutta la vita. Morirà con davanti l'ultimo numero di una rivista di archeologia, studio di cui era molto appassionato.

Questo cammino di santità, dunque, si attua attraverso un solido e metodico impegno culturale ed è compiuto all'interno del suo monastero, quindi nel contesto di una regolare vita cenobitica e sotto la guida di un vero educatore, di un abate veramente padre, l'anziano Dom Bonifacio Oslaender. Cosa impara da questo abate? Impara che cosa vuol dire essere cenobita, cioè come vivere con gli altri. Noi oggi diremmo che l'Oslaender lo ha aiutato a vivere la dimensione ecclesiale della vita religiosa, soprattutto attraverso la comprensione del valore primario che ha la carità fraterna. Egli inculca ed introduce alla pratica di questa virtù fondamentale della vita cristiana in genere e della vita cenobitica in particolare intanto con il suo esempio. Pensate che quando egli morirà - morirà di un'apoplezia in agosto del 1904 - e, agonizzante, chiamerà il Priore e scriverà su un biglietto: "Siccome fa caldo, io ti do l'obbedienza di dare un gelato a tutti i monaci." E morirà così.

Poi insegnava con la parola, attinta di preferenza alla Regola, che egli considerava - non a torto - via privilegiata di perfezione evangelica. Ecco perché insisteva molto sulle virtù umane e cristiane, come la povertà. Schuster, anziano, ricorderà un capitolo, un'istruzione dell'abate ai monaci, in cui Oslaender parlò della povertà e disse che anche i monaci possono andare all'inferno e in genere ci vanno, perché non praticano il voto di povertà. Schuster dice: "Mentre io adesso scrivo, ormai vecchio, sento ancora dentro di me l'emozione che ho provato quando Oslaender ci insegnava queste cose." Oslaender insisteva anche molto sull'umiltà: a un "galletto" - ci sono sempre dei "galletti", anche in monastero - D. Giovanni Del Papa, che sarebbe diventato il suo successore come abate di S. Paolo, per fare imparare l'umiltà, dà l'obbedienza di coadiuvare in qualità di tiramantici il confratello che aveva l'obbedienza di suonare l'organo - quest'ultimo era il beato Placido Riccardi. Insisteva molto anche sulla puntualità: quando Schuster, giovane chierico, arrivò un giorno davanti all'appartamento abbaziale per accompagnare l'abate in chiesa, proprio all'ora stabilita, alle quattro, l'abate Oslaender era già apparato per andare in basilica e gli disse: "Voi giungete all'ora degli impiccati, che arrivano sempre all'ultimo momento!" Schuster lo teneva presente per tutta la vita e poi faceva diventare matti tutti i parroci del milanese, perché nelle visite pastorali egli arrivò per la Messa sempre molto prima dell'ora fissata.



In questo primo periodo del suo cammino di santificazione, Schuster impara da Oslaender che la carità è il cuore della vita cenobitica. Poi quando egli ha quindici anni, va in vacanza al monastero di Farfa e lì s'incontra per la prima volta con un suo confratello, Dom Placido Riccardi, appena nominato Rettore della Chiesa monastica di Farfa – non c'era ancora l'abbazia. Placido Riccardi è sulla cinquantina d'anni e decisamente sul cammino della santità anche lui. Il giovane monaco Ildefonso intuisce subito che questo confratello è diverso dagli altri e lo studia, lo scruta e cerca di capire il segreto di questo uomo che passava ore e ore in preghiera e faceva delle penitenze da far rabbrivire. Intuisce che il segreto, come dice Schuster, è la santa dilezione verso Dio.

Descrive la fisionomia di questo confratello così: “Questa santa dilezione verso Dio era tutto il segreto della vita interiore del suo servo fedele. Più che temerlo da schiavo, egli amava il Signore teneramente, da figlio. Appunto perché lo amava, non sapeva saziarsi di conversare con lui e di trascorrere buona parte del giorno e perfino della notte a tenergli compagnia e ad adorarlo nell'eucaristico tabernacolo. Chi cercava D. Placido, era là che doveva venire e trovava che egli era in ascolto del buon Gesù sacramentato, e precisamente perché amava Dio non si saziava di contemplare e piangere i dolori del Crocifisso. L'Eucaristia era per D. Placido in terra quello che è per i beati l'essenza divina in cielo.”

Ai tratti esteriori ed interiori così caratteristici della personalità ascetica di D. Placido lo Schuster dedicherà molti scritti. Di solito ci si rifà al primo, che egli ha scritto nel 1922 ed ha potuto pubblicare, ma in verità, lui scrisse molti altri opuscoli su Placido Riccardi, che bisogna conoscere. In vista della beatificazione, riprese in mano quella prima biografia e la curò molto. Rifacendoci quindi all'ultima biografia, edita nel 1954, un'opera postuma, si ricava che la preoccupazione di Schuster, ormai sicuro della beatificazione del suo confratello, era quella di documentare che la santità di Placido Riccardi era una genuina santità benedettina, per le vicissitudini, per le obbedienze, per i posti che gli sono stati dati.

D. Placido Riccardi era molto portato alla vita anacoretica; allora Schuster nell'edizione del 1954 cerca di documentare perché D. Placido è non solo un beato, ma un beato monaco benedettino. La prima prova che porta è che D. Placido ha cercato di imitare S. Benedetto in un aspetto, in circostanze particolari: durante gli anni al Sacro Speco di Subiaco. Ma Schuster insiste anche sul fatto che D. Placido ha sempre anteposto alle sue inclinazioni spirituali - quindi anche a questa attrazione alla vita anacoretica – l'obbedienza dovuta ai suoi legittimi superiori, i quali “misero a dura prova il suo distacco anche dal quel genere di vita, quella anacoretica, alla quale si sentiva inclinato.” Ecco perché D. Placido è un beato monaco. Perché ha cercato di imitare S. Benedetto e perché ha obbedito – un monaco è essenzialmente un obbediente; se no, non è niente, come un semplice cristiano, se non è obbediente.

La terza prova è che D. Placido ha osservato la Regola benedettina con un'attenzione e con una meticolosità perseverante davvero grande. È giunto a scrivere Schuster che D. Placido Riccardi fosse annoverato tra i riformatori: “Mentre a Solesmes (Francia) D. Guéranger con la sua sapienza liturgica rinnovava in seno alla famiglia benedettina le glorie di Cluny (della Congregazione di St.-Maur), mentre in Germania i due abati Mauro e Placido Wolter istituivano la Congregazione benedettina di Beuron, mentre in America e nel Brasile si fondavano o si riformavano altri vaste e floride abbazie, in Italia il Venerabile Placido Riccardi, senza fare parlare di sé, con l'austerità della sua vita e con lo zelo nel propagare l'osservanza della Regola benedettina, maturava la riforma delle abbazie di S. Paolo di Roma, di S. Magno di Amelia - un monastero benedettino sotto la giurisdizione dell'abate di S. Paolo e dove Schuster stesso faceva da cappellano per diversi anni – e di S. Maria di Farfa. Tutti pertanto i contemporanei hanno reso omaggio allo spirito del Venerabile, come perfettamente aderente alla Regola e alla tradizione benedettina. Per questa triplice motivazione – l'imitazione di S. Benedetto, l'obbedienza pronta e totale al voler dell'abate, la

fedeltà personale alla Regola, unita allo zelo per ripristinare l'osservanza - l'Autore (Schuster) ne aggiunge una quarta, legata alla sua personale qualità di testimone e di esperto della realtà benedettina: "Chi l'ha conosciuto intimamente scrive che il libro dell'*Imitazione di Cristo* è quello che più perfettamente riflette l'anima e lo spirito benedettino dell'uomo venerabile." È chiaro colui che "l'ha conosciuto intimamente" è Schuster stesso.

Come documenta questa citazione, che a mio parere può bene ritenersi un giudizio fondato, dice Schuster in un articolo pubblicato su *La Scuola cattolica*: "Il miglior manuale per lo studio della spirito della Santa Regola è l'*Imitazione di Cristo*. Se poi mi si domandasse se nei miei lunghi anni abbia mai conosciuto alcun monaco così come lo descrive e lo forgia l'asceta vercellese, rispondo subito di sì: questi era il venerabile Placido Riccardi. *L'imitazione di Cristo* di Giansenio - (Schuster l'attribuiva a Giansenio) - è un esatto quadro della sua vita interiore. L'esempio del nostro contemporaneo, ormai candidato agli onori degli altari, ci dimostra come in ogni tempo l'osservanza spirituale della Regola monastica può formare dei veri santi, come promette esplicitamente il Patriarca cassinese al Capitolo 72, vers. 3 della sua Regola."

Non sarebbe difficile a questo punto documentare come Schuster sia la fotografia dal punto di vista spirituale del maestro, anche se il suo ritratto è più completo di quello di Placido Riccardi. Ma non è questo il nostro scopo. A me pare sufficiente fare rilevare che per tutti e due la santità benedettina è intesa fondamentalmente come una santità di tipo ascetico; del resto, è qualcosa seriamente documentato dallo Stoltz. Certo, un'ascesi finalizzata ad una sempre più intensa unione mistica con Cristo e quindi con Dio uno e trino. Lo afferma lo stesso Schuster quando scrive: "È veramente questa la *scola dominici servitii*, come lo chiama S. Benedetto il monastero, in cui la più svariata attività s'accetra tutta in un unico ideale d'ascesi, quello di apprendere ogni dì dal labbro dell'abate il modo di servire Dio con perfezione sempre maggiore." Lo scopo è servire ed amare Dio in un modo sempre più perfetto, ma la via è quella ascetica - "apprendere ogni giorno dall'abate la volontà di Dio". S. Benedetto, quando vuole definire chi è il monaco, dice proprio così. È uno che desidera vivere *sub regula vel abate*.

Del resto, come la profonda intesa che, nonostante la differenza di età e di formazione, si venne instaurando tra i due, fin dai primi incontri è proprio un'intesa a livello di affinità interiore e di cammino di santità, costituisce non solo una prova del fascino che ha sempre esercitato D. Placido sul suo giovane confratello, ma anche dell'esistenza di un patrimonio ideale comune e capace di accomunare due confratelli benedettini decisi a conoscerlo e ad attuarlo in pienezza. E questo patrimonio ideale è costituito, a mio modesto parere, dalla tradizione benedettina cassinese, più in particolare dal magistero degli abati che nella seconda metà del XIX secolo si sono susseguiti alla guida del cenobio di S. Paolo di Roma, tra i quali due in modo particolare hanno inciso sulla formazione monastica e benedettina di questi due monaci santi, Placido Riccardi e Ildefonso Schuster: l'abate D. Francesco Leopoldo Zelli Iacobuzzi, che è stato il Padre maestro di D. Placido, e l'abate Bonifacio Oslaender, che pure è stato abate di D. Placido, ma che ha influito soprattutto su Schuster, perché quando Oslaender era abate, D. Placido era a Farfa.

Comunque, sia lo Zelli che l'Oslaender intendevano la rinascita o riforma monastica come un ritorno all'antica osservanza benedettina cassinese. Questa concezione di riforma come ritorno alla perfetta osservanza, la pensavano come il Casoretto, come colui che a un certo punto si separerà dalla Congregazione cassinese e darà vita a quella che è oggi la Congregazione sublacense. In particolare, la sua azione riformatrice sembra guidata da una sana pedagogia, caratterizzata da due insigni qualità: innanzitutto la prudenza, la quale trova nel rispetto delle leggi della gradualità la sua migliore espressione. Cioè, Zelli a poco a poco introduce le antiche osservanze: il silenzio a tavola, per esempio, oppure la vita comune. E poi la fiducia, accordata alla convinzione che è il frutto

ottenuto con la preghiera personale e la riflessione, e con il sistematico e paterno magistero dell'abate, più che con l'imposizione autoritativa,

Qui non approfondisco, perché non è il caso. Ma mi basta richiamare la preziosa affermazione del confratello che ho già citato, Micheletti, resa nel corso della sua deposizione già sopra ricordata. Depone così: "Non si può dire che l'abate Schuster abbia fatto riforme radicali nel nostro monastero, perché non ce n'era bisogno. Ma si studiò di inculcare il silenzio, più preghiera e maggiore raccoglimento." Dunque Schuster era in perfetta linea con D. Placido e con i suoi predecessori.

Il secondo momento va dal 1904 al 1908; è caratterizzato da una relativa tranquillità. Sono gli anni più tranquilli di Schuster, in cui può dedicarsi ai suoi studi, soprattutto di storia ecclesiastica e monastica, di liturgia, di archeologia e di patristica. E anche qui non mi fermo. Vorrei solo rilevare che anche questa attività di studioso e di scrittore Schuster la considerava e praticava sempre e solo come mezzo di santificazione propria e altrui. Particolarmente ricco a questo proposito è l'epistolario edito negli anni cinquanta con il titolo di *Lettere dell'amicizia*<sup>3</sup>. Sono delle lettere che egli scrisse negli anni che vanno dal 1904 al 1918 a un suo amico carissimo che si chiamava Piccinino, era un suo coetaneo e condivideva con Schuster l'ideale della riforma monastica. Ma in genere chi studia quest'epistolario non rileva questo particolare importante, perché non conosce la storia di Piccinino.

E forse proprio qui sta la lezione più importante e si capisce allora l'insistenza di Schuster sulla santità. Gli dice: "Guarda, devi preoccuparti di santificarti tu! La santità del monastero comincia da te! Non devi metterti in urto con l'abate e con i fratelli perché ti pare che non la pensino come te. Pensa a farti santo tu!" Ma Piccinino non l'aveva capito e si è urtato con il suo abate, Diamare, che era oltre tutto il Presidente della Congregazione cassinese. Piccinino ha cominciato a girare tutti i monasteri della Congregazione ed è morto alcuni anni dopo Schuster, nel 1959, un uomo certamente di un'intelligenza e preparazione migliore di Schuster, austerissimo, che voleva riformare la Chiesa – come capita spesso nella Chiesa - a cominciare dagli altri! Invece i santi non fanno così: riformano la Chiesa a cominciare dai loro stessi. S. Francesco ha fatto cambiare la testa ai prelati sul punto della povertà, non alla maniera dei movimenti pauperistici del tempo, ma mettendo se stesso in stato di povertà.

Allora si capiscono anche le insistenze di Schuster, perché egli capì bene che se voleva migliorare S. Paolo, doveva cominciare da se stesso. Ancora, in una delle tante lettere allo stesso Piccinino: "Tu consideri troppo le cause seconde in loro stesse, senza risalire alla prima; è questione, come vedi, di fede! Mio carissimo, ricordalo, è per la fede che i santi hanno vinto regni e operato la loro santità." Si possono fare molte altre citazioni simili. Ma anche i suoi scritti più impegnati, scientifici, sono guidati da questo intento della santità. Perché ha scritto quella monumentale storia dell'imperiale abbazia di Farfa? Per indicare l'antica Farfa come un esempio di come si doveva comportarsi. E quando il monastero, dopo la metà del Medioevo incominciò a declinare, sotto tutti i punti di vista, Schuster se ne lavò le mani. La fa finita e scrive la vita del beato Placido Riccardi, proprio per lasciare ai monaci di S. Paolo un esempio di santità monastica benedettina.

Del resto, fin dalla sua giovinezza egli aveva inteso la fatica dello studio e dell'insegnamento in ogni sua forma come strettamente vincolata al fine supremo della santità propria e altrui. Secondo me sono molto probative alcune affermazioni fatte in un volume che ho pubblicato nel 1996, in preparazione alla sua beatificazione. Sono gli appunti delle lezioni che Schuster tenne a Sant'Anselmo sulla storia monastica. Dice, per esempio: "Come monaci, educati ad un senso

---

<sup>3</sup> I. SCHUSTER, *Lettere dell'amicizia. D: Ildefonso Schuster rivelato nell'epistolario a D. Giuseppe Piccinino (1904-1918)*, a cura di D. Ugo Frasnelli, Medena 1965.

squisito della vita interiore e soprannaturale, noi, meglio di ogni altro, siamo capaci di intendere le armonie ineffabili della vita mistica del Cristo nella storia della Chiesa. Onde per noi la scienza diviene veramente preghiera, giacché è una continua elevazione della mente a Dio e alla sua divina provvidenza, che regge i destini del mondo e prepara le vie ai trionfi del Cristo.” Disse questo ai suoi alunni di Sant’Anselmo – e credo che questo brano sia del 1913 -.

Il terzo momento va dal 1908 al 1929 ed è caratterizzato da un susseguirsi di impegni sempre più pressanti, sia nel campo dell’insegnamento, sia all’interno del suo monastero e della Congregazione cassinese. Ci sono due momenti “critici”, secondo me, riguardo al suo cammino di santità. Il primo è quello che coincide con la sua nomina a Maestro dei novizi a S. Paolo il 15 maggio del 1908. Lo Schuster avverte con molta chiarezza di trovarsi davanti a una tappa decisiva per l’attuazione del suo ideale della santità e la sua risposta è decisiva sulla linea di una totale generosità. Abbandona i suoi progetti, i suoi studi, e si offre totalmente ai mille bisogni dei suoi novizi. Molto portato allo studio, fu per lui una rinuncia fortissima. Nel 1918 muore la mamma e la sua libertà è resa totale. Scrive a Piccinino: “Ricordati del povero orfano, affinché ora nudo e libero come un uccello nell’aria, non spero né voglia nulla se non dal Signore.”

In questo momento, donandosi totalmente ai bisogni dei novizi, fatti apposta per santificare...gli altri, intuisce che la carità è una cosa sola.. Non c’è una carità verso Dio e una carità verso il prossimo: c’è la carità e basta. Se si separano i due aspetti della carità, s’interrompe il cammino di santificazione, e allora si dà totalmente ai suoi novizi. Egli scrive: “Il Signore ha disposto che la mia giornata sia tutta occupata alla sua maggior gloria: scuole, confessioni, piccole conferenze a l’uno o all’altro che viene - e tra quest’uno e altro che viene, c’è stato dentro anche uno che si chiamava Roncalli e un altro che si chiamava Montini – per modo che a me non rimane altro che offrirgli il sacrificio assoluto e completo di tutto me stesso – notate la frase – e darmi in mano ai miei confratelli, quasi dicendo: ‘*Ecce homo!*’” Diventa allora veramente credibile quest’uomo, donato totalmente a Dio, attraverso attenzione continua e concreta ai bisogni dei fratelli, quando esorta con vigore a Piccinino: “Ama, ama assai, ama perduto prima il tuo Dio, quindi la sua adorabile immagine in tutti gli uomini. Non temere del mio ‘perduto’, giacché sta scritto: ‘*si dederit homo omnem substantiam domus suae pro dilectione, quasi nihil, despiciet eam*’”.

Un secondo momento critico è la sua nomina a Priore claustrale pochi mesi dopo la sua nomina a Procuratore generale della sua Congregazione, nel 1915. Qui ha davvero una crisi molto forte, perché capisce che oramai va verso le altezze e si apre con l’Abate presidente della Congregazione, l’abate di Montecassino, Gregorio Diamare, e il 20 maggio 1916, nel pieno della I Guerra mondiale, gli scrive: “Preferisco morire in qualsiasi posto anche al fronte, anziché togliermi carico di anime e ascendere in *mirabilibus super me*”. Ma quando gli appare che questo è per lui la volontà di Dio, vi si assocerà docilmente e perfino gioiosamente e così si preparerà ad accettare anche l’abbaziato, consapevole di accettare una forma di martirio. È molto significativa a questo riguardo la lettera che chiude l’epistolario con il Piccinino. È dell’8 ottobre 1918, pochi mesi prima della sua elezione ad abate: “Un semplice rigo, tanto per dirti che il mio silenzio ha ben altre ragioni che poco affetto per te – si vede che Piccinino se n’era lamentato – Devo sostenere il *pondus Dei et aestus* sinché anche per me non giunga la sera. Non ti descrivo nulla in particolare, sono le condizioni normali nelle quali Dio purifica le anime e ha disegnato che anch’io diventassi abate per capire questo. Materia di sofferenza ce n’è, e molta, ma con Ignazio di Antiochia ti prego di intercedere perché io sia degno di tali sofferenze”.

E adesso sentiamo cosa scrive al suo Vescovo ausiliare, oramai al termine della vita. Si stava preparando il suo 25° di episcopato ed egli scrive: “Ringrazio Dio perché nella serie dei pastori di Milano sono stato uno dei più tribolati: ti prego di intercedere perché io sia degno di tali sofferenze. Ringrazio Dio che mi ha concesso il gran dono di soffrire per lui e per la sua Chiesa”. Ecco il

cammino di santità! A Milano è venuto fuori il monaco che era, di una dedizione immensa, totale, da far sbalordire.

Avendo provato anche lui cosa voleva dire fare l'Arcivescovo di Milano, Cardinale Colombo ebbe a dire che, secondo lui, Schuster avesse avuto una grazia particolare per quanto riguardava la preghiera. È qualcosa che merita un capitolo a parte, perché questa è un'espressione visibile della sua santità di orante per eccellenza, ed è il dono che Schuster dice di aver avuto da D. Placido Riccardi. Perché, diceva il Cardinale Colombo, non si può mica fare l'Arcivescovo di Milano, venuto dall'abbazia dopo una sola visita, e poi stare in preghiera alla Messa conventuale in Duomo, così come stava Schuster, senza avere una grazia particolare.

Ma il vertice è proprio questo, che il Signore, fin da giovane, l'ha portato a capire il valore della carità e ad attuarlo con un'ostinazione e una dedizione totale. È morto perché non aveva più forza, aveva donato tutto, era come un lume che si spegne perché non c'è più materia. Il cardinale Montini aveva capito bene, il segreto della santità di Schuster è stato l'amore immenso e totale per la Chiesa, cioè, per Dio e per i fratelli. E questo anche la gente ha capito bene; egli ha lasciato un segno. Se c'è qualcosa che commuove nel leggere la vita di Schuster è sempre questo amore per la sua Diocesi. Non è mai andato fuori diocesi, a meno che lo comandasse il Papa, quando ha partecipato a due congressi eucaristici, ed è andato a Einsiedeln. Rispondeva, quando lo chiamavano: "Non vado in giro a fare conferenze. Ho preso moglie, non posso venire."

A mio parere, ci manca la tensione alla santità nei nostri monasteri oggi. Certo, non aiuta la mancanza di vocazioni. Ci vuole qualcuno che ci ridia questa tensione interiore. A me personalmente fa riflettere il constatare che questo Papa, quanto più si avvicina al momento di vedere il Signore, tanto più insiste sulla santità, al punto di proporla come programma pastorale per il Terzo Millennio. Però, credo che bastino anche poche persone in un monastero, ma che queste credano davvero che la santità è il valore supremo, per trascinare dietro anche gli altri; forse dobbiamo pregare S. Benedetto che ci dia questa grazia.

*IL BEATO A. ILDEFONSO SCHUSTER E  
LE BENEDETTINE DEL SANTISSIMO SACRAMENTO DI MILANO*

17 NOVEMBRE 2003

Sr. MARIA CARLA VALLI OSB ap

La conversazione di stasera è un po' atipica nella serie di questi incontri, in quanto non si tratta di ripresentare un episodio, o qualche episodio, di una storia lontana, ma piuttosto di far rivivere – in certo modo - un tratto di storia che per alcune di noi è stata esperienza vissuta. Parlare della figura di Schuster, infatti, è realtà che coinvolge, anche spiritualmente e emotivamente, molte delle sorelle di questo monastero, anche quelle che non l'hanno mai incontrato personalmente - eccezion fatta soltanto per le attuali sorelle di noviziato -, a motivo dell'evento della ricognizione della sua salma, che per ben due volte è stata effettuata nella foresteria del monastero.

**Bombardamento della chiesa monastica nell'agosto 1943**

Ci sarebbero vari percorsi possibili per ripercorrere l'intenso rapporto tra il monaco- Cardinale e la nostra comunità. Un'immagine sintetica, che vale la pena di essere subito rievocata, è ciò che avvenne la sera del 13 Agosto 1943. Infatti, le celebrazioni che noi stiamo vivendo<sup>1</sup> sono legate alla seconda dedizione della nostra Chiesa che avvenne nel 1953: fatto strano una chiesa dedicata per ben due volte! Ma la seconda dedicazione si rese necessaria perché, dieci anni prima, la chiesa monastica fu distrutta dai bombardamenti del mese di Agosto. Ora, il cardinale Schuster fu qui presente meno ventiquattr'ore dopo i momenti tragici che videro la chiesa e il resto del monastero colpiti dagli spezzoni incendiari. Questo atto è da ricordare assieme a quello, più facilmente menzionato, dell'atto della sua seconda dedicazione della nostra chiesa (ricordato perché è probabilmente un caso unico che la stessa chiesa sia stata dedicata dallo stesso ministro due volte: egli infatti volle e celebrò anche la prima dedicazione, nel 1929).

Il crollo della chiesa non fu immediato: nella notte tra il 12 e il 13 Agosto '43 caddero i primi spezzoni incendiari sul corpo del monastero e se ne incendiò un'ala; le monache che erano presenti (non tutta la comunità perché una parte di essa era sfollata in varie località della Brianza), aiutate dai frati cappuccini di Viale Piave, passarono tutta la notte a lavorare per spegnere l'incendio. Gli Annali, cioè le cronache del monastero - scritte evidentemente a posteriori, ma da una testimone<sup>2</sup> - raccontano quelle ore di fuoco, nel senso letterale del termine: tra l'altro non funzionava più l'impianto idraulico e quindi si trattava di spegnere l'incendio ai piani superiori facendo salire, tramite una catena di braccia, secchi di acqua dal sotterraneo all'ultimo piano. E la descrizione, ad un certo punto dice, così:

“Erano ormai le 7.00 (quindi del 13.08.43), era l'ora della S.Messa, l'ultima Messa celebrata nella nostra Chiesa, povera nostra Chiesa, oggetto delle nostre cure assidue e affettuose, la Chiesa che aveva raccolto la consacrazione di tante di noi, che aveva vegliato la salma venerata di tante nostre carissime Madri nell'ultima loro adorazione, che tuttora elevava le sue ardite arcate verso il cielo, simbolo significativo della nostra vita di preghiera e di supplica, già portava i segni precursori di quella distruzione che l'avrebbe annientata. Diverse parecchie intelaiature di finestre e gettate sul pavimento, questo con parecchi spezzoni confitti qua, e là

---

<sup>1</sup> Il 1° novembre conferenza del p. Abate. di Cesena (FC) Dom Luigi Crippa e il 12 novembre la solenne concelebrazione eucaristica

<sup>2</sup> Le cito leggendole in G. LUNARDI, *Raccontiamo le tue meraviglie*, Milano 1992, 127-130 passim.

nel marmo; qualche stallo bruciacchiato; e in questo doloroso scenario, il Padre Guardiano celebrava per l'ultima volta il santo Sacrificio nella nostra bella chiesa. Forse come mai, in quella mattina del 13 Agosto, i nostri cuori avevano bisogno di nutrirsi della Vittima Divina. Ma ecco, verso le 8.00 cade ogni illusione, l'incendio continua l'opera di distruzione; verso le 9.00 nel grande corridoio del dormitorio cominciano a cadere i primi travi infiammati: il fuoco non perdona. La Reverendissima Nostra Madre nei cui occhi si legge la desolazione, ma anche la fiducia nel Signore, ottiene l'intervento di una squadra dell'Unione Nazionale Protezione Anti-aerea e di un gruppo di soldati..." etc. (segue la descrizione dei lavori di sgombero che proseguono tutto il giorno).

Si capisce che bisogna evacuare:

"Il primo scaglione di Madri e di Sorelle parte nel pomeriggio per Trecella (= uno dei luoghi dove c'era una residenza occupata da parte della Comunità, fuori Milano), come ai tempi di santa Teresa, su un carrettino, sedute su panche ci sono le Madri anziane con la Vice Priora; è tra loro la povera Sr.Santa Carità sfinita di forze. Prima della loro partenza si va in Chiesa per il vespro, recitato per l'ultima volta sotto le volte tanto amate: ma Gesù non è presente sacramentalmente, la Chiesa appare vuota. Intanto giunge la notizia che il Signor Giuseppe Silva, nipote della nostra cara Sr.Tarcisia, verrà a prenderci con una corriera per condurci a Monticello<sup>3</sup>".

"Prima della loro partenza si va in chiesa per il vespro; ma ecco, arriva il Cardinale Arcivescovo, paterno e buono, desolato eppure fiducioso nel Signore: 'Andate via, prima di notte, mettevvi in salvo a qualunque costo!'. Ha gli occhi bruciati dal fosforo, è affranto. '...E Milano?!' domandiamo ansiose: 'Mezza distrutta; sia fatta la volontà di Dio!'. Ci benedice, ci fa coraggio, ci consiglia di chiedere ai buoni padri cappuccini di tenere in custodia la casa. Sono le 19.00 e bisogna partire".

La chiesa è ancora in piedi quando le monache iniziano il trasferimento, secondo l'obbedienza ricevuta; ma i bombardamenti continuano su Milano, e nei giorni successivi succede che una bomba d'aria liquida cade su un'altra ala del caseggiato e, nello squasso, crolla la volta della chiesa; si sprofonda il pavimento del coro e delle due navate. La distruzione del complesso monastico è al colmo.

Le monache, dunque, in questo momento tragico, hanno il conforto della presenza paterna del Cardinale il quale, portandosi al monastero, conferma un suo stile di prossimità che esse conoscevano ormai da tempo me, a cui si erano praticamente assuefatte. Se si ripercorrono gli Annali della Comunità, si ritrova quanto mai veritiera quella definizione di Schuster che diede nel ritratto di lui, il Cardinale Giovanni Battista Montini quando, entrando in Milano il 6 Gennaio del 1955, parlando del suo predecessore, lo chiamò, tra l'altro<sup>4</sup>: «figura tutelare». Le monache di Via Bellotti hanno proprio sempre fatto l'esperienza di uno Schuster che si preoccupava di loro e le custodiva, le incoraggiava e operava in tutti i sensi perché potessero realizzare la loro vocazione,

---

<sup>3</sup> A Monticello il monastero aveva una casa, in cui il Cardinal Schuster aveva dato l'ordine di trasferire 21 monache, ancor prima che fosse dichiarato lo scoppio della guerra: infatti, la guerra scoppiò il 10.06.1940, ma il Cardinale venne alcuni giorni prima al monastero, il 25 Maggio, e diede ordine che la casa di Monticello fosse occupata secondo la sua capienza.

<sup>4</sup> Cfr. : «Rievochiamo la tutelare figura di lui, gracile e forte; assorto continuamente 'nei pensieri contemplativi', ma rapido e sicuro a decifrare l'essenziale di ogni scena esteriore; proteso sempre e frettoloso all'opera sua, ma sempre dolce e indulgente, austero e libero; uomo di preghiera, di studio e d'azione, di non altro sollecito che della salvezza spirituale del suo popolo. Lo richiamiamo tra noi, perché nel suo ricordo e nel suo nome vogliamo che oggi la Chiesa milanese prenda coscienza di quanti tesori religiosi, di quanto patrimonio spirituale, di quanta responsabilità morale essa è l'erede, di quante forze essa dispone." (dal discorso di ingresso a Milano dell'Arcivesc. Giov Battista Montini, il 6 gennaio 1955).

studiando con loro e risolvendo i problemi di ogni genere che, come ogni altra comunità, come ogni altra persona su questa terra, potevano incontrare sul loro cammino.

### **L'Abate Schuster, amico della comunità monastica prima del 1929**

Questo interessamento di Schuster per la comunità di Via Bellotti - e questo forse è il dato di cui più spesso si perde memoria - non iniziò soltanto tre giorni dopo l'ingresso in diocesi, ma negli anni precedenti.

Egli entrò in Milano il 7 Settembre 1929 e il 10 Settembre 1929 era già in Via Bellotti. Come mai? Perché ve lo condusse Monsignor Melchiorre Cavezzali, il quale, oltre che Superiore ecclesiastico del Monastero e cappellano, in quel momento ricopriva la carica di Pro-vicario della città. Fu spontaneo per Cavezzali parlare all'Arcivescovo delle monache di Via Bellotti, consorelle dell'Arcivescovo stesso, anche perché c'era stata corrispondenza epistolare tra Schuster e Cavezzali, negli anni precedenti. Il primo documento che lo attesta è del 1916, una breve lettera di Schuster (breve, secondo lo stile ben noto dello Schuster) a Cavezzali.

Schuster dall'abbazia di San Paolo (Roma) seguiva le vicende della comunità di Milano con estremo interesse, perché vi aveva riconosciuto una missione particolare. In questo suo biglietto del 1916, Schuster ricorda a Cavezzali che sempre i cassinesi hanno guardato con stima alla comunità milanese, anche perché fu, lui dice, il mio terzo predecessore, l'Abate Zelli, che operò perché la comunità di Via Bellotti diventasse quella che doveva essere, sostenuta dalle Madri di Arras; ma non solo, perché la comunità di Milano ha avuto, negli anni '20, la missione di intervenire a ridare vigore ad altri monasteri italiani. Schuster non solo apprezzò a parole l'iniezione di vitalità che il monastero di Milano stava operando nei confronti di due monasteri dell'Italia centrale - il Monastero di Montefiascone e poi il Monastero di Tarquinia -, ma la seguì e si adoperò fattivamente perché questo intervento davvero potesse apportare i frutti sperati. Abbiamo la documentazione sull'intervento che fece Schuster per sostenere la domanda rivolta dal Monastero di Montefiascone nel 1920 a quello di Milano, perché da Milano fossero date persone e aiuti per la vita di quel monastero. L'aggregazione si compì nel 1921. Schuster poi operò nel caso dell'aggregazione di Tarquinia, che fu vicenda più complessa.

Perché Schuster si interessò di questa 'espansione', in certo qual modo, del monastero di Milano nell'aggregare altri monasteri? Perché Schuster credeva fermamente nell'ideale monastico e riteneva che fosse davvero un servizio, alla Chiesa e un servizio all'uomo, operare in maniera che là dove ci fossero monasteri, in essi si potesse vivere una vita autenticamente monastica.

C'è una pagina di Santa Gertrude che Schuster citò più volte (esplicitamente almeno due volte nei documenti che intercorrono tra lui e la nostra comunità) - è tolta dall' *Araldo del divino amore* (o *Rivelazioni*) di Santa Gertrude - a questo scopo. La Santa racconta una visione parlando di sé in terza persona e dice così:

“Nella nostra gloriosa festa del nostro Santo Benedetto, mentre era intenta a Dio per onore e riverenza di un così grande Padre, essa [cioè Gertrude] vide San Benedetto in piedi davanti alla Trinità (...) da ogni giuntura delle membra sembravano sbocciare in modo mirabile delle bellissime rose di straordinaria freschezza e dal delizioso profumo. Ciascuno delle sue membra appariva come un rosaio magnifico, perché dal centro di ciascuna rosa usciva un'altra rosa, e da questa un'altra e un'altra ancora, e l'ultima sembrava sempre più bella della precedente, tanto per freschezza, quanto per colore e profumo”. Gertrude spiega anche la visione:

“le rose fiorite, sulle membra di Benedetto, indicano i diversi esercizi coi quali Benedetto aveva domato la sua carne; esse raffiguravano insieme le opere dei suoi discepoli che, stimolati dal suo esempio e dai suoi insegnamenti, hanno rinunciato al secolo per seguirlo nella via regale dell'osservanza e sono giunti alla patria celeste”<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Cfr. GERTRUDE D'HELFFA, *Oeuvres Spirituelles*, Tome IV *le Héraut (Livre IV)*, «Sources chrétiennes», du Cerf, Paris 1978, cap. XI, n. 1. Stralciamo dalla tr. it. (= S. GERTRUDE, *Le rivelazioni*, t. II, Cantagalli, Siena 1983, pp. 59-60



Probabilmente quando Schuster, scrivendo nel 1925 alla priora di Milano, Madre Maria Anna Weldon (la priora di origine irlandese che è l'anima di questa espansione del monastero di Milano), afferma: "Il mio venerando Abate Zelli ebbe mano alla fondazione della loro Casa; allora l'opera era assai ristretta. Oggi, il Signore, l'ha fatta diventare un albero che spande i suoi rami anche all'intorno" (e poi aggiunge in latino un augurio: "fiorisca e aumenti"), aveva in cuore questa visione di Santa Gertrude, perché a Schuster stava a cuore la crescita dell'ordine monastico, nella linea però, indicata da Santa Gertrude. Egli era uno di quelli che voleva e sosteneva, con tutti i suoi mezzi, il rifiorire dell'ordine monastico, avendo concepito in sé chiarezza sulla via da seguire. Quale via? Attraverso la ripresa di quei «diversi esercizi» che avevano edificato la santità dei Santi benedettini di cui la storia parla. Schuster, infatti, fa parte di quel movimento di riforma che c'è all'inizio del XIX° secolo e che è un ritorno, diremmo noi oggi, alle sane tradizioni ascetiche del movimento benedettino. Vuole un aumento, un incremento dell'ordine monastico che vada a rivitalizzarsi alle sorgenti della sua tradizione – di asceti e di preghiera e di incontro con Dio, perché - ci lascia intendere - il monachesimo deve produrre dei discepoli di Cristo che, con il loro insegnamento, siano per tutti gli altri l'incarnazione concreta di una via che conduce al Cielo. Questa ansia di autenticità per la vita monastica viene sintetizzata in un'espressione che ricorre abbastanza spesso nella sua corrispondenza: è il segreto di tutto ciò che egli chiede e fa, di tutte le iniziative che, per esempio, intraprende per ottenere e risolvere i problemi dell'aggregazione tra Tarquinia e Milano. Egli affronta anche questioni spinose perché si tratta di «essere o non essere»: non si trattava soltanto di aiutare a risolvere difficoltà pratiche con il trasferimento di monache da un monastero ad un altro, ma si trattava semmai di spostare persone perché la comunità – con l'inserzione di altri di soggetti - potesse incarnare meglio l'ideale monastico. «Trattasi di essere o non essere».

Questo allora significa che la preoccupazione di Schuster per l'osservanza non è mai intesa in maniera letteralistica: è una preoccupazione per l'osservanza che è sempre animata di un criterio di vitalità spirituale. La persona che è stata chiamata alla vita monastica in una certa comunità deve poter avere gli strumenti e i mezzi per realizzare quello per cui è stata chiamata. Questo è chiarissimo. Nell'epistolario a dom Piccinino (cfr. *Lettere dell'amicizia. D. Ildefonso Schuster rivelato nell'epistolario a D. Giuseppe Piccinino (1904-1918)*)<sup>6</sup>, per esempio, abbiamo una lettera in cui - proprio trattando di questo argomento dell'osservanza - Schuster chiede a Piccinino di non meditare più il commento alla Regola di de Rancé, perché lì c'è un esempio di osservanza che non è adatto per lui<sup>7</sup>. Mette in guardia l'amico dal fare di quell'esempio un modello a cui ispirarsi: lì c'è qualcosa di valido ma che – gli scrive - se tu lo applichi a te stesso, non ti giova: non serve a sviluppare in te la tua propria vocazione; ti illude di realizzare qualcosa, ma ti allontana da quello che invece devi fare per essere te stesso come il Signore ti ha chiamato<sup>8</sup>. Quindi è vero che Schuster fu «l'uomo della disciplina e del dovere»<sup>9</sup>; ma dietro a quest'ansia, c'è una luce profonda e c'è un'attenzione sempre vigile di discernimento, perché egli vuole arrivare al cuore della motivazione che sostiene la vita cristiana e la vita monastica.

Nei primi contatti che intercorsero tra l'abate Schuster e il cappellano di Via Bellotti, o la priora di Via Bellotti, con le monache tutte (l'aggregazione di un monastero è qualcosa che coinvolge e tocca sul vivo tutta la comunità), le monache di Via Bellotti si erano fatte l'idea di uno Schuster uomo di preghiera, di studio, ed uomo di azione. Infatti, per esempio, quando la Sacra Congregazione dei religiosi sembra impedire l'aggregazione di Tarquinia, egli cerca una strada

<sup>6</sup> A cura di D. UGO FRASNELLI OSB, Modena, Abbazia S. Pietro, 1965.

<sup>7</sup> Cf lettera a Piccinino 24.6.1909: G. ANELLI, *Ritratto*, 38.

<sup>8</sup> Cf lettera a Piccinino, 22. 1. 1907: «non si può intirizzire d'inerzia né precipitarsi a correre, ma camminare, svolgendo ciascuno i principi del "proprio essere": ma qui è il difficile!»: G. ANELLI, *Ritratto*, 38.

<sup>9</sup> T. LECCISOTTI, II, p. 351 in G. ANELLI, *Ritratto monastico di Ildefonso Schuster allo specchio della sue "Lettere dell'amicizia"*, Roma, Quaderni Benedictina, 1994, 44.

che non vada contro alle disposizioni disciplinari, ma che permetta lo stesso di realizzare l'ideale prefissatosi, che egli vedeva quale ideale di carità. Scriveva alla Priora di Tarquinia:

*Rev. ma M. Badessa,*

*Ciò che Ella ha appreso solo adesso, io lo sapevo da più settimane. La S. Congregazione dei religiosi ha dichiarato alle Benedettine di Milano, che non vuole alcuna congregazione di monasteri, ma che ognuno serbi la propria autonomia. Cade dunque il progetto da noi vagheggiato e Milano deve ritirarsi, dal momento che si esclude una sua autorità sui cenobi da lei riformati. Ho insistito tuttavia colla M. Priora [di Milano - NdR] perché conceda almeno loro temporaneamente due buone religiose, che prendano costa in mano la direzione della casa. Essa non l'ha escluso, ma è necessario d'insistere molto. Anch'io, se vogliono, non mancherò d'insistere. Intanto, preghiera, fede, buona volontà e pace di spirito.*

*Benedicendo tutte nel Signore, me Le confermo*

*infimo servo + Ildefonso Abb. e Ordinario*<sup>10</sup>

*S. Paolo 1 giugno 1923*

Ancora, in un'altra lettera precedente di un mese e mezzo, scriveva: "Occorre entrare nei disegni di Dio e secondarli con fiera generosità".

Schuster è l'uomo che chiede tanta preghiera, ma per comprendere e fare la volontà di Dio e poi, quando la volontà di Dio è intravista, per non tirarsi indietro nonostante le difficoltà, perché il progetto si compia.

Quando allora Monsignor Cavezzali, il 10 Settembre del 1929, porta il neo-Arcivescovo di Milano Schuster in Via Bellotti, le monache non incontrano soltanto un monaco e abate di fama, diventato loro Cardinale Arcivescovo, ma incontrano finalmente quell'uomo che, tramite le vicende delle aggregazioni, era già penetrato nel *modus vivendi* della loro comunità.

La prima cosa che chiede Schuster incontrandole, è una domanda sulla loro chiesa da poco terminata: chiede se la chiesa era stata dedicata. Riceve risposta negativa, e allora egli dice che il primo regalo che farà alla comunità sarà quello di venire per la sua dedicazione. Negli Annali abbiamo il racconto dettagliato di questa prima dedicazione della chiesa.

La dedicazione del 1929 si svolge il 10 e 11 Novembre (nel 1953 invece si svolgerà il 12 e 13 Novembre; le date sono vicine, ma non sono identiche nelle due occasioni). Perché viene scelta la data del 10 e 11 Novembre? In quei giorni si concludeva la celebrazione del XIV° centenario di Montecassino, quindi da parte del Monastero, erano state già organizzate delle feste in onore di San Benedetto; d'altra parte, probabilmente, guardando il calendario dell'Arcivescovo, quei giorni risultavano. Perché l'evento occupa di due giorni? Perché la celebrazione era lunghissima e da tempo il Cardinale aveva ottenuto il permesso di suddividere la celebrazione in due momenti. Quindi egli inizia la celebrazione nella vigilia, nel tardo pomeriggio del 10 Novembre; poi essa viene interrotta e viene ripresa il mattino presto del 11 Novembre. Il Cardinale Arcivescovo, però, annuncia subito – all'atto di stabilire il programma - che dopo aver dedicato la chiesa, tornerà il giorno 13 Novembre a celebrare il Pontificale solenne. Perché volle tornare il 13 Novembre? C'era un motivo obiettivo: era l'ultimo giorno delle celebrazioni programmate; era la festa dei Santi monaci; e il 13 Novembre era anche l'anniversario dei voti monastici di Schuster. Questa ultima coincidenza non si può non rimarcare, perché se si vede come si comporterà poi Schuster, si nota che -all'inizio del suo episcopato - egli farà di tutto per essere presente in monastero in tutte le feste benedettine. Forse non siamo lontani dal vero se diciamo che Schuster aveva legato a questa comunità di Via Bellotti, che stimava il suo ideale monastico, il luogo ove ritrovarsi

---

<sup>10</sup> A. VALLI [a cura di], *L'Abate Schuster e il monastero di Tarquinia*, in «Ora et Labora» 1996, 151-153.

monaco per lo meno nel celebrare la liturgia monastica, lui che aveva avvertito come una violenza l'essere allontanato, per obbedienza, da Farfa, da Roma, da Montecassino, ed essere trasferito a Milano. Quindi la comunità di Via Bellotti diventa un po' il suo ambiente dove, secondo i suoi propositi originari - che poi dovrà modificare, perché il lavoro pastorale non gli permetterà di reggerne il ritmo - egli avrebbe celebrato la liturgia monastica nelle grandi feste proprie dell'anno liturgico.

### **La prima dedicazione della chiesa monastica<sup>11</sup>**

Gli Annali narrano che la sera del 10 Novembre sua Eminenza venne per trasportare le reliquie da inserire nell'altare maggiore e di fatto le trasporta dalla chiesa nell'oratorio predisposto. La Comunità usava già la sua chiesa come luogo di culto, ma il rito della dedicazione, secondo il rituale allora in uso, richiedeva che la chiesa fosse vuota: e allora si asporta il Santissimo Sacramento e si fa come se nell'edificio non ci fosse mai entrato nessuno celebrare. La consacrazione della chiesa è di per se stessa legata alla consacrazione all'altare, in cui sono poste delle reliquie. Secondo la *forma mentis* di Schuster storico e liturgista, il posto delle reliquie è davvero un posto particolare. Schuster assomiglia forse all'uomo medioevale che esaltava le reliquie dei Santi sopra ogni altra cosa? No. La spiegazione che egli stesso dà, anticipando in quella vigilia la spiegazione del rito che avrebbe compiuto la mattina dopo, contiene un'ampia esposizione sul valore delle reliquie: le reliquie sono importanti in quanto sono segno della presenza viva dei martiri, di coloro che hanno partecipato al sacrificio di Cristo. Per Schuster il centro della liturgia, sempre, anche nella celebrazione della dedicazione, è il sacrificio di Cristo. La dedicazione di una chiesa è azione solenne perché predispone l'edificio sacro ove il sacrificio di Cristo sarà celebrato. Però Schuster non riusciva a concepire il sacrificio di Cristo come un'entità avulsa dalla storia dei cristiani. Per Schuster il sacrificio di Cristo passa, senza soluzione di continuità, nella vita della Chiesa e si ripropone nella dedizione di sé che i martiri hanno testimoniato a Cristo. L'esaltazione che Schuster fa delle reliquie - dei martiri innanzitutto e poi dei confessori della fede ( i confessori della fede, in un'altra maniera, non fanno nient'altro che rivivere, la partecipazione al mistero di Cristo con l'imitazione del suo sacrificio) è l'esaltazione di coloro che, nella loro vita, furono esempi di santità vissuta e quindi diventano oggi, in virtù della loro glorificazione, legami vivi con il mistero di Cristo. Certo, questa insistenza di Schuster sulle reliquie ha una sottolineatura che non è più la nostra. Il Vaticano II menziona le reliquie con sobrietà - per esempio nel pronunciamento della «Sacrosantum Concilium» al n° 11 si specifica che la Chiesa tiene in onore le reliquie autentiche - . Di per sé questa preoccupazione dell'autenticità delle reliquie attirava l'attenzione dello Schuster studioso, ma egli nella sua predicazione non si faceva mai frenare da questioni sull'autenticità o meno delle reliquie; la presenza di una reliquia gli serviva comunque per ribadire quello che deve essere la santità cristiana: una riproduzione del sacrificio di Cristo nelle membra della Chiesa.

Questa stima per le reliquie<sup>12</sup> motiverà altre occasioni della paterna cura di Schuster per la comunità di Via Bellotti: quel giorno del 1929 egli stesso trasportò le reliquie nell'oratorio, poi - gli Annali dicono - altre volte “egli volle proprio fare il dono di certe reliquie di benedettini alla nostra comunità”. Ad es. nel 1932 mandò al monastero una reliquia del Cardinale Dusmet, benedettino, arcivescovo di Catania, di cui era allora in corso il processo di beatificazione, quando seppe che la priora era gravemente ammalata. Nell'Aprile 1939 si adoperò per la traslazione in monastero della salma, fino allora incorrotta di una benedettina, la Beata Caterina Brugora, che

---

<sup>11</sup> Per il testo del “Discorso di Sua Eminenza il nostro Card. Arcivescovo deponendo le Reliquie dei santi Martiri in Sala di Capitolo, trasformata in Oratorio. Nella vigilia, il 10 novembre 1929, a sera”, cfr. A. VALLI, *La chiesa monastica di V. Bellotti (MI) e la sua duplice dedicazione celebrata dal ven. card. A. Ildelfonso Schuster* in «Ora et Labora» 1994, n. 3, 119-125. Per la cronaca, invece, *ib.*, 108-109.

<sup>12</sup> Cfr. A. VALLI, *Schuster e le benedettine di Milano, via Bellotti*, in «Ora et labora» 1995, n. 4, 180.

era vissuta nel monastero di Santa Margherita in Milano nel sec. XVI (mori infatti il 19 Novembre 1529, giorno di Santa Metilde, e il suo corpo incorrotto era allora conservato, dopo vari trasferimenti, nella basilica di San Simpliciano). Il rito fu vissuto con molta partecipazione da parte della comunità, appunto perché Schuster trasmetteva nella sua predicazione la concezione della reliquia come simbolo e sacramentale dell'esistenza cristiana.

E la Provvidenza volle che la nostra comunità, non solo onorasse le reliquie di altri monaci o monache benedettine, cari a Schuster, ma anche il corpo stesso di Schuster, che ci fu affidato in custodia per ben due volte, sia in occasione sia della prima ricognizione canonica della salma, nel 1985, che nella seconda ricognizione canonica, dal Novembre 1995 fino alla beatificazione del Maggio 1996.

La scoperta del corpo intatto di Schuster all'atto della prima ricognizione – cfr. la cronaca nel volumetto che volle Monsignor Angelo Maio pubblicare per i tipi della NED (= Nuove Edizioni Duomo) proprio quell'anno - fu motivo di grande stupore: non pareva vero di poter rivedere ancora il volto di Schuster, con il suo sorriso e con l'espressione ieratica inconfondibile, dell'uomo di preghiera che vedeva il Mistero e che tante volte aveva fatto impressione sulle consorelle ( come su tutti i milanesi, del resto) che lo avevano avvicinato.

Il Cardinal Schuster, dunque, la sera del 10 novembre 1929 - iniziando la sua catechesi sul rito di dedicazione che doveva celebrare il giorno dopo - spiega che il centro di quella azione liturgica è il sacrificio di Cristo e offre spunti di rilettura della Regola di San Benedetto per esortare le consorelle a entrare in esso. Fa notare che il percorso di vita cristiana di cui la Regola traccia i parametri comprende - come dicevano i manuali di ascetica e mistica del tempo - la fase della purificazione e poi della unione. E soggiunge: "Fatcheremo insieme".

Lo spunto glielo aveva dato una frase di Agostino, da un sermone sulla dedicazione, in cui si legge che la dedicazione di una chiesa è un giorno di letizia, preceduta però dalla fatica della costruzione dell'edificio. "La lunga solennità di domani, (quindi la dedicazione della Chiesa) - Schuster commenta - è un simbolo della vita presente": quindi la vita cristiana – vuol dire - è letizia faticosamente guadagnata, ma nella serenità dell'aiuto vicendevole. Infatti egli chiosa: "Fatcheremo insieme". Questa sottolineatura in Agostino non c'è. Schuster insiste sul cammino ascetico, la meta è entrare nel sacrificio di Cristo, però aggiunge questa sottolineatura per richiamare il primato della carità fraterna.

Riprendendo una suggestione derivata dalla conferenza dell'Abate Crippa di settimana scorsa, possiamo dire che Schuster - arrivando a Milano nel 1929 - è già al vertice del suo cammino spirituale, perché ha già capito bene che il centro della vita cristiana e l'apice del percorso spirituale è la carità. Quindi alle monache, esortandole in prospettiva dinamica, ribadisce che la loro strada di santità è il cammino spirituale (asceti e mistica) indicato dalla Regola, che pone la meta del possesso di Dio nel regno futuro (cfr. RB Prol 21), ma ha cura di additarne la fecondità già su questa terra, ribadendo – pur in maniera molto discreta - il fatto che la fatica del cammino si deve fare 'insieme'. Come dirà Montini in quel discorso nel suo ingresso in Milano il 6 gennaio 1955: «Schuster era proteso sempre e frettoloso all'opera sua [=la santità]», ma era anche sempre «indulgente e dolce, austero e libero».

Il gusto di vivere che aveva Schuster - perché era davvero libero e poteva gustare la vita - si vide il giorno 13: infatti, dopo il solenne pontificale di quel giorno, le monache organizzarono un grande pranzo - il servizio a tavola fu del Gallia, riportano gli Annali - per autorità, benefattori, conoscenti, e Schuster si fermò a pranzo. La presenza di Schuster fu notata perché non rispettava quel *cliché* di austerità che si era già legato all'aureola con cui questo personaggio era arrivato a Milano; ma Schuster giustificò sé stesso in questa scelta, con fine ironia, dicendo che anche San Carlo era andato a pranzo dai benedettini! Per la sua grande maturità spirituale, «non perdeva tempo», ma sapeva anche essere «dolce e indulgente, austero e libero». Voleva celebrare forse il

30° della sua professione monastica? Era il 13 Novembre del 1929, lui aveva professato il 13 Novembre del 1899 e quel giorno si concesse di fare festa nel convento benedettino.

### **Il Card. Schuster in via Bellotti dopo il 1929**

Le monache si abituarono ad averlo tra loro negli anni seguenti: tre volte venne in Via Bellotti nel 1930; poi una volta sia nel 1931 che nel 1932; nessuna visita invece nel 1933; torna nel 1934. Ma non solo veniva per la celebrazione eucaristica.

Abbiamo detto all'inizio che per Schuster il problema serio della vita era 'essere', non solo apparire. Egli sapeva bene che il rischio della abitudine alla celebrazione liturgica può essere quello di fare di essa soltanto una facciata (lo dice in qualche sua lettera); e allora egli vuole capire davvero come vive la comunità monastica. Interviene con uno stile autorevole che – certamente – non è quello del Vaticano II, ma che va letto alla luce di ansia di essere presente per capire, tutti insieme, dove sta la volontà di Dio. Ad es. decide e conduce la visita canonica del 14 Ottobre del 1935<sup>13</sup>. Alla presenza del convisitatore, che è Monsignor Cavezzali, “ascolta ad una ad una le religiose di coro, poi, accompagnato dalla Reverendissima Madre e da alcune consigliere, visitò minuziosamente la Chiesa, la casa dai solai ai sotterranei, mostrandosi soddisfatto”. Proprio allora comunque “introdusse dei cambiamenti rilevanti nell'organizzazione della vita quotidiana”.

Montini dirà che Schuster era capace, «pur sempre assorto nei suoi pensieri contemplativi, di discernere l'essenziale di ogni scena esteriore»: non gli sfuggiva niente, voleva capire, come anche materialmente, le monache erano alloggiate e svolgevano la loro attività lavorativa. Gli Annali registrano certi spostamenti di orario nella recita di Mattutino, oppure nella ricreazione: il Cardinale capisce che, siccome il monastero aveva la scuola e l'educando, potevano nascere dei problemi di resistenza fisica, psicologica e spirituale. Si prova e riprova per trovare un orario confacente; e Schuster interviene in questi giochi di orario.

Schuster non era molto entusiasta del fatto che un monastero si dedicasse all'attività educativa, però - come dicevamo - egli non guardava mai le cose per sé stesse, ma le esaminava valutandole alla luce del criterio che sorregge le attività lavorative dei monasteri. Una volta verificato che l'attività educativa monastica delle monache di Via Bellotti permetteva loro di essere comunque le monache che dovevano essere, egli si ritirò in bell'ordine e non avanzò opposizione sulla tradizione educativa che era legata al monastero dalla sua fondazione.

Esprese però ugualmente dei suggerimenti su quello che, secondo lui, era più immediatamente confacente all'attività di un monastero. Da studioso di archeologia liturgica quale era, suggerì di dedicarsi all'arte liturgica, per dare lavoro alle monache-ospiti. Infatti, a motivo della guerra di Spagna del 1936, la nostra comunità monastica ospitò due comunità spagnole profughe, una di benedettine bianche, ovvero di cistercensi, e una di benedettine nere, cioè di benedettine 'semplici' (non dell' 'adorazione perpetua'). I lavori di confezione dei paramenti e di arte sacra in genere fu sostenuto *in primis* dalle sorelle spagnole; Schuster volle che quel lavoro fosse valorizzato e furono perciò organizzate due mostre di arte liturgica: una nel Settembre del 1938 e un'altra nel Gennaio del 1940.

La foresteria del monastero di v. Bellotti fu anche l'abitazione scelta dal Card. Schuster per il p. Gregorio M. Sunol, dal 1931, quando lo ricevette a Milano per «correggere i molti difetti della esecuzione del canto ambrosiano nella sua Diocesi». «Il nostro Eminentissimo Cardinale - spiegano i nostri Annali - aveva chiesto a Solesmes un Padre benedettino che sapesse disimpegnarsi in questo ramo di insegnamento. D'accordo col Rev.mo P.Ab. di Montserrat, fu mandato un Monaco di quella celebre abbazia spagnola, che per lungo tempo si era trattenuto a Solesmes, il Rev.mo Padre Gregorio M. Sunol, profondo studioso di canto gregoriano, allievo entusiasta del celebre Dom Mocquereau. Per tre anni almeno egli dovrà tenere una cattedra alla Scuola Superiore di canto Ambrosiano, fondata da Sua Eminenza, e dovrà insegnare anche alle religiose della Diocesi e alle dirigenti dell'Azione Cattolica». «Arrivò ai primi di ottobre e divenne

<sup>13</sup> Cfr. A. VALLI, *Schuster e le benedettine di Milano, via Bellotti*, «Ora et labora» 1995, n. 4, 181-182

subito una persona di famiglia. Quando ha tempo, ci dà lezione di canto in Salone, è nostro confessore straordinario e ogni tanto ci fa delle conferenze improntate allo spirito benedettino. E ancora lui che tiene le conferenze alle Oblate secolari» (ib.) Fu lui il tramite provvidenziale del contatto col monastero di Milano per le due Comunità di monache esuli dalla Spagna. Nel '38, oltre della perizia di p. Sunol, le monache beneficiarono di quella di padre Altisent, cappellano del monastero, incaricato quell'anno di tenere - nei locali del monastero - lezioni di canto a un centinaio di religiose della Diocesi: «per concessione di Sua Eminenza molte di noi – annota la cronista - poterono assistere» (ib.)»<sup>14</sup>.

Quindi una preoccupazione per le condizioni fisiche di vita delle monache, per la loro osservanza, per il loro orario, per la loro sussistenza, per la loro vita spirituale e poi, certo, anche la preoccupazione per il governo del monastero. Se era intervenuto per le visite canoniche, cercherà di presentarsi all'atto delle elezioni priorali. Ci è stata conservata la traccia del discorso che fece il 17. 8. 1932, a seguito dello scrutinio elettivo necessario per le dimissioni della Madre M. Agnès di Sainte- Marie [Boutleux]. Spiegano gli Annali:

«Era la prima volta che presiedeva un atto del genere, in una circostanza particolarissima e toccante:

“La nostra amatissima Madre volle scendere [in coro] ad ogni costo, con la forte febbre che la dilaniava. Con voce forte rassegnò le dimissioni. S. Em. in una bella allocuzione ci ricordò la missione della Priora in un Monastero Benedettino, che è la 'Dominici schola servitii' (RB Prol 45), ma che è in pari tempo una famiglia.

«La Priora deve essere Maestra e Madre. Il N. Beato Padre sa che l'avvenire del Monastero è nelle mani di chi lo regge. A Cluny, Monastero di fama mondiale, vi furono successivamente quattro Abati, veri colossi di santità: Oddone, Maiolo, Odilone, Ugo e in tutta la Chiesa risplendette la gloria di Cluny! Venne eletto poi Porzio ... e bastò a rovinare tutto; depresso dal Papa e sostituito da s. Pietro il Venerabile, neppure questo santo poté rimediare a tanto male... Quando un Monastero prende una cattiva piega è molto difficile farlo ritornare al primitivo fervore.

Carissime figliole, il vostro Monastero si trova in buone condizioni ed è con vivo dolore che mi sono lasciato convincere dalla vostra attuale Priora che la sua salute non le permette più di prendere il peso della responsabilità di superiora. L'affetto aveva escogitato qualche misura per diminuire il peso, ma non rimediava, e allora conviene piegare il capo alla Divina Volontà. Col medesimo zelo col quale la vostra veneranda benemerita Madre ha rinunciato con umiltà al grave ufficio di priora, procedete all'elezione di un'altra Madre, non operando che nel senso soprannaturale».

Al primo scrutinio fu eletta la Madre M. Paola [dello Spirito Santo Negroni].

Sua Eminenza ci disse ancora delle parole affettuose e paterne; si rallegrò per la celerità dell'elezione 'alla quasi unanimità'. Raccomandò la ex-Priora alle 'tenere cure' della neo-eletta. A lei, che aveva chiesto di lasciare il primo posto a M. Ste Marie, il Cardinale non poté consentire. Promise però che [a M. Ste Marie] avrebbe concesso il secondo posto» (ib.)»<sup>15</sup>.

### **Il Card. Schuster in via Bellotti nel periodo della seconda guerra mondiale e dopoguerra**

Schuster, sempre così vicino alla comunità, è colui che la sera del 13 Agosto 1943, quando Milano è in fiamme viene e ordina - già lo ricordavo all'inizio - di evacuare il monastero; e in seguito rimane vicino alla comunità nelle varie località in cui le monache sono disperse. Accompagnato dal segretario Don Ecclesio Terraneo andò in visita dalle monache alloggiate a Trecella, nella

<sup>14</sup> Cfr. A. VALLI, *Schuster e le benedettine di Milano*, 184-186.

<sup>15</sup> Cfr. A. VALLI, *Schuster e le benedettine di Milano*, 182-183.

Villa Pallavicini, il 5 Ottobre 1943: egli era a Melzo per la visita pastorale e allora non perde l'occasione di passare da loro, a poca distanza. Narra la cronaca degli Annali:

“Dopo breve preghiera, rivolge alle religiose parole piene di conforto e di incoraggiamento di aderire alla volontà divina, eccitando in pari tempo, alla riparazione, a una fedele disciplina monastica, al compimento dei doveri monastici, in quando non danneggiano la nostra vocazione benedettina. Imparte poi la sua benedizione con indulgenza plenaria; indi, si sofferma in comunità, interessandosi minutamente delle lezioni private che si impartono, come pure dei lavori che si eseguono per commissione”

Sempre una presenza vivificata da attenzione puntuale la sua.

Nel 1947, quando la comunità - ormai rientrata a Milano - vive un momento difficile, perché il 19 Febbraio, con «un gesto inaspettato alle figlie» - dicono le cronache -, ma non «all'Arcivescovo», la priora in carica, Madre Ildegarde Ferrari, rassegna le dimissioni, Sua Eminenza viene al monastero e dà le disposizioni:

“...e dopo aver parlato alla grata con le consigliere, raduna la comunità e dispone: A. per l'osservanza regolare, conferendo alla madre vice priora il potere di agire come priora, liberandola dall'insegnamento sino a che, nelle vacanze estive, si potrà procedere alle elezioni regolari;

B. provvede per il buon andamento della scuola, riconfermando nelle diverse mansioni le religiose incaricate;

C. si interessa per i lavori di ricostruzione della Chiesa, diparte dell'edificio scolastico, delle celle monastiche, il cui sviluppo gli reca preoccupazione.”

Al termine di questa presa di visione dettagliata della situazione, si congeda con le parole di San Paolo: “Se ci fossero altre difficoltà, verrò e provvederò” (cfr. 1 Cor 11, 34)<sup>16</sup>.

Questo stile di intervento così minuzioso era proprio della concezione dell'esercizio dell'autorità dell'epoca. Le monache però avevano colto anche quale fosse l'anima profonda e vivificante di questi suoi interventi, ispirati dall'anelito costante alla santità – come veniva in luce da quell'insegnamento che egli, con abbondanza, offriva loro in occasione delle celebrazioni che compiva in monastero.

Gli Annali non riportano i contenuti delle celebrazioni anteguerra; abbiamo delle note, invece, relative al suo passaggio nel periodo post-bellico. Per esempio, arriva per la celebrazione di Santa Scolastica nel 1946 e tenne – si commentò poi – «un'austera esortazione»:

“Una volta bastava un apostolo a convertire una regione: San Bonifacio da solo, convertì la Germania; ora le prediche non convertono nessuno, manca la vita soprannaturale, la vita di preghiera e la penitenza”<sup>17</sup>.

Troviamo poi, nella sua predicazione, tutta una serie di inviti a vivere: l'umiltà, l'ubbidienza, il silenzio (che definisce ‘musica dei cenobi’), il culto della Regola, in un contesto di delicata e carità fraterna e in cui il lavoro manuale sia unito alla preghiera. Lo spiega e lo ripete nelle omelie per le feste di Santa Scolastica (10.2.1946) o di San Benedetto (11. 7. 1950), o di altre occasioni sempre monasticamente significative: è presente, per esempio, il 5 Ottobre del 1950, festa di San Placido, discepolo martire di San Benedetto. Quella volta commenta il Vangelo del giorno: ‘Se chicco di grano non muore, rimane solo...’ (cfr. Gv 12, 24 ss)<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Cfr. A. VALLI, *Schuster e le benedettine di Milano*, 184

<sup>17</sup> Cfr. A. VALLI, *Schuster e le benedettine di Milano*, 179

<sup>18</sup> Cfr. A. VALLI, *Schuster e le benedettine di Milano*, 178

Un'omelia integrale di Schuster venuto in monastero nel dopo guerra, ci è stata conservata; forse, vale la pena di rileggerla per capire la sua mentalità monastica; era il 7 Ottobre del 1949 e venne perché in quella S. Messa si compivano due professioni perpetue e due vestizioni:

*“Queste nuove postulanti che vengono a fare in monastero? A cercare Dio. Sì, proprio a cercare Dio; questa è la vera sapienza. Ogni altra cosa del mondo impoverisce l'anima, Dio solo la arricchisce: con il mio Dio, io posseggo tutto. Il Santo Padre Benedetto vuole che ci si assicuri che il novizio venga a cercare sinceramente e veramente Dio, appunto perché solo così potrà assicurarsi la felicità. E per assicurarci di ciò, consiglia al maestro dei novizi di provare se la nuova recluta è sollecita all'Opus Dei, all'obbedienza, agli obprobria. Prima di tutto all'Opus Dei perché il mezzo principale col quale si giunge a Dio è la preghiera, solo Dio può operare in noi il volere, il fare, per la sicura ricerca di Lui. Dio solo, dice il Santo Padre nella Santa Regola, può mandare a compimento tutto il bene che noi cominciamo a fare, e Lui bisogna supplicare con fervida orazione perché ci aiuti e ci sostenga fino alla fine nel grande lavoro della nostra santificazione. Dopo la preghiera, l'obbedienza e gli obprobria: la casa di Dio, il monastero, è una scuola del servizio divino in cui si apprende il modo migliore per servire il Signore; le condizioni indispensabili in tutte le scuole e specialmente in questa, sono l'obbedienza e l'umiltà: chi va a scuola ci va perché sa di non sapere ed è disposto a sottoporsi docilmente alla disciplina di un maestro. Così nel monastero si parla di obbedienza e di obprobria: non ci devono scoraggiare questi termini un po' forti; questa strada apparentemente dura, è inondata di luce, per hanc lucis via la chiama il santo Padre e questa via così splendida si corre nel gaudio dello Spirito Santo. Con la gioia che lo Spirito Santo comunica all'anima generosa, che non teme l'asprezza del cammino, la gioia di chi vede nella croce l'unzione di essa, cioè la consolazione che essa dà a chi l'ama”<sup>19</sup>.*

Ritroviamo, in questo testo del 1949, la presentazione dello stesso fulgido cammino ascetico che aveva presentato anche nella dedicazione della chiesa nel '29, cammino rischiarato dalla certezza che è inondato di luce, un cammino in cui si sperimenta la consolazione.

### **La spiritualità dell' “ultimo Schuster” nella seconda dedicazione della chiesa monastica di via Bellotti (12-13 novembre 1953)**

Gli insegnamenti dell' “ultimo Schuster”, sul finire della sua vita (egli muore sulla breccia il 30 Agosto del 1954) – concretamente penso a quanto disse in occasione della seconda dedicazione della nostra chiesa monastica di via Bellotti (12-13 novembre 1953) -, potrebbero invece dare a vedere una certa svolta nel suo percorso spirituale. Il rilievo è stato fatto a proposito dell'epistolario che intercorse tra Schuster e Don Calabria. Nel dopo-guerra Schuster si consuma, nel vero senso della parola, e attraversa - sembrerebbe documentato dall'epistolario con Don Calabria - una fase di “notte oscura”. La fede che via della croce è attraversata dalla luce e dalla consolazione rimane salda in lui, certo, perché rimane viva in lui la fede nella misericordia di Dio, che supera qualsiasi altra percezione di sé stessi di fronte a Dio. Ma nel suo dire compaiono degli accenti impressionanti: ad es. il concetto della «consumazione» di sé. Rimane identico, lungo lo scorrere dei decenni, il suo discorso sulla vita cristiana quale vita innestata nel sacrificio di Cristo - quindi vita che raccomanda la consacrazione a Lui, come risposta all'amore che da Lui si riceve; una risposta di amore che si verifica e che diventa autentica nella misura in cui assume in sé le dimensioni del sacrificio. Ma verso al fine della sua vita egli vi introduce la sottolineatura della «consumazione». Cosa vuol dire? E' l'eco probabilmente del fatto che ormai questo sacrificio ha talmente pervaso tutte le fibre del suo essere, che gli non basta più la parola «consacrazione» per dire la dedizione di sé a Dio e agli uomini, ma cerca un nuovo termine per dire l'indicibile dell'unione a Cristo che si è già consumata nella dedizione vissuta a misura di Cristo.

---

<sup>19</sup> Cfr. A. VALLI, *Schuster e le benedettine di Milano*, 179-180



Tutto questo si può documentare nella predicazione che egli compie nel 1953 quando arriva per la seconda dedizione della nostra chiesa. Le monache lo aspettano, si può ben immaginare con quale ansia e con quale gioia, visto qual era la personalità dell'arcivescovo che esse conoscevano così bene.

Si fissa la data del 12 Novembre per i riti preparatori e poi, per la consacrazione vera e propria, il 13 Novembre. Si sa che l'Arcivescovo è sofferente e allora si abbreviano i tempi del rito. Per esempio, la consacrazione vera e propria della chiesa nella prima dedizione era durata dalle 6.00 alle 10.20 della mattina, invece nella seconda dedizione dura un paio d'ore soltanto. Propriamente non si abbreviano, ma vengono aboliti dei canti - le antifone sono recitate invece che cantate -, in maniera di alleggerire il rito. D'altra parte, egli non accetterebbe mai di sopprimere nessuna parte del rituale: ci rimangono ancora, per esempio, le istantanee del Vescovo che, con fatica, sale e risale ogni volta sulla scaletta che era predisposta sotto le 12 croci che sono infisse sulle pareti della Chiesa.

Anche se nessuno vorrebbe ammetterlo, ci si rende conto che quella potrebbe essere l'ultima volta che viene in visita al monastero il Cardinale Arcivescovo. Per tale motivo, e un po' anche per le scelte che egli opera all'ultimo momento, questa seconda dedizione rivestì una nota di intimità tutta particolare, cui egli dà voce nei due momenti in cui prende la parola.

Quando arriva alle 16.00 del 12 Novembre per la prima parte della cerimonia, si celebrano i salmi penitenziali nella chiesa «vuota», dicono gli Annali<sup>20</sup>: il Santissimo Sacramento era già stato tolto ed era stato deposto in sala di Capitolo. «Mentre Sua Eminenza benedice l'acqua gregoriana, la comunità va nel chiostro. L'Eminenza comincia a purificare la Chiesa dall'esterno». Segue il rito dell'apertura della Chiesa dall'interno - un rito in più fasi: una prima volta si bussava alla porta della chiesa, ma la porta non si apriva (perché si voleva significare che il nostro cuore è chiuso e non sempre siamo disposti ad accogliere il Signore) - . Dopo che finalmente la porta della chiesa viene aperta e la comunità rientra in chiesa al solenne canto di *Pax Aeterna* e *Zachae, festinas descende*, Sua Eminenza dà l'ordine che le monache si radunino in sala di comunità. Questo era un particolare non previsto: infatti avrebbe dovuto finire la prima parte della celebrazione liturgica, andarsene a casa e ritornare la mattina dopo. Invece no: chiede di parlare alle monache.

Siccome l'incontro non era stato previsto, le monache istintivamente si dirigono in sala di comunità ma egli decide di prendere l'urna delle reliquie e di portarla in Capitolo; la Madre priora a quel punto si chiede se deve stare con le monache che vanno in comunità, o con l'Arcivescovo che porta le reliquie in Capitolo. Conclude far sé di accompagnare l'Arcivescovo, ritrovandosi - dicono gli Annali -, molto a disagio quando l'Arcivescovo, ad onore della traslazione delle reliquie, intona l'antifona *Istorum est enim* (= un'antifona dei martiri, perché stava traslando le reliquie dei martiri): la Madre Priora deve cantare tutta sola, perché la comunità è radunata da un'altra parte, ad aspettare il discorso dell'Arcivescovo!

Tutto questo fa vedere lo stile di rapporto immediato che c'era tra la comunità e il Vescovo, che decide, pur nella sua stanchezza, di non andarsene senza aver prima parlato alle monache.

Finalmente, deposte le reliquie, Schuster va in sala di comunità e fa una predica, una predica che diventa per noi estremamente significativa.

*Discorso di Sua Eminenza il Card. Schuster per la consacrazione della chiesa. In Sala di Comunità. Nella vigilia della seconda dedizione, il 12 novembre 1953<sup>21</sup>.*

Abbiamo la gioia di consacrare la Chiesa di S. Benedetto proprio **nel giorno della festa di Tutti i santi dell'Ordine.**

<sup>20</sup> Tutta la cronaca in A. VALLI, *La chiesa monastica di V. Bellotti (MI) e la sua duplice dedizione*, 116-118.

<sup>21</sup> Lo riprendiamo da A. VALLI, *La chiesa monastica di V. Bellotti (MI) e la sua duplice dedizione*, 127-128. In grassetto abbiamo evidenziato noi i punti più salienti.

Una volta S. Geltrude fece un sogno molto significativo: vide una rosa meravigliosa che, schiudendosi, si moltiplicava, facendo sorgere intorno a lei innumerevoli altre rose. Era l'immagine della santità del Santo Patriarca, intorno al quale si sono moltiplicati i monasteri ed i figli. E infatti, attraverso i secoli, quanti Santi nel nostro Ordine!

Ma perché oggi sono così pochi i santi? Noi preghiamo, nell'orazione della festa del N.S. Padre: «Excita, Domine, in Ecclesia tua Spiritum cui S. Benedictus Abbas servivit»<sup>22</sup>

Sì, S. Benedetto si ritirò dal mondo per ascoltare lo Spirito Santo nell'anima sua: Egli lo ascoltava e lo «serviva». Oggi si leggono tanti libri, si conoscono tante scienze, ci si occupa di tante cose, anche nei monasteri ma quanti si preoccupano di ascoltare lo Spirito Santo? Eppure, Egli è il vero Maestro interiore! Ascoltarlo e obbedirgli; dunque, ascoltarlo per «servirlo», come il N.S. Padre.

Altro motivo per cui oggi c'è tanta carenza di santità vera è la nostra mancanza di spirito di fede. Quante volte si incontrano nei monasteri monaci che, passato il primitivo fervore, obbediscono per timore, per convenienza, per evitare il peggio, insomma per motivi umani. O anche solo per abitudine, cioè senza animare i loro atti con una fede viva!

Ma in questo giorno, oltre la festa dei nostri santi, noi celebriamo con gioia **anche la festa della consacrazione della chiesa: della nuova** consacrazione... A dirvi la verità, io non credevo di doverla fare ancora: si battezza e si cresima una sola volta! Speravo proprio che ciò fosse ormai riservato al mio successore: e invece...!

La Chiesa siamo noi. La consacrazione della chiesa materiale è immagine della **presa di possesso di Dio sull'anima** in cui viene ad abitare. Ebbene, guardate: prima di questa presa di possesso del Suo tempio da parte di Dio, quante rinnovate purificazioni sono state necessarie!

Triplice aspersione all'esterno e all'interno: simbolo delle purificazioni che l'anima compie in sé, e che Dio stesso compie nell'anima, servendosi di persone e di cose che lo rappresentano. E poi, per la purificazione dell'altare, quante volte abbiamo recitato l'«Asperges...» e il «Miserere»<sup>23</sup>.

Alla base della nostra vita interiore e di ogni santità, ci dev'essere infatti un profondo spirito di compunzione. Ciò che manca ai nostri giorni, in cui c'è tanta superficialità. Poi, dopo essere stata purificata, la chiesa è tutta una nuvola di incenso: l'altare viene continuamente incensato, simbolo della ininterrotta preghiera. La chiesa è la casa della preghiera, «domus orationis», e così dev'essere dell'anima cristiana, dell'anima consacrata. Nel momento in cui nella Chiesa non si prega più viene a mancare l'incenso...Allora l'Angelo dal cielo scaraventa sulla terra il suo turibolo spento.. e perciò avvengono tante catastrofi tra gli uomini! (cfr Apoc 15, 7 ss).

Ma l'incenso, per innalzarsi al cielo, ha bisogno di essere bruciato. L'abbiamo visto nella consacrazione dell'altare. Noi sappiamo che esso rappresenta Gesù Cristo. Perciò il Pontefice, dopo averlo prima unto e poi cosperso di olio, vi dispone **sopra le candele in forma di croci, che - consumandosi - fanno bruciare ed elevare al Cielo l'incenso: il sacrificio di sé, come nel Cristo, è il fine della consacrazione!**

Dunque, domattina, alle cinque, perché... «Mane surgens Jacob»<sup>24</sup>».

<sup>22</sup> Colletta per la festa di s. Benedetto. Lo Schuster l'aveva riportata e spiegata ne: *La vita monastica nel pensiero di s. Benedetto*, Viboldone 1949, pp. 1-4.

<sup>23</sup> L'ant. «Asperges me, \* Domine, hyssopo, et mundabor: lavabis me, et super nivem dealabor» (=Ps 50,9) era intonata all'inizio del rito di dedicazione e poi veniva ripetuta sette volte durante la consacrazione dell'altare, mentre il vescovo altrettante volte, girando intorno ad esso, lo purificava. con essa si cantava il Ps 50 (il «Miserere»). Cfr. Pontificale, pp. 133; 144-145.

<sup>24</sup> Ant. del Pontificale (p. 163): «Mane surgens Jacob \* erigebat lapidem in titulum, fundens oleum desuper, votum vovit Domino: vere locus iste sanctus est, et ego nesciebam».

Il tenore di tale discorso è chiaramente quello di chi non è tenuto a parlare perché la celebrazione lo richieda, ma perché ha il cuore pieno di qualcosa che vuole assolutamente comunicare. E che cosa dice? Innanzitutto dice la sua pena, il suo struggimento di quegli anni, a motivo della mancanza di santità.

Rileggendo oggi quel testo, colpisce come sia lo stesso messaggio di Giovanni Paolo II: l'invito della Lett. apost. *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001) è infatti ancora quello di scommettere tutto sulla santità (cfr. n° 30).

L' "ultimo Schuster" ha questa grossa pena nel cuore: manca la santità, perché – spiega – ne è maestro lo Spirito Santo, ma nessuno ascolta più lo Spirito Santo. Certo, egli cela questa sua confidenza invocando la festa del giorno seguente, la festa dei Santi Monaci benedettini: però intanto c'è, in quella predica improvvisata, un forte richiamo all' ascolto teologale, che deve diventare obbedienza allo Spirito. E specifica: lo Spirito Santo va servito.

Noi potremmo riconoscere - in questa valutazione sull'oggi della Chiesa, che è al tempo stesso una consegna alle consorelle - l'uomo di Dio che ha scoperto, vivendo, come la contemplazione cristiana diventi sempre più un consumarsi nella carità.

L'Abate Crippa ci diceva che la dedizione senza limiti era già intensa attitudine virtuosa sua fin dai tempi della vita monastica in San Paolo fuori le mura, a Roma, quando si donava, ai suoi novizi con una disponibilità a tutta prova, senza aver mai tempo per sé. Ora però è l' "ultimo Schuster" che ripete la lezione, mettendo in luce il legame tra il servire cristiano - quello in cui di fatto si era consumato – all' ascolto dello Spirito Santo. Ancora: egli insiste sulla necessità della fede viva, perché - afferma - solo nella fede viva si ascolta lo Spirito Santo e gli si obbedisce.

Enunciato questo tema – il segreto del suo vivere -, Schuster passa a spiegare il rito dell'indomani. Paragona la dedicazione dell'anima e la dedicazione della Chiesa: un tema classico. Ma ancora, ecco che qui esce con una espressione particolare: dice che la dedicazione della Chiesa è come la celebrazione della presa di possesso da parte di Dio, dell'anima. La Chiesa è dedicata quando diventa la casa di Dio, così come sull'anima Dio prende proprietà.

L'espressione «Dio prende proprietà sull'anima» allude sicuramente all'unione con Dio coltivata sulla base del dono di gusto della presenza attuale proprio di chi è chiamato alla vita monastica. Lo si trova documentato nell'epistolario del "primo Schuster", ad es. nel 1908. Allora Schuster, scrivendo al suo amico don Piccinino, gli raccomandava l'unione con Cristo:

“Amiamo Gesù, saremo riamati dal Padre, verranno a noi, ceneranno e dimoreranno in noi; questa è l'essenza della vita mistica, di unione e contemplazione, amare e vivere di Dio, entrare a parte delle sue familiarità, distaccarsi soavemente dai trambusti delle cose esteriori, per non più intendere, né più gustare che Dio”<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> In *Lettere dell'amicizia*, cit., nella settimana di Pentecoste del 1908, leggiamo:

«...Ora tutto l'orizzonte è mutato (N.d.R.: il 15 maggio era stato nominato maestro dei novizi), e mi rimane quale bussola in mezzo alla tempesta la sola conformità alla volontà di Dio. Sì, adoro i suoi santissimi voleri, e sono troppo felice, anche se non ho altro che questa conformità... Avrei tante cose da dirle... una cosa non voglio omettere: il profumo mistico della solennità che stiamo celebrando. Amiamo Gesù e saremo riamati dal Padre, e verranno a noi, ceneranno e dimoreranno in noi. È qua tutta l'essenza della vita mistica d'unione e contemplazione. Amare e vivere di Dio, entrare a parte delle sue familiarità, distaccarsi soavemente dai trambusti delle cose esteriori, per non più intendere né più gustare che Dio “in quem desiderant Angeli prospicere”» (p. 43).

E il 12 luglio dello stesso anno: «... ti desidererei l'ingresso in requiem meam!, quando il Signore attrae talmente a sé un'anima, che questa quasi non si avvede più di tutto quanto l'attornia, sembra insensibile, tutta rapita com'è nella serena contemplazione di Dio... E questo quello che altre volte già accennavo, allorché dicevo che i monaci, siccome gli Angeli “semper vident faciem Patris” discorrevo di quella manifestazione di Gesù all'anima dell'amante, giusta la promessa: “Et manifestabo ei Meipsum” » (pp. 46, 47).

Sono temi consueti della spiritualità dell'800 italiano, che il monaco Schuster fa propri.

La «presa di possesso» dell'anima da parte di Dio – di cui parla alle monache in quella vigilia - è quindi sicuramente una modulazione della esperienza della contemplazione, frutto della carità, con cui il credente partecipa dello scambio dell'amore trinitario; della contemplazione amante di Dio, contrassegnata da un estatico tirarsi da parte per godere del proprio Dio. Ma ora tanti decenni non sono passati invano, hanno lasciato traccia sul primitivo ideale e sull'originario vissuto.

Almeno già l'anno precedente alla nostra seconda dedizione – per quanto mi risulta - egli appellava a Dio che possiede l'anima. Precisamente usava la stessa espressione scrivendo a Don Calabria nel 1952. Ma è significativo che lo faccia non in un discorso sulla pura contemplazione, ma vi aggiunga una frase di san Benedetto, tolta dal capitolo della sua Regola relativo agli ospiti. Lì (cfr. RB 53,21), in riferimento al foresterario, San Benedetto scrive che gli ospiti devono essere affidati ad un monaco che deve essere permeato tutto dal timore di Dio, più precisamente che 'sia tutto posseduto dal timore di Dio' , in latino: *cuius animam timor Dei possideat* . Per fare bene il foresterario - cioè per occuparsi delle persone che vengono al monastero, e soddisfare i loro bisogni di mangiare, di dormire, ecc. e progetti, per quanto coerenti con la struttura monastica – occorre un uomo di tale statura spirituale. E nel 1952 aveva vergato, stringatamente, come suo solito:

«... Che il Signore La *possegga* interamente! La frase è di San Benedetto: '*Cuius animam timor Dei possideat*» (sottolineatura di Schuster).

Quale il senso dell'accostamento delle due espressioni? Ci sembrerebbe di poter dire che per lui, ormai, il massimo della «presa di possesso» di Dio su un'anima, accade quando il credente si ritrova con la capacità di gestire le cose di questa terra, così come San Benedetto ordina che faccia il foresterario; quando la contemplazione è un'esperienza che vive senza soluzione di continuità gli esercizi dell'amore di Dio e gli impegni dell'amore del prossimo. Orami per lui contemplazione è uno sguardo che attraversa tutte le realtà di questa terra vedendo in esse il passaggio o l'appello di Dio.

Non si può dire quale delle due concezioni di contemplazione sia più cristiana, sono cristiane tutte e due: è sempre un monaco sia colui che ha ricevuto il compito di foresterario sia colui che ha più tempo da dedicare a contemplazione dell'Eucarestia o alla *lectio* sulla Scrittura. Però almeno in Schuster sembra che si disegni questo passaggio: il suo desiderio ardente di Dio, il suo concentrare tutta la vita nella ricerca di Dio, inizialmente radicato in un concetto di contemplazione come un mettersi da parte rispetto alla vita ordinaria per fare spazio all'amore di Dio, si fonda invece, alla fine della vita, su un concetto di contemplazione che ha accolto in sé il mondo degli uomini e delle loro vicende. E di per sé il 'passaggio' , lo spostamento di accento ha una sua logica: alla fine della vita Schuster raccoglie e usa del frutto del suo essersi messo da parte. Oramai può contemplare sempre e ovunque perché la sua è la contemplazione del servo talmente impregnato della conoscenza di Dio, da non aver più bisogno di tirarsi fuori dal trambusto del mondo per accogliere Dio: Dio che lo possiede fa sì che egli sia in mezzo agli uomini alla maniera del servo da Lui mandato.

A riprova notiamo come Schuster, sempre in questa omelia improvvisata, dica che «bisogna servire lo Spirito Santo». Tutta la vita trascorre vivificata dall'ardore della immedesimazione in Cristo che realizzerà la nostra «consumazione» (nella omelia del giorno seguente specificherà il Cardinale: Lui, il Cristo «Eterno Pontefice» «consumerà in noi il suo sacrificio»).

Oramai per lui la vita cristiana è «consumazione» nel «servizio»: una «consumazione» e un «servizio» che non sono più frutto delle sole forze umane, ma che sono frutto dell'essere tutto l'uomo inabitato da Cristo, dal Cristo della *Kenosi*, il Cristo che «si svuota per l'uomo» (cfr. Fil 2, 5-11, in particolare vers. 7).

Un'altra conferma del fatto che l' "ultimo Schuster" ha dentro di sé questi sentimenti ci viene al secondo intervento omiletico di questa celebrazione, quello che terrà la mattina dopo, quando finiti i riti di dedicazione della chiesa, celebra la S. Messa. Non tiene l'omelia durante la S. Messa, perché era una Messa – come si diceva allora - «bassa», senza solennità alcuna. L'Arcivescovo era stanco. Ci sarebbe stata, sempre nella mattinata, ma più tardi, alle 10, quel giorno, la Messa solenne per le alunne - officiata dal superiore del Monastero, Mons. Pirelli. Ma Schuster non poteva concepire la dedicazione di una chiesa senza la celebrazione della Messa! Prima dell'inizio della celebrazione, in chiesa, il Cardinale non può stare zitto: quelle sono le «sue» monache, in certo modo sono la «sua» comunità.

*Omelia di Sua Eminenza il Cardinale, sul Vangelo per la consacrazione di una chiesa (Lc 19, 1-10).*

Il Signore aveva proprio bisogno di un piatto di minestra in casa di Zaccheo? Questi aveva una cattiva nomea: era dalla parte dell'impero romano, perciò nemico dei giudei, che defraudava, tanto che gli avevano dato il soprannome di «peccatore». E Gesù va proprio in casa sua. Che scandalo per i farisei!

Ma il Signore va proprio da chi sta male: Zaccheo aveva bisogno della salvezza.

Entrato Gesù, entra la Luce. «Signore, do metà del mio ai poveri e, se ho frodato qualcuno, gli rendo il quadruplo»<sup>1</sup>. Ora la confessione è fatta e pubblicamente. La contrizione, la si vede; la penitenza se l'è imposta da se stesso. E il Signore: «Oggi l'eterna salvezza è entrata in questa casa!». La Chiesa, che ha scelto proprio il Vangelo di Zaccheo per la consacrazione del tempio, applica a noi queste parole: «Hodie huic domui salus facta est»

Abbiamo certo fatto dei sacrifici per edificarla: «Quid ergo erit nobis?» E il Signore ci risponde: «Hodie... salus...».

Dove cercare la salvezza di cui abbiamo tanto bisogno? Nella preghiera e nel sacrificio!

Lo abbiamo visto nella cerimonia della consacrazione della chiesa la quale sta a significare la consacrazione dell'anima: quante purificazioni prima che il Pontefice osi celebrare sull'altare il Divin Sacrificio! Ugualmente, **l'Eterno pontefice, dopo averci pienamente purificato e consacrato, celebrando in noi il Divin Sacrificio, lo consumerà, dandoci l'indulgenza plenaria**<sup>26</sup>.

Di che cosa parla in questa omelia? Il Vangelo previsto per la dedicazione era il Vangelo di Zaccheo. Esso offre al cardinale uno spunto per avviare un'omelia simpatica, almeno nell'inizio. Sottolinea la grazia della dedicazione, la misericordia del giorno del rito eccezionale e la misericordia che rappresenta costantemente la presenza di una chiesa e di una comunità dedicata a Dio. Dopo queste battute, di un discorso che sembrerebbe semplice, quasi faceto, ecco che la predicazione cambia registro. Chiede un esame di coscienza, caso mai le monache non avessero preso sul serio il richiamo forte all'angelo sterminatore che aveva inserito nell'omelia tenuta, in sala di comunità, la sera precedente. Certo, il Signore è andato da Zaccheo e gli ha dato la salvezza: ma noi? Dove cerchiamo noi la salvezza di cui abbiamo bisogno? Occorre cercarla – esorta - nella preghiera e nel sacrificio.

Questo era un insegnamento da lui ripetuto tante volte ma è per lo meno inconsueto che in un momento di gioia egli termini su queste note, ribadendo che la lotta spirituale continua, con cadute e riprese, certo, ma senza nessun accenno alla limpidezza serena della comunione pacificante realizzata:

“ quante purificazioni prima che il pontefice osi celebrare sull'altare! Ugualmente l'Eterno Pontefice, (cioè Gesù Cristo), dopo averci pienamente purificato e consacrato, celebrando in noi il divin sacrificio, lo consumerà donandoci l'indulgenza plenaria”. E così chiude il suo intervento: il

<sup>26</sup>Cfr. A. VALLI, *La chiesa monastica di V. Bellotti (MI) e la sua duplice dedicazione*, 129.

massimo dono che può fare Dio a coloro che sono uniti al Figlio suo, talmente uniti che il Cristo può celebrare in loro il suo divin sacrificio, è quello di dare loro l'indulgenza plenaria.

L'indulgenza plenaria è un dono di misericordia grandissimo: ma parlare della salvezza dal versante dell'indulgenza plenaria, significa avere di fronte a sé tutto il peso della propria responsabilità umana e delle colpe che ci sono state. La Chiesa augura e chiede a Dio per i fedeli la pace, la consolazione di Cristo, che riposa sulla indulgenza plenaria, ma lo lascia nell'implicito. Perché tale accento tanto serio in Schuster in quel giorno di festa? Perché egli stava riguardando tutta la sua vita nell'ottica non solo della grazia, ma nell'ottica della missione che gli era stata affidata, della responsabilità che aveva di fronte a Dio.

Qui abbiamo l'eco di uno Schuster, che - si potrebbe dire - è nella "notte oscura": ha dato tutta la sua vita per Cristo, si è consumato servendo - nel senso più alto del termine, secondo l'accezione della rivelazione biblica: il servo di Jahvè è colui che conosce le intenzioni di Dio e le realizza -. Non può dire che ha paura di Dio perché Dio egli lo "conosce", ma si rende conto della distanza che rimane sempre tra lui e Dio. Schuster, come tutti i mistici, vive l'unione con Dio nella distanza. Sempre l'esperienza cristiana è quella del peccatore salvato; qui egli lo viveva con forte intensità. La carità che lo consumava - si potrebbe anche dire - era la carità che gli conferisce, come dice San Benedetto nel 12° grado dell'umiltà, i tratti del pubblicano, che di fronte a Dio balbetta soltanto: «Abbi pietà di me peccatore!»- Il Cardinale è sicuro che da Dio gli viene la salvezza, ma che vive questa unione con Lui nella percezione, che sempre rimane, della distanza tra la grazia che l'ha colmato e la propria risposta.

Questa fatica al traguardo della sua vita deve aver affinato in maniera indicibile la sua capacità di amore, fondato allora unicamente in Dio.

A mo' di conclusione.

Nelle antifone che si cantano nella memoria liturgica del Transito di San Benedetto, si dice che: 'Benedetto, glorioso testimone di Dio, divenne luminoso esempio di buone opere per il mondo'; e anche: 'l'uomo di Dio Benedetto nella trasparenza della luce interiore, irradiava qui sulla terra, lo splendore del cielo'. Quello che si dice di Benedetto, noi monache lo abbiamo intravisto di fronte al corpo ricomposto di Schuster ricomposto; molti fedeli ambrosiani ancor oggi lo testimoniano, ripensando ai suoi funerali, oppure agli incontri che hanno fatto con lui in Duomo in varie occasioni. Il segreto di questa sua luminosità o capacità di irraggiamento spirituale - di cui sempre si parla quando se ne tratteggia la figura spirituale -, qual era? Stava senz'altro nella forza della sua preghiera, nella forza della sua concentrazione in Dio, nella forza della sua ascesi, ma stava soprattutto nella Sorgente trinitaria a cui egli si abbeverava attualmente perché ormai in Lui aveva preso dimora. Non basta cioè esaltare la preghiera di Schuster o del suo dono particolare di raccoglimento, ma per capire un poco chi lui era bisognerebbe sempre parlare del fuoco di carità che lo consumava dal di dentro - egli lo attingeva dal Divin Sacrificio - e che faceva sì che la sua personalità e la sua opera abbiano potuto essere davvero luce e fuoco, che hanno illuminato la diocesi ambrosiana e, prima ancora, tutto l'ordine monastico.

## *S. GIOVANNI GUALBERTO : FONDATORE DEI BENEDETTINI VALLOMBROSANI*

24 NOVEMBRE 2003

P. GIUSEPPE PICASSO, osb

L'argomento di questa sera riguarda una figura, Giovanni Gualberto, che s'inserisce in un preciso contesto nella storia della Chiesa. Ma prima di tutto, dobbiamo notare che con Giovanni Gualberto prende corpo in Italia un altro movimento monastico che è nuovo: Camaldoli, l'eremitismo romualdino, l'ha preceduto, ma da poco tempo. E se, in ogni caso, Camaldoli con Romualdo e Fonte Avellana con Pier Damiani rappresentano nella seconda metà del secolo XI questo monachesimo nuovo, che trova terra di adozione nella Toscana del secolo XI, con Giovanni Gualberto non è la forma eremitica che prevarrà, ma la forma cenobitica.

Per cui tra tutte le altre congregazioni monastiche in Italia, queste sono le prime due. Fino a quel momento, l'Italia viveva di quel monachesimo tradizionale ben noto di grandi monasteri, indipendenti l'uno dall'altro, o comunque con grandi dipendenze proprie. C'era stata anche una notevole diffusione del monachesimo cluniacense, ma veniva dalla Borgogna. Un po' dopo, arriveranno anche i cisterciensi nel secolo XII. Ma bisogna tenere ben presente questi due movimenti, perché essi rappresentano la forma eremitica e la forma cenobitica che si sviluppano nell'Italia del secolo XI.

La Chiesa del secolo XI era travagliata da grandi problemi della riforma: contro i cattivi costumi del clero, contro la pratica della simonia, la vendita dei sacramenti, contro l'ingerenza dei laici nelle strutture ecclesiastiche, nelle nomine di vescovi, abbatì, ecc. Era quindi un secolo molto travagliato, da qualunque punto di vista, per la storia della Chiesa. Queste due congregazioni svolgono un ruolo particolare. Il ruolo più importante è quello che svolge la Congregazione di Vallombrosa, istituita da Giovanni Gualberto.

Giovanni Gualberto appartiene a una famiglia nobile, del contado di Firenze, che, come tutte le famiglie nobili, è inserita in un insieme di rapporti amichevoli, ma anche qualche volta conflittuali, come quando un suo fratello venne a contesa – e pare di rileggere la storia di fra Cristoforo de *I Promessi sposi* – e ucciso da un rivale in uno scontro. Un giorno Giovanni, ancora laico, casualmente si imbatte nell'assassino del fratello, ma, contro ogni previsione, essendo egli disposto a vendicarlo – ci aveva pensato - invece, immediatamente gli concede il perdono. L'incontro avvenne un po' fuori della città di Firenze, vicino alla Chiesa di S. Miniato al Monte.

Giovanni Gualberto entra in quella chiesa dopo l'episodio e si sente come rinnovato da quel perdono. È interessante questo fatto, perché la psicologia di quell'epoca - e non solo di quell'epoca - dice che l'offeso si acquieta nel farsi valere: in questo caso, nel vendicarsi dell'uccisione del fratello. Ma egli perdona, si pone in un'altra sfera e il perdono gli riempie il cuore di gioia e sente il bisogno di entrare in chiesa. Dicono i biografi che, entrando in quella chiesa e guardando il Crocifisso, egli vide un segno di assenso, come se il Crocifisso inclinasse verso di lui la testa per dire: "Hai fatto bene!" Può darsi che sia stata una visione sua, più che oggettiva, comunque, questo è il fatto che gli agiografi raccontano nelle varie *Vite* – per esempio nel volume curato da p. Spinelli. Colpito da questo fatto, Giovanni fa un altro passo: chiede di essere ammesso a far parte della comunità monastica di S. Miniato al Monte, un monastero fondato da Enrico II, quindi un monastero non proprio antico, ma uno che già esisteva.

Pertanto Giovanni si inserisce nella vita monastica, con tutto il fervore di un convertito – non proveniente da una vita dissipata, ma da una vita laicale, come uno che capisce che la vita monastica è una cosa seria. Ci era arrivato, perdonando l’uccisore del fratello, compiendo un atto molto serio e accogliendo l’assenso, quasi l’invito, del Crocifisso – è un’altra cosa molto seria, per cui il nuovo monaco non accetterà nessuna soluzione di compromesso. Come sa essere esigente con se stesso, così desidera trovare un ambiente dove la vita monastica possa essere vissuta seriamente.

Ma ecco che egli viene a sapere che l’abate di S. Miniato era stato eletto simoniamente – si trattava di compra e vendita di cariche ecclesiastiche. E questo va molto contro i propositi e la mentalità di Giovanni. Si consiglia con un eremita cittadino, un certo Teuzone, che dimorava presso l’abbazia fiorentina, il quale è un personaggio problematico. Giovanni Gualberto va da lui a chiedere consigli su come deve comportarsi in questo frangente. Pier Damiani, invece, che pur l’aveva conosciuto, nei suoi scritti lo rimprovera: “Se sei eremita, cosa fai, là in città? Vieni all’eremo.” Ma anche tra i santi ci possono essere pareri diversi.

Il consiglio che Teuzone dà a Giovanni Gualberto è di lasciare immediatamente quell’ambiente e di porsi in cerca di un’altra soluzione per la sua vocazione, anche perché chi aveva benedetto e ordinato simoniamente quell’abate era il vescovo di Firenze. Quindi, è tutta la chiesa fiorentina che si trova per causa del suo vescovo macchiata da questo scandalo, da questo peccato della compra-vendita dei sacramenti, che sono invece doni dello Spirito santo. La simonia era considerata un peccato contro lo Spirito santo, perché i colpevoli agivano come se pensassero di ottenere lo Spirito santo comprandolo con dei soldi. S. Gregorio Magno distingue tra vari tipi di simoniaci: *a manu, a lingua*, ecc., ossia, ci può essere simonia anche in colui che non dà nulla materialmente per ottenere quell’ordine sacro, ma che si mostra ossequiente, promette al vescovo la sua obbedienza e la sua collaborazione. Nel caso dell’abate di S. Miniato, si tratta del peccato della simonia *a manu*, ossia un dono fatto “con le mani”, dei soldi.

Vista la situazione, Giovanni riesce a sfuggire dai seguaci – non si sa bene se l’abate o il vescovo abbiano messo qualcuno dietro a lui per impedire la fuga, perché era ormai monaco a S. Miniato. Giovanni si mette in cammino verso la Romagna alla ricerca di un monastero dove fosse possibile servire autenticamente il Signore. Si ferma a Camaldoli, una breve sosta, ma capisce che non è il luogo idoneo per lui, perché finora aveva praticato una vita, sia pure con fatica, in un monastero. A Camaldoli non c’è un monastero, ci sono solo delle celle eremitiche. Pensa che quella non sia la sua vocazione e quindi prosegue oltre sulle stesse montagne e giunge a Vallombrosa, un luogo solitario sul versante toscano dell’Appennino. Camaldoli è sul versante aretino, per così dire, ma è lo stesso giogo appenninico.

Egli trova due eremiti, anch’essi venuti via da un monastero di Firenze. Erano eremiti, ma erano già in due e facevano una certa vita comune, per cui si aggiunge a loro Giovanni e in breve si formerà attorno a Giovanni una comunità di discepoli; non pochi vengono da S. Miniato, sono suoi confratelli e dunque avevano imparato a conoscerlo. Ma arrivano anche dei chierici, anche dei laici.

Il primo documento certo che testimonia l’esistenza di questa comunità è del 1307. Un chierico fiorentino, Alberto, dichiara di essersi unito ai *fratres in Christo simul congregati* - ai fratelli riuniti in Cristo - *in loco Valle Umbrosa, ubi vocatur* - nel luogo chiamato Valle Umbrosa. Qui c’è una discussione se la lettura sia stata contraffatta da trascrizioni successive, perché effettivamente ricerche più accurate leggerebbero “...*simul congregati in Valle Imbroza*.” “Valle Umbrosa” è un nome bello, che attira anche i turisti che vanno in cerca di ombra nel mese di agosto, ma pare invece che attorno a quella valle, quella conca in cima ai monti, si radunavano spesso le nubi e allora pioveva, perciò era Valle “*Imbroza*”, cioè, dove pioveva spesso. La questione non è sicura, ma gli



studiosi più recenti tendono a leggere l'espressione in quel documento come “*in loco Valle Imbrosa*”, successivamente mutata in “Ombrosa”, ossia il nome che ha adesso.

In un giro di pochi anni, Giovanni mostra una grande competenza benedettina, riesce a istituire un vero monastero fondato sulla Regola benedettina, di cui lui stesso è il capo, il *prepositus*, un termine che si incontra nella RB, a proposito del priore del monastero. Gli viene attribuito il titolo di abate dal 1068: una delle *Vite* dice che egli non voleva assolutamente questo titolo prelatizio, perciò una mattina quando, ancora egli dormiva, i suoi monaci l'hanno preso e l'hanno portato con forza e messo sul seggio abbaziale – non siamo in grado di accertare che sia stato proprio così. Il ricupero del senso della Regola costituisce uno dei principi ispiratori dell'opera di Giovanni Gualberto: così dà vita ad una forma di vita monastica rinnovata, ancorata sulla tradizione benedettina, quindi spoglia di quegli orpelli, di quelle degenerazioni che in altre esperienze di monachesimo avevano inquinato l'antica purezza. Basta pensare al monastero dal quale era uscito, di S. Miniato.

Ma il carisma di Giovanni Gualberto non sta soltanto nell'aver fondato un monastero - anzi, ne fonda anche degli altri – dove si ritorna, come diranno i cisterciensi, alla *puritas Regulae*. Fonda un monastero dove, accanto all'osservanza della Regola c'è anche un forte impegno nel servizio della Chiesa. Questi monaci si mostrano sensibili ai problemi che affliggono la Chiesa dei loro tempi – per esempio, la riforma del clero. I biografi dicono che egli si dedicò con pari zelo a riformare e la vita dei preti e la vita dei monaci ed è molto interessante questo secondo aspetto.

In questa prospettiva, egli non poteva dimenticare quella chiesa fiorentina dalla quale era uscito, a causa dei gravi disordini che aumentarono con l'elezione del vescovo Mezzabarba, vescovo simoniaco, vescovo che conviveva apertamente con una donna. Di fronte alla predicazione e alle condanne di Giovanni Gualberto, il vescovo reagisce al gruppo di monaci che da Vallombrosa erano insidiati a Firenze nel monastero vallombrosano di S. Salvi. Il Gualberto compie questo suo programma di riforma con energia e in modo positivo. I monaci vallobrosani verranno anche a Milano, ben prima della loro fondazione a Gratosoglio, che risale a un periodo molto più tardo. Vengono chiamati dai riformatori di Milano, i patarini, perché vogliono dei preti che celebrano la Messa degnamente, che non siano inquinati da questi mali che al loro avviso facevano allontanarsi la gente dalla Chiesa.

Questo piccolo monastero di S. Salvi è una delle prime fondazioni dei vallombrosani e il vescovo di Firenze, per far cessare questa predicazione in favore della riforma, questa vita che era un condanna della sua vita, manda una banda di armati, che aggrediscono i monaci. Di questi, alcuni sono feriti e si crea un gran trambusto, Giovanni Gualberto accorre da Vallombrosa con altri monaci, ma è interessante che si rallegrano di questo fatto, di essere bastonati, picchiati dai soldati del vescovo, perché vedono quasi un martirio prefigurato e sono lieti di soffrire per la Chiesa, per la riforma della Chiesa. Giovanni arriva per consolarli, ma anche per rallegrarsi, per compiacersi con loro, proprio perché sono stati degni di soffrire; quando sente l'odore del sangue, diventa più contento. Hanno sparso sangue per la fede: è un grande ideale che Giovanni Gualberto trasmette ai suoi.

La loro, allora, è una vita cenobitica, riformata secondo la Regola benedettina, ma aperta anche ai gravi problemi della Chiesa del tempo. La tradizione monastica si arricchisce quindi da questo nuovo aspetto, che fino a quel tempo non era proprio nelle consuetudini monastiche: l'accorrere in difesa di un ideale, per la fede. La tensione tra il vescovo simoniaco e questi monaci aumenta, la lotta rimane aperta fino a che, il 13 febbraio 1068, un monaco di Giovanni Gualberto, alla presenza di un centinaio di cittadini, affronta la prova del fuoco, per dimostrare che l'accusa che egli aveva fatto al vescovo era vera. Con il consenso di Giovanni Gualberto, il monaco Pietro passa in mezzo al fuoco con gli abiti sacerdotali e esce incolume – perché, appunto, doveva dimostrare a tutti i

cittadini, a tutti i fedeli l'indegnità del vescovo. L'esito di questa prova convince anche il papa, Alessandro II, che allontana e scomunica il vescovo indegno. Pietro più tardi diventerà cardinale della Chiesa romana.

Questo è un momento di trionfo per Giovanni e i suoi discepoli, perché viene riconosciuta la validità del loro impegno riformatore. Non tutti avevano visto la loro attività con simpatia: anche alcune correnti riformatrici si domandavano che cosa volevano questi monaci, perché non stavano nel loro monastero. La prova sostenuta da Pietro quindi volge la vicenda in loro favore e vengono chiamati a Milano, dove i patarini con a capo il diacono Arialdo, conducono la stessa lotta che i monaci vallombrosani conducevano contro il vescovo e il clero simoniaci. A Milano è vescovo Guido da Velate e gli oppositori sono i patarini sotto Arialdo, che morirà poi ucciso dai soldati a servizio dei forti poteri feudali, che non volevano il cambiamento.

Giovanni Gualberto non sopravvivrà molto a questi avvenimenti: manda a Milano dei monaci sacerdoti vallombrosani, che vengono a Milano, ma non hanno un monastero, vengono accolti dai patarini e anche dal popolo con favore, celebrano la Messa, finché le due legazioni del cardinale Pier Damiani vengono a Milano e riescono ad aggiustare la situazione. Ma il momento decisivo per la riforma della Chiesa di Milano è dovuto anche alla presenza di questi monaci vestiti di grigio: grigio, perché Giovanni Gualberto volendo un'uniformità negli abiti dei suoi, acquistò delle pecore, alcune un po' bianche, alcune un po' nere, per creare una veste molto povera e per evitare che alcuni monaci si vestissero di un colore ed altri di un altro, mischiava i colori della lana in modo di ottenere un grigio uniforme, che caratterizzò i primi monaci vallombrosani.

Quando nel 1069-70 ha luogo l'invio dei monaci a Milano, si crea un movimento reciproco di monaci vallombrosani che vengono a Milano e dei patarini che vanno a Vallombrosa per farsi monaci. Andrea, un patarino milanese, diventa monaco vallombrosano, poi abate di Strumi e scriverà la *Vita* di Arialdo, il diacono, e quella di Giovanni Gualberto. Un altro poi ha scritto la *Vita* dello stesso Arialdo da Strumi, perché fu veramente un uomo di Chiesa esemplare, anche come monaco: potremmo dire che la riforma, elemento essenziale nel movimento di Vallombrosa, era ormai impostata e Giovanni concluderà la sua esistenza in un altro piccolo monastero, Bassignano - la Congregazione Vallombrosana si diffonde attraverso queste piccole fondazioni, S. Salvi, Bassignano e qualche altra - circondato dall'affetto dei suoi monaci, a cui affida le sue ultime volontà con una lettera molto bella, riportata dagli agiografi, in cui Giovanni raccomanda ai suoi la pratica della carità.

Giovanni sente che è prossima la fine e si preoccupa di raccomandare l'unità a questo gruppo di monaci, perché, osserva, se un torrente si disperde in molti rigagnoli, probabilmente si secca e allora non c'è più acqua per nessuno. Se invece il flusso delle acque di un fiume o di un torrente rimane unito nel suo alveo, certamente sarà capace di trasmettere quell'acqua lì dove è necessaria. Con queste immagini Giovanni Gualberto mette in guardia i suoi contro le eventuali tentazioni eremitiche, perché non voleva creare una nuova famiglia monastica eremitica - c'erano già i Camaldolesi. Voleva creare dei cenobiti, che vivessero in comunità, come lo dice S. Benedetto, con la caratteristica dell'impegno nel servizio della Chiesa.

A pochi mesi dalla morte di Giovanni, in data di 12 luglio 1073, abbiamo una lettera del nuovo papa, Gregorio VII, che era stato monaco, indirizzata ai monaci di questa Valle Ombrosa, in cui egli elogia le virtù di Giovanni, anche se la canonizzazione ufficiale avverrà quasi un secolo dopo nel 1193, ad opera di Celestino III e poi vi saranno tanti altri episodi relativi al suo culto, fino al 1951, quando Pio XII lo proclamò Patrono dei Forestali d'Italia. È uno dei santi meglio conosciuti, come si vede dai vari testi agiografici sulle sue gesta. Quindi siamo in grado di ricomporre con altre osservazioni al di là di quelle qui esposte e di conoscere la sua vita.

Ed ecco la famosa lettera che egli, abate e ancora punto di riferimento di questo movimento monastico, dettò sul letto di morte. Alla fine di questa lettera raccomanda ai monaci di rimanere uniti al Padre Rodolfo, che è il suo successore come secondo abate dei Vallombrosani. In realtà però non esiste ancora ciò che sarà la Congregazione di Santa Maria di Vallombrosa, che sarà approvata più tardi. È ancora un movimento spontaneo che cresce attorno a un monastero canonicamente istituito con un abate e con delle dipendenze. *L'Ordo Vallis Umbrosae* - se l'intendiamo come disciplina - certo, esiste già con Giovanni Gualberto, ma se l'intendiamo come istituto, con capitoli generali ed altre strutture, verrà molto più tardi.

“Giovanni Abate, a tutti i confratelli riuniti nella carità fraterna, salute e benedizione!

Essendo io già da lungo tempo infermo, attendo di giorno in giorno che Dio accolga la mia anima e che la terra del mio corpo ritorni alla terra di cui fu tratta. Non c'è da meravigliarsi, perché l'età stessa – siamo nel 1073 ed egli è probabilmente nato agli inizi del secolo, quindi aveva almeno una settantina d'anni – anche senza il peso di una così grave malattia, mi ricordo ogni giorno di vivere in quest'attesa. Veramente pensavo di passar da questa vita in silenzio, senza dare tanto nell'occhio, invece, riflettendo al nome che porto, benché indegno, ho dovuto occupare in questa vita transitoria una responsabilità ed ecco che sento il bisogno di dirvi qualcosa.

E vi dirò qualcosa sul vincolo della carità. Non già come cosa nuova, come cosa nostra, ma ripetendo brevemente e come di corsa quel che abbiamo ascoltato ogni giorno. La carità è senza dubbio quella virtù che ha spinto il Creatore di tutto a farsi creatura – ecco l'Incarnazione vista come un grande atto d'amore – e la virtù che egli ha raccomandato agli Apostoli come sintesi di tutti i comandamenti. «Questo è il mio comandamento – che vi amiate!» (Gv 15, 12) Di essa parla l'Apostolo Giacomo: «Chiunque osserva tutta la Legge, ma trasgredisca anche solo un punto - di questa legge della carità – diventa colpevole di tutto» (Gc 2, 10).

Di questa virtù l'Apostolo Pietro afferma: «La carità copre una moltitudine di peccati» (1Pt 4, 8)” e continua, facendo degli esempi convincenti. Se possediamo la carità, possiamo coprire tutti i peccati, mentre quelli che credono di avere tutte le altre virtù, senza la carità, non hanno nulla (cfr. 1 Cor 13, 3). Chi è superbo e disobbediente e pensa di possedere la carità per il fatto che rimane corporalmente insieme agli altri fratelli – non ha la carità.

Il beato Giovanni lo disinganna e gli dice: “Ama perfettamente Dio chi non lascia per sé nulla di sé”. La carità non è una simpatia naturale, è qualcosa che viene da Dio.

“Non so come parlare in particolare della carità, conoscendo che tutti i precetti emanano da questa radice. Se molti sono i rami dell'albero buono, una sola è la radice – la carità. I rami non possono aver vita, non possono produrre frutti, se non rimangono uniti alla radice, che è appunto la carità.

Sopra costoro che si sono raffreddati nell'amore e che si sono separati dall'unità, l'Apostolo Giovanni piange e dice che sono usciti di mezzo a noi, ma non erano dei nostri. Se fossero stati dei nostri sarebbero rimasti con noi (cfr. 1Gv 2, 19).

“Affinché questa carità resti a lungo inviolabile tra voi, voglio che dopo la mia morte la vostra cura e direzione siano affidate a Padre Rodolfo, almeno nella stessa misura in cui dipendevano da me durante la mia vita. Addio!”

Ora questo fatto che egli designa il suo successore potrebbe sembrare, per chi conosce la Regola di San Benedetto, qualche cosa che si colloca un po' a lato, perché, come sapete, San Benedetto non richiede che l'abate in carica nomini il suo successore, ma affida la questione all'elezione della comunità. Sappiamo che anche a Cluny i grandi abati in realtà sono stati scelti dai predecessori. Altre regole, come quella del Maestro, per esempio, donavano all'abate la facoltà di eleggere chi doveva succedergli. C'è anche nella Regola di San Benedetto un'espressione, che forse si capisce in questo contesto. Quando egli parla del Priore, di questo vice-superiore, si capisce che San Benedetto non ha avuto delle buone esperienze, e mette in guardia l'abate. Dice tra l'altro che a volte si ritengono dei “secondi abati” e si insuperbiscono. “Secondo abate” era il titolo che riceveva

colui che l'abate anziano aveva designato prima di morire e che, se l'abate non moriva subito, era "*secundus abbas*".

Così Rodolfo fu designato, fino alla fine della vita di Giovanni. Secondo la Regola di San Benedetto non erano le forme indicate, ma durante il Medioevo ci sono avute queste designazioni, che privilegiano la continuità. Rodolfo gode della stima di Giovanni Gualberto e degli altri monaci, perché a lui obbedivano da tempo, e quindi viene designato per continuare una forma di monachesimo peculiare della Chiesa del secolo XI, perché, come abbiamo già detto, il giovane riformatore si preoccupa del clero e dei monaci, anche se lui è monaco. Si preoccupa dell'osservanza della Regola, ma anche dell'impegno per la libertà e la santità della Chiesa e si preoccupa che questa opera sua venga continuata come di fatto avvenne portata avanti dai suoi discepoli. La Congregazione a poco a poco si è diffusa nella Toscana e fuori ma in prevalenze ha un carattere regionale. Vicino a Milano i Vallombrosani sono giunti nel 1140 a Gratosoglio.

## IL BEATO BERNARDO TOLOMEI : FONDATORE DEI BENEDETTINI OLIVETANI

1 DICEMBRE 2003

P. GIUSEPPE PICASSO, OSB

Stasera dobbiamo parlare del fondatore della Congregazione di Monte Oliveto. Abbiamo già visto come il monachesimo si arricchisce con congregazioni nuove: già abbiamo parlato dei vallombrosani. Ci siamo portati nel Trecento, che dagli storici del monachesimo, in particolare dal grande esperto a livello mondiale, il P. Filiberto Schmitz, che ha pubblicato sette volumi in francese sulla storia del monachesimo. Quando egli arriva al Trecento, è molto sbrigativo, perché dice che è il periodo più oscuro della storia monastica. Come mai, il periodo più oscuro?

Studiano e riflettendo, non mi pare proprio così. Certo, è un tempo difficile: il Papa non è più a Roma, ma ad Avignone dal 1305 fino al '78. Qualcuno parlava in passato di “cattività avignonese” in ricordo della biblica cattività babilonese – ma le cose non stanno così. I papi di Avignone, pur subendo l’influenza dei re di Francia – basta vedere la lista di cardinali creati durante quegli anni, che sono in gran parte francesi – fanno delle cose buone. Ma sono quasi tutti francesi anche loro e un certo condizionamento ci fu. Non al punto, però, di vedere il papato di Avignone come qualcosa di imbrigliato. Ha svolto la sua grande funzione: tra l’altro almeno due papi, Benedetto XII e Clemente VI, erano monaci benedettini. L’uno e l’altro sono intervenuto: Benedetto XII con la famosa Bulla detta *Benedictina*, dal suo nome. Egli aveva pensato ad una grande riforma del monachesimo, comprendendo anche gli studi dei monaci. Anche Clemente VI aveva i suoi meriti. Quindi non è detto che il papato avignonese fosse un periodo del tutto negativo nel suo svolgimento. Le istanze di S. Caterina, del Petrarca ed altri, perché il Papa ritornasse a Roma, fanno capire che non era una soluzione ideale. È vero che anche i canonisti avevano studiato il problema, perché il Papa era ad Avignone, ma era sempre vescovo di Roma. *Ubi Papa, ibi Roma* – ma in realtà ad Avignone non c’era Roma: Roma era abbandonata e anche questo era qualcosa che contribuiva a rendere difficile la vita della Chiesa nel Trecento. Se poi si pensa a quello che sarebbe successo alla fine del secolo: il grande scisma con due papi – si capisce che erano momenti veramente drammatici nella storia della Chiesa.

Tra questi elementi che contribuivano a rendere difficile la storia del monachesimo, c’era anche da tenere conto del fatto che molti monasteri erano ormai disabitati o in commenda, e i commendatari erano prelati che generalmente miravano più che ad altro a percepire le rendite ad un certo momento. All’inizio le rendite dovevano servire anche per loro, ma anche per restaurare il monastero in questione e per garantire l’osservanza monastica. Ma così avevano fatto solo pochi commendatari. S. Carlo Borromeo, nipote di Pio IV, era pure un commendatario di alcune abbazie, ma aveva dato buon esempio e, rinunciando alla commenda, aveva voluto che le rendite fossero usate per il bene delle comunità. La commenda è comunque un altro punto negativo, anche se non si può accumulare tutti i mali sul conto della commenda, perché in qualche caso ci sono stati dei buoni commendatari.

Nel Trecento sono avvenuti degli episodi che certamente hanno scardinato la società: basta pensare alla peste del 1348, la “Grande peste”, che riappare in occidente dopo sei secoli. Per questi secoli in occidente non si era avuta una forma epidemica pestilenziale, come quella della peste nera nel 1348,

una peste venuta dall'oriente per via del mare che aveva colpito per prima le città portuali, e per via del Rodano è arrivata anche presto ad Avignone, poi in Italia, Genova, Pisa, Italia centrale e poi a Venezia. Anche questa peste ha avuto delle conseguenze per il monachesimo: al monastero di Montserrat, per esempio, erano rimasti solo l'abate e un monaco. In altri monasteri furono decimate le popolazioni. È giusto dire che era un periodo di crisi: il penultimo convegno che il Centro storico benedettino ha organizzato nel 1998 a Monte Oliveto era intitolato "Nella crisi del Trecento", dove appunto gli studiosi hanno cercato di capire le ragioni di questa crisi, là dove c'era crisi, ma in altri casi invece non hanno mancato di sottolineare anche gli elementi positivi, che temperano un po' quella visione.

Un elemento che ha portato una notevole revisione di questo concetto "Trecento: crisi", è stata appunto la fondazione di Monte Oliveto da parte di alcuni nobili senesi, che si conoscevano e frequentavano la confraternita della Scala, una confraternita che attendeva anche alle opere caritative, come l'Ospedale della Scala a Siena, ma dalla quale a un certo punto si sono staccati alcuni, tre, e si sono recati in un possedimento dei Tolomei, una grande famiglia senese, che però in quel momento, a metà del secolo quattordicesimo, aveva sì l'antico blasone della nobiltà, ma che ormai, nell'età comunale, aveva messo in mano ad altri il governo della città. Giovanni Tolomei, un membro di questa famiglia, che ha studiato all'università, era probabilmente anche dottore, anche se non siamo ancora riusciti a trovare il documento della laurea, "*doctor eximius*" lo chiama l'antico cronista, nel 1313 si ritira in questo possedimento chiamato Acona, a 30 chilometri da Siena. La morfologia del territorio lo rendeva poco gradevole, nel senso che, come ancora oggi, si tratta di un altopiano di creta, ma di una creta che non è consistente, che ogni tanto si spacca e in mezzo, e quei burroni così formati sono anche a volte difficili da attraversare. Quindi, è un luogo impervio, anche se non è del tutto disabitato ed è in certa misura anche coltivato, perché questo terreno, seppure contenga la creta, è un terreno buono per il grano, l'olivo e la vite, e perciò ci sono dei contadini che vi abitano.

Si ritira con i suoi compagni, della famiglia patrizia senese Piccolomini, la famiglia che darà poi anche un papa alla Chiesa, Pio II, si ritirano con nessun altro scopo che quello di condurre vita devota, raccolta, un po' eremitica, da Siena portarono qualche libro e il minimo per sopravvivere, un grande crocifisso che esiste ancora. Ma la fama di questi tre che vivono così raccolti ben presto richiama altri, "*nobiles et ignobiles*", dicono le cronache, per cui il gruppo cresce. Il papato ad Avignone aveva un cardinale legato in Italia, il cui compito era di vigilare, perché pullulavano delle sette eretiche qua e là, dei fraticelli che si opponevano al papato e predicavano un ritorno alla povertà, che contestavano quindi la Chiesa gerarchica. Il legato papale quindi teneva d'occhio questo nostro gruppetto e un giorno andò a vedere e si accorse che non c'era nulla per quanto riguardava un'opposizione alla Chiesa, anzi, c'era tanto fervore, tanto zelo; però ci mancava un riconoscimento dalla parte del loro vescovo, il quale li accolse e suggerì loro di prendere come norma la Regola di S. Benedetto, di fondare un monastero canonicamente eretto, dedicato alla Vergine, in onore della quale avrebbero portato anche l'abito bianco.

I tardi agiografi della *Vita* del Tolomei dicono che il vescovo abbia avuto una visione della Madonna che benediceva questi suoi figli, dando loro il nome di "monaci di S. Maria di Monte Oliveto". In ogni caso, abbiamo il documento in cui Guido, il vescovo di Arezzo, nel 1319 fonda questo monastero, *sub Regulae Sancti Benedicti*, dedicato alla Vergine: elementi che sono poi caratteristici di Monte Oliveto e presenti in questo monastero vescovile. Ma questa approvazione comporta naturalmente anche un impegno di costruire un monastero, una chiesa, un chiostro, ecc. A tutto questo pensarono con molto zelo e nel volgere di pochi anni costruirono un monastero, non quello attuale, ma un monastero che appariva idoneo a questa vita contemplativa di preghiera. In

quella solitudine non si poteva pensare a predicare, ad esercitare un ministero pastorale. Silenzio quindi intenso e una vita penitente - anche con qualche esagerazione: presi da fervore, ad un certo punto non solo hanno detto: “Non beviamo più vino”, ma hanno buttato giù in un burrone una grande quantità di botti, tutto il vino che serviva loro. Però, dice il cronista, c’era chi non digeriva e chi ne sentiva la mancanza, perché proveniva da un certo tipo di vita in città - e in fine si dovette andare giù e raccogliere quelle botti e riportarle su per usufruirne di nuovo, come permette la Regola di Benedetto.

Se quando non erano ancora approvati la loro fama era un po’ annebbiata, ora in un monastero canonicamente eretto, erano noti in tutta la Chiesa e avvenne che da Siena, da Firenze e da Arezzo accorrevano molti giovani per diventare monaci in quel monastero. Tra questi giovani c’erano anche delle persone molto distinte e ben presto i vescovi non soltanto vedevano con piacere questi giovani che affluirono a Monte Oliveto, ma volevano che andassero a ripopolare anche monasteri inabitati, o a vivere in monasteri costruiti *ex novo* in città. Da Monte Oliveto partirono delle comunità, mandate dal fondatore, prima a Siena, poi ad Arezzo, a Volterra, e così via si creava un quadrilatero attorno a Monte Oliveto e non bastava più l’approvazione del vescovo, fu necessaria un’approvazione un po’ più consistente, perché non si trattava più di un solo monastero nella diocesi di Arezzo.

E si mandarono ad Avignone due monaci per perorare la causa dell’approvazione. Il papa era stato un monaco benedettino, Clemente VI, che ben volentieri il 21 gennaio del 1344 approvò l’istituzione di questa Congregazione con un abate a Monte Oliveto e dei priori a capo delle case dipendenti. Avevano due caratteristiche, che dobbiamo tenere ben presenti: innanzitutto, l’abate che avrebbe governato il monastero sarebbe stato eletto abate per un anno. Poi, la composizione delle comunità poteva essere cambiata con frequenza annuale. Ogni anno, il Capitolo generale si sarebbe radunato, l’abate in carica si sarebbe dimesso, se ne sarebbe eletto un altro, si poteva rieleggere quello uscente per un altro anno, ma non subito dopo; e si potevano cambiare priori e singoli monaci nelle varie comunità.

Questo indica un certo allontanamento dalla Regola di S. Benedetto e dalla sua stabilità. È ben vero che il nome stesso di Monte Oliveto viene riproposto per ogni comunità: Monte Oliveto di Volterra, Monte Oliveto di San Gimignano, per distinguere la prima fondazione dagli altri monasteri, lo si chiamerà “Monte Oliveto Maggiore”. Perché questa struttura? Da una parte si potrebbe dire, perché pensavano in termini di un grande monastero con un unico abate e tanti priori in altrettante case; perché i vescovi li volevano; perché l’esempio del loro modo di vivere potesse incitare maggiormente alle virtù i chierici e i laici, come dicono alcune cronache; ma difatti creano delle comunità, per le quali mancavano queste due elementi, la stabilità in monastero e soprattutto una certa paternità effettiva dell’abate.

La spiegazione, dopo tanti studi fatti, è che ormai il mondo feudale si era ristrutturato in modo piramidale: l’Imperatore, i re, poi i duchi, i conti, ecc., e il monachesimo benedettino l’aveva in certo modo assimilato e vi si trovava bene, anche se la Regola di S. Benedetto non è un’espressione del feudalesimo. Ora viviamo nell’età comunale, dove le magistrature si alternano, non c’è nulla di statico e probabilmente questo fatto è visto un po’ anche, come i testi dicono, come un’espressione di comunione fraterna, questo succedersi alle cariche, questo cambiamento di posto spesso, come un elemento che garantisce una maggiore fraternità: pensavano loro, non c’era “il grande abate” che potesse dominare su tutta la Congregazione, ma c’era il Capitolo generale, che esprimeva queste caratteristiche.

Ma c'è anche di più, che riunitisi la prima volta dopo la Bolla di Clemente VI, si doveva eleggere l'abate e tutti pensavano di poter eleggere colui che era stato il *leader* di questo movimento, Giovanni Tolomei, che nel frattempo, per devozione a S. Bernardo e alla Madonna, aveva cambiato il nome in Bernardo. Si rivolsero tutti a lui, ma egli si alzò e disse che non intendeva accettare questa responsabilità, e questo fatto, nella storia degli ordini religiosi, è un po' caratteristico, che il fondatore non sia anche il primo superiore. Caduto l'anno, si tornò a riproporgliela, ma egli disse ancora di no.

Finalmente la quarta volta che glielo chiesero, dopo quattro anni, ed egli accettò. La sua ritrosia era forse dovuta anche al fatto che non era sacerdote, mentre gli abati ormai in generale avevano accesso al sacerdozio; egli diceva poi di aver difficoltà con la vista. La sua accettazione alla quarta volta non concorda con le loro visioni, perché non soltanto Monte Oliveto nasce con la temporaneità dei superiori, ma anche con la non rielegibilità: abbiamo dei grandi abati che hanno governato per diciotto anni, ma non diciotto anni di seguito; tre, un intervallo, altri tre, un intervallo, ecc. Nei tempi più recenti, come nel Capitolo generale tenuto ultimamente, un teologo domenicano, invitato come esperto per valutare la situazione, ha visto un carisma che tende piuttosto alla comunione, un'ecclesiologia della comunione, anche se non si usava questa terminologia postconciliare agli inizi della fondazione olivetana.

Per quanto riguarda Bernardo Tolomei, però, ogni anno lo rieleggevano e questo certamente era la prova della sua straordinaria santità e del suo carisma, anche se avevano stabilito che si doveva cambiare ogni anno. Il suo successore però durò in carico soltanto un anno per i suddetti motivi.

La grande peste del 1348, come abbiamo detto, si era abbattuta anche sui monasteri e aveva provocato danni e ridimensionamenti; alcuni monasteri erano stati soppressi, perché non c'era più nessuno. Colpì anche Monte Oliveto, anche i monaci di questa nuova Congregazione. Qui gli studi recenti hanno portato un po' di chiarezza, perché la tradizione agiografica diceva: "Giunta notizia che Siena era stata colpita dalla peste, il Tolomei, dopo quarant'anni, che aveva abbandonato la città, finalmente tornò e assistette gli appestati" - come farà S. Carlo Borromeo, e in quest'opera muore, vittima di carità, che è una bella immagine, ma al livello delle ricerche storiche ha causato qualche difficoltà.

Prima di tutto, conosciamo la storia della peste, che ha colpito non solo Siena, ma anche il contado. Monte Oliveto certamente non n'era esente. Anche perché quei monaci che andavano al Capitolo ogni anno, portavano con sé anche la peste. Perché allora il Tolomei va a Siena? Perché noi abbiamo soltanto l'elenco di ottanta monaci che sono morti - "...*tempore pestis magnae ad Christum migraverunt*", dice il testo del necrologio. Non dice dove, come, chi, in quale momento - è un elenco di ottanta monaci: la Congregazione allora contava circa centosessanta, quindi la metà viene colpita dalla peste. Ma non per questo si può dire che fosse andato a Siena per assistere non gli appestati della città, ma i suoi confratelli. Perché anche a Monte Oliveto e negli altri monasteri si moriva. La ricerca storica rivela la tradizione: Tolomei poteva assistere materialmente, ma non con i sacramenti, perché non era sacerdote. Alcuni suoi monaci lo erano, ma non tutti: è un esempio del monachesimo laico che sopravvive anche nel Trecento, dopo Cluny, dopo Cîteaux.

Abbiamo tanti documenti su Tolomei, contratti, fondazioni, testamenti, ma dal 10 febbraio del '48 fino a settembre del '48, quando in un documento appare come protagonista il suo successore, abbiamo un periodo di silenzio. Cosa è successo? E lì si capisce che gli agiografi hanno trovato spazio, perché non ci sono documenti che ci danno delle tracce. Bisogna procedere con più attenzione, e riconoscere quello che alcuni cronisti dicono, che è morto a Siena, "...*tempore pestis*



*magnae*”, al tempo della grande peste. Perché è andato a Siena? Perché ci doveva andare; abbiamo trovato che l'abate di Monte Oliveto due volte all'anno doveva visitare i priorati dipendenti. Quindi non è vero che egli non sia mai mosso da Monte Oliveto; si doveva pur muoversi. E la Bolla papale diceva che questi monaci dovevano svilupparsi soltanto in Italia e non fuori, proprio perché se l'abate di Monte Oliveto doveva visitare tutte le comunità due volte all'anno, non poteva viaggiare di continuo anche in Francia, in Germania, ecc.

L'abate avrà pur assistito i monaci di Monte Oliveto che poi morirono, ma c'erano anche dei sopravvissuti. Tra l'altro la peste a Siena – si dice che il Tolomei fosse morto in agosto – nel mese di agosto era già in una fase di contenimento, perché il 16 agosto si corse il Palio in onore della Madonna. Se la città fosse rimasta così coinvolta nella morsa della peste, questo non si sarebbe potuto fare. Allora, si dice che probabilmente era andato a Siena per compiere il suo ufficio. Questo è la prova della sua santità – il Petrarca si lamenta che tutti scappano, e in questo fuggifuggi - chi va sui monti, chi va lontano – si abbandonano anche le famiglie. In mezzo a questa fuga generale, il Tolomei va in città; non gli basta aver superata la peste a Monte Oliveto, ma come *pastor bonus* va anche a Siena dove ci sono una ventina dei suoi monaci ammalati; egli probabilmente è morto assistendoli, vittima di carità in questo senso, ridimensionando un po' la fama, ma dando valore al fatto che, mentre quasi tutti quelli che potevano, scappavano, lui va in città e assiste i suoi confratelli appestati.

Ottanta monaci morirono, ma già nello stesso anno cominciò una ripresa: il vescovo di Padova entrò in contatto con il nuovo abate e invitò i monaci di Monte Oliveto a fondare un monastero a Padova. Così la Congregazione attraversò gli Appennini. E il nipote di Clemente VI, il cardinale francese Roger de Montfort, titolare della diaconia di S. Maria Nova, chiama i monaci di Monte Oliveto a Roma, nella sua diaconia. Abbiamo quindi i due poli, Padova e Roma, che dilatano lo spazio della Congregazione. Il cardinale Roger poi diventerà Gregorio XI, il Papa che riporterà la Sede da Avignone a Roma – egli è sepolto lì, nella chiesa di S. Maria Nova. La peste li aveva dimezzati, ma non stroncati, come era avvenuto in altri monasteri, dove la peste trovava comunità già indebolite, con degli elementi di crisi, e senza quel fervore che invece animava i monaci di Monte Oliveto; per cui, pur dimezzati, i sopravvissuti hanno compiuto questo miracolo in breve tempo, hanno raggiunto di nuovo il loro numero di prima e l'hanno superato, moltiplicando i monasteri in tutte le parti d'Italia. Prima della fine del secolo, nell'anno 1400, ecco che ricevono una donazione a Baggio, vicino a Milano, e fondano il primo monastero in Lombardia, poi il monastero di S. Vittore, poi altri monasteri in Lombardia.

Qui hanno anche un incontro con S. Carlo Borromeo; le cronache ci dicono che alcuni monaci di Baggio aiutarono S. Carlo *in solandis infirmibus* – nell'assistere gli appestati, verso la fine del Cinquecento. È un po' una tradizione che si rinnova specialmente allora, da quando, dopo il '48, la peste ritornava ciclicamente; ricordiamo anche la peste del 1628 al tempo di Federico Borromeo, la “peste di Manzoni”.

Si possono aggiungere molte altre considerazioni, però questi sono gli aspetti di novità in rapporto alla tradizione benedettina: è discutibile se però sono stati funzionali. Più tardi poi, gli abati - l'abate generale e gli abati locali - sono stati eletti per un sessennio e non erano poi immediatamente rieleggibili. Questo fino alla Rivoluzione francese. La serie degli abati è numerosa, perché ogni sei anni si cambiavano, come i Cassinesi. Quando la Congregazione fu ricostruita dal nulla da alcuni monaci che avevano ben in mente al tempo del Romanticismo le grandi creazioni di Beuron, di Solesmes, questi introdussero anche nella Congregazione olivetano l'abate perpetuo. Ma questo è risale al 1870. Per quanto riguardo l'abate generale, non fu ben visto, perché c'era una forte

tradizione contraria; per cui nel 1932 il Capitolo generale fece ritorno alla temporaneità di un abate generale eletto ogni dodici anni. Adesso, l'abate di Monte Oliveto, l'abate generale, viene eletto ogni sei anni. Gli abati locali, invece, per influsso anche dei francesi, secondo le ultime Costituzioni, devono dare le dimissioni a settantacinque anni, come i vescovi; a meno che la comunità al momento dell'elezione non preferisca di eleggere un abate temporaneo, per sei anni. È una questione ancora discussa, perché l'abate generale di Monte Oliveto, eletto per sei anni, è anche ordinario del luogo, e per un tale incarico sei anni sono davvero troppo pochi. Ci sono perciò delle condizioni che potrebbero essere precisate meglio.

Per quanto riguarda invece la stabilità, si è mantenuta sempre la *stabilitas in congregatione*, quindi spostamenti di monaci ci sono sempre stati, fino alla soppressione e, anche nella ripresa, l'autorità dell'abate generale, come del resto presso altre congregazioni monastiche, i Vallombrosiani, per esempio, riguardava la stabilità, poteva intervenire e spostare dei monaci. Su questo punto i capitoli di adeguamento delle Costituzioni, ecc., hanno considerato che, essendo la Congregazione diffusa all'estero e presente anche in Francia, America, Guatemala, nei costumi di vita e circostanze diversi si invitavano i superiori a ricorrere poco, il meno possibile a spostamenti, se non nei casi veramente necessari.

Le ultime Costituzioni dicono che l'abate generale è certamente colui che in ultima analisi riceve la professione monastica di un monaco, però il monaco fa la sua professione in un dato monastero, dove abitualmente egli rimane stabile, a meno che non intervengano cause particolari, per le quali può essere spostato. Sotto questo aspetto, si tratta di un'omologazione a quanto avviene presso gli altri benedettini. L'abate primate, l'abate preside, hanno sempre la possibilità e l'autorità di approvare spostamenti e cambiamenti di stabilità, per cui oggi questo avviene anche per gli Olivetani.

È una sintesi un po' affrettata delle vicende della Congregazione di Monte Oliveto che sorse in un'età di crisi e quindi non poteva omologarsi agli altri monasteri, con la commenda, la decadenza, e quindi creava un movimento diverso. Il colore bianco dell'abito ha contribuito qualche volta a non farli ritenere proprio membri dell'Ordine benedettino, mentre invece il Papa Clemente VI, nell'approvazione della Congregazione disse apertamente: "Per ampliare il nostro Ordine" – lui era un monaco del monastero Chaise Dieu e pienamente membro del raggruppamento benedettino. I Vallombrosi, i Silvestrini, per esempio, quattro-cinque congregazioni italiane – che sono caratteristiche della fine del Medioevo, che hanno vissuto un rapporto con l'Umanesimo e hanno subito l'influenza dell'arte e hanno rappresentato, in un'epoca di estrema decadenza, un punto di ripresa del monachesimo secondo l'osservanza della Regola di S. Benedetto. Mi pare che questa sia il merito delle origini, che poi omologandosi con le altre congregazioni, ha rappresentato certamente un apporto notevole per la diffusione del monachesimo benedettino.

Il nostro santo rivela nelle sue lettere, scritte ai monaci, ai vescovi, ai signori, il suo spirito contemplativo, il suo desiderio di fare del bene, di venire incontro alle debolezze e anche queste lettere contribuiscono non poco a dare un profilo di questo santo, molto legato a S. Bernardo. In un discorso fatto ai suoi monaci, egli riprende un esempio di S. Bernardo e dice: "Noi dobbiamo essere delle conche, dei pozzi che raccolgono l'acqua, più che dei canali. Il compito dei monaci è quello di conservare, di aumentare, di pregare, di contemplare. Poi ci sono degli altri che hanno il compito di irrigare. Ma se non ci sono le conche, i pozzi, dove l'acqua si mantiene, i canali non hanno nulla da dare. E noi, i monaci, dobbiamo preoccuparci di essere più conche che canali. Appunto perché se non c'è la riserva d'acqua, i canali s'inaridiscono e non danno niente. "

### In risposta ad una domanda sui monaci di Monte Oliveto e la devozione mariana

Bernardo Tolomei assume il nome di S. Bernardo, assume l'abito bianco in onore della Vergine, tutte le chiese, tutti i monasteri sono dedicati alla Vergine, eccettuati quelli che vengono assegnati alla Congregazione, come S. Miniato al Monte. A un certo punto nel 1380 il vescovo lo affida agli Olivetani perché lo riformino ed è il primo monastero che entra a fare parte della Congregazione con il proprio abate – prima c'era un abate solo, a Monte Oliveto. Ma il titolo rimane S. Miniato. Mentre a Baggio hanno fondato un monastero *ex novo* e l'hanno chiamato S. Maria di Baggio; poi c'è S. Maria Incoronata di Nerviano, S. Maria di Monte Oliveto, il primo monastero, ecc. Un elemento è la dedicazione alla Madonna della chiese e dei monasteri che hanno fondato. In un tempo in cui si dava molto importanza al colore, il colore del abito dei cisterciensi non è stato preso in onore della Madonna, ma in onore della povertà, perché la stoffa di lana naturale ha piuttosto un colore biancastro che non quello nero. L'abito nero costava di più, perché lo si doveva tingere di nero. Ma con gli Olivetani abbiamo la scelta del bianco in onore della Madonna. Poi ci sono gli uffici liturgici: tutti i sabati in onore della Madonna, il canto delle litanie della Madonna. Quando sono entrato io, i novizi portavano ancora la corona del rosario; è una forma che non si usa più. Però è difficile trovare una congregazione che non abbia questa devozione mariana. Ricordo nel '54 quando Pio XII indisse l'Anno Mariano, tutti i benedettini hanno scritto degli articoli sulla Madonna nella Congregazione cassinese, la Madonna nella Congregazione sublacense, ecc. – è una presenza giusta, perché la Madonna è la prima contemplativa. E anche a Monte Oliveto ci sono questi segni della devozione mariana, senza farne un privilegio assoluto dei monaci di Monte Oliveto.

### In risposta ad una domanda sul ramo femminile

La questione è un po' complicata, perché c'è un monastero di Bari che fu aggregato già allora alla Congregazione nel Trecento-Quattrocento, S. Giacomo di Bari, poi soppresso al tempo della Rivoluzione francese, le monache si rifugiarono in un paese vicino, in borghese, nascoste. Andarono poi a Palo del Colle vicino e crearono un monastero, a poco a poco ingrandito, ma a Bari c'è ancora la chiesa di S. Giacomo. Questo è l'unico monastero femminile. Poi ci sono delle congregazioni aggregate, anche di suore. In Svizzera c'era una congregazione di suore benedettine un po' isolate a Cham, nel Cantone di Zug. Avevano bisogno di appoggiarsi a un monastero maschile, come si usava allora, tramite il monastero olivetano di Seregno, questo convento entrò a far parte della Congregazione di Monte Oliveto e divennero Suore benedettine olivetane di Santa Croce di Cham. Dopo la Guerra, quattro-cinque di esse andarono in Corea, allora “terra di missione”, perché un vescovo coreano, che le aveva conosciute le voleva in diocesi per aiutare in un ospedale. In Corea oggi sono più di quattrocento; a Cham sono quaranta. Hanno dovuto dividersi, hanno due madri generali, ma le coreane hanno uno buono spirito, perché ci sono sempre sette-otto di loro a Cham per aiutare le consorelle svizzere più anziane. In Corea, diversamente dai paesi d'Europa, non c'è una crisi vocazionale; abbiamo lì anche un monastero maschile olivetano. Ultimamente ne ho chiesto notizie all'abate generale: l'unico loro problema è la mancanza di spazio, perché si fa fatica ad accogliere tutti i giovani che accorrono, desiderosi di entrare!

### In risposta ad una domanda sugli Olivetani e le arti

I monaci olivetani hanno curato le arti: nella storia c'è stata una scuola di miniatori e di calligrafi. È una congregazione nata nell'Umanesimo, nel Rinascimento, e quindi sensibile a questi valori. C'è una bellissima Bibbia miniata, ora negli Stati Uniti. Il coro di Monte Oliveto è tutto intarsiato; tra i più grandi intarsiatori rimane il monaco olivetano fra Giovanni di Verona.

## GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY – I

12 GENNAIO 2004

Don CLAUDIO STERCAL

Penso che, più che le mie parole, la cosa più utile e il modo più proficuo per conoscere un personaggio antico o contemporaneo sia incontrarlo. Per i contemporanei si può farlo fisicamente, per gli antichi si può fare solo attraverso i testi che hanno scritto o le testimonianze che hanno lasciato. Così farò anche per Guglielmo di Saint-Thierry, di cui diamo subito qualche indicazione cronologica, qualche elemento, ma poi percorreremo, insieme a qualche mia parola, leggendo qualche passaggio, questo trattato *Sulla natura e la grandezza dell'amore*.

L'opera più famosa di Guglielmo non è questa, che ci apprestiamo a leggere, ma la cosiddetta *Lettera d'oro*, ai fratelli della Certosa di Mont-Dieu, scritta qualche anno dopo. Questo nostro testo, *De natura e de dignitate amoris*, è scritto tra il 1119 e il 1122, quando, a dire il vero, Guglielmo di Saint-Thierry era ancora abate benedettino, non era ancora passato ai cisterciensi, cosa che avverrà solo nel 1135. Ma aveva già conosciuto S. Bernardo di Chiaravalle, che invece era una delle grandi figure dell'ordine cisterciense. L'aveva conosciuto poco prima, nel 1118, e da lì, da questo incontro con S. Bernardo, era nato il fascino per questa figura di S. Bernardo, di cui S. Guglielmo ha scritto anche una parte della biografia .

S. Bernardo era più giovane di cinque anni; S. Guglielmo nasce nel 1085, S. Bernardo nel 1090, ma nel 1118, era già abate di Chiaravalle da tre anni e una delle figure più significative dell'ordine cisterciense, da poco fondato nel 1098, e che solo dal 1113, dopo una quindicina di anni di fatiche, aveva cominciato ad espandersi, proprio nel 1113 con l'ingresso di S. Bernardo e di un gruppo di compagni, aveva iniziato le prime fondazioni. Nel 1115 S. Bernardo, entrato a Cîteaux, diventò abate di Clervaux - Chiaravalle.

In questo primo incontro i due, si scambiano punti di vista sul cristianesimo. In particolare, S. Guglielmo era più preparato di S. Bernardo dal punto di vista teologico; era nato e aveva studiato a Liegi, alla scuola di S. Anselmo, di Abelardo, e conosceva i grandi teologi dell'epoca. Nel 1118, quando incontra Bernardo, anch'egli uomo di lettere, piuttosto che di teologia in quell'epoca, si stabilisce subito una grande intesa sul modo di interpretare il cristianesimo; si dice che siano stati particolarmente concordi su uno dei grandi testi del cristianesimo, il *Cantico dei cantici*, e sul modo di leggerlo. Che cosa nel *Cantico dei cantici* li affascina? Non a caso l'opera più grande dello stesso S. Bernardo sarà il suo *Commento al Cantico dei cantici*, che comincerà qualche anno dopo, nel 1135. Però, si pensa che proprio nel 1118 Bernardo sia stato introdotto da Guglielmo alla lettura del *Cantico dei cantici* e all'interpretazione che un antico Padre della Chiesa, Origene, ne aveva dato.

Questo già ci fa capire che, per il XII secolo in generale, ma in particolare per questi due personaggi, il tema dell'amore, che è al centro del libro dell'Antico Testamento il *Cantico dei cantici*, costituisca il punto di riferimento fondamentale per interpretare il cristianesimo e la loro vita. Allora non ci stupiremo, per esempio, se, pochi anni dopo questo incontro con S. Bernardo, quando Guglielmo di Saint-Thierry diventa abate del suo monastero, egli scrive per i suoi novizi un testo di presentazione della vita monastica, intitolandolo *De natura e dignitate amoris* (= Sulla natura e la dignità - la grandezza - dell'amore), il testo che avete davanti.\* Questo ci fa capire che nell'incontro tra i due personaggi nel monachesimo dell'epoca, nella cultura dell'epoca, l'amore costituisce il tema centrale.

---

\* Il testo è riportato in appendice alla terza lezione di Don Stercal – NdR.

Il nostro testo comincia proprio così: “L’arte delle arti è l’arte dell’amore.” Se non vi dicessi che è l’inizio di un testo scritto per dei novizi, non ci credereste. Invece è proprio così. È un testo scritto da un monaco, per dei monaci che cominciano la loro vita monastica, che vuol dire una vita cristiana intensa. È un testo molto cristiano, ma si capisce che nel XII secolo per questi autori, ma forse per il cristianesimo in generale, indubbiamente l’amore, inteso nella prospettiva cristiana, è il centro. Sappiamo che da questo incontro nasce la stima reciproca, nasce questo testo di Guglielmo, che nel 1135 passerà nell’ordine cisterciense e produrrà i suoi testi più famosi, tra i quali la famosa *Lettera d’oro*, fino all’anno della sua morte, nel 1148, come monaco cisterciense a Signy. Sono opere molto ricche dal punto di vista teologico: Guglielmo è un autore molto attento all’esperienza cristiana del suo tempo, molto attento in particolare all’esperienza monastica.

Si capisce che per queste differenze non radicali tra l’ordine benedettino tradizionale e ordine cisterciense, Guglielmo, incontrando S. Bernardo e i cisterciensi, è rimasto affascinato dalla loro esperienza. A conferma di questo possiamo dire che egli ha espresso subito il suo desiderio di seguire S. Bernardo, ma Bernardo non l’ha mai voluto. Solo quando nel 1135, dopo diciassette anni, Guglielmo, terminata anche la sua esperienza di abate, ha pensato di andare a Signy per concludere la propria vita in un’abbazia dell’ordine cisterciense, diventando amico di S. Bernardo e lavorando con lui. Tutto questo, per capire anche le affinità di questi grandi personaggi, e per far capire che le loro decisioni non erano delle fughe: essi erano alla ricerca di un’esperienza nella quale sentirsi più personalmente coinvolti – un coinvolgimento che non si può né improvvisare, né fingere.

Il coinvolgimento di tutti se stessi in una vita non si improvvisa e non si può fingere. Bisogna provarci per quel giusto tempo. Anche per questi personaggi è così. Roberto di Molesmes aveva fatto tanti tentativi, ma poi era ritornato; quanto allo stesso tentativo che sembra riuscito con l’ordine cisterciense, per quindici anni restano in dieci in un bosco della Francia, e poi a un certo punto diventano trecento monasteri in quarant’anni. Ma cosa facevano in quei quindici anni in cui erano rimasti soli? A mio parere, hanno messo a punto tante cose. Perché penso che i tempi veri della vita siano proprio questi.

Così introduciamo un altro tema di questo testo: l’amore è il tema centrale e spiegando questo, si spiega che cosa è il monachesimo, che cosa è il cristianesimo. Ma tutto questo Guglielmo spiega utilizzando lo schema delle tre età: l’amore giovanile, l’amore della maturità e l’amore della vecchiaia. Vedete la saggezza di questo testo: mentre spiega l’importanza dell’amore, fa capire anche che esso ha bisogno di un itinerario che comprende tutta la vita. Questo mi fa pensare che non solo nei loro libri, ma anche nella loro esperienza, avessero maturato questa convinzione, che per insegnare ai giovani monaci che cosa è la vita cristiana, era importante indicare il tema centrale, l’amore, ma anche a cominciare subito a fare capire che ci sarebbe voluta tutta la vita, con delle caratteristiche diverse, ma - un altro aspetto interessante di questo testo – delle caratteristiche che progressivamente ci coinvolgeranno del tutto.

Sostanzialmente, i tre gradi dell’amore qui sono: il primo grado - coinvolgere l’affetto, la volontà, cosicché il monaco che comincia è preso dal sacro zelo, ma deve calmarsi un po’ secondo la ragione del suo fratello o del suo padre; il secondo passo dell’amore è quando l’affetto e la violenza della volontà degli inizi – e il testo giustamente dice, guai se non ci fossero agli inizi –devono essere temperati dalla seconda grande caratteristica della vita dell’uomo, la ragione. Il monaco degli inizi sarà tanto zelante, ma non possedendo ancora la propria ragione, si fiderà di quella della sua guida, sino a quando da solo comincerà ad avere un po’ di ragione e allora arriverà all’età della maturità.

Quando l’affetto e la ragione costituiscono le due caratteristiche fondamentali dell’esperienza cristiana, della vita dell’amore, Guglielmo dice che sono come due occhi che diventano uno solo,

perché l'affetto, la volontà e la ragione progressivamente si avvicinano. Ma poi dice che dalla maturità e dalla pienezza dell'amore – lo vedremo alla fine – si raggiunge l'esperienza della vecchiaia, quando l'amore diventa - pur non perdendo nulla nel suo cammino progressivo che raccoglie tutto, affetto, volontà, ragione – la sapienza. La sapienza è la terza caratteristica della crescita dell'amore, caratteristica tipica della vecchiaia. In definitiva, Guglielmo dice, la sapienza è Cristo; quando, attraverso l'esercizio della volontà e la ragione uno comincia ad intuire qualche cosa di più dell'esperienza di Cristo.

Si intuisce bene allora qual è il tema di questo testo: l'amore; lo schema di fondo è la consapevolezza che c'è un'evoluzione che coinvolge tutta la vita e questo coinvolgimento non perde nulla, ma coinvolge progressivamente tutto. A partire da ciò che è più facile: le emozioni, l'affetto. Il primo momento in cui si è coinvolti è il momento dell'affetto. Poi subentra la ragione, che si unisce all'affetto, diventa la sapienza, che potremmo dire ci fa vedere le cose dal punto di vista di Cristo. Questo per i Padri cisterciensi era l'itinerario del cristianesimo, e quindi l'essenza dell'esperienza monastica, che non era nient'altro che un cristianesimo preso sul serio.

Un monastero, per i cisterciensi, era la scuola della carità, dell'amore, cioè un luogo particolarmente adatto, non un luogo di santi, di coloro che sono già santi – perché allora l'avrebbero chiamato paradiso – è il luogo di coloro che lo vogliono diventare. E ci tengono così tanto a diventarlo, che scelgono un luogo adatto e una scuola impegnativa: è questo ciò che caratterizza il monaco, non la convinzione di essere già santo, ma la convinzione che è importante esserlo e che per esserlo vale la pena di scegliere il meglio: tutto il tempo, un luogo adatto, un cammino più esigente, perché si è più deboli - è questa la loro convinzione.

Il più antico testo di S. Bernardo che possediamo, del 1116, è una lettera, un biglietto che egli, abate, scrive al suo priore per raccomandargli un giovane, lo scudiero del più grande brigante dell'epoca, che si era presentato a lui, dicendo che piuttosto di servire il brigante, avrebbe preferito servire Cristo. Bernardo dice nel biglietto: "Te lo mando, mettilo alla prova, ma mi è sembrato un giovane semplice e verecondo." Questo giovane doveva essere stato sveglio, in quanto fidato scudiero di un brigante. Fate attenzione, però, che la verecondia, virtù di cui non parliamo più neanche, per S. Bernardo è la virtù parlando della quale concluderà i suoi scritti trent'anni dopo. La riconosce a Maria, quando nasce Gesù e dice che Maria è il modello di verecondia, ossia di quella gioia, limpidezza, pienezza con la quale accoglie quel gran dono della nascita di Gesù. E questa stessa virtù S. Bernardo attribuisce a un giovane brigante, dice che gli sembra verecondo, semplice, ben intenzionato.

Il monachesimo doveva essere così: capace di affascinare, di mettere duramente alla prova un giovane brigante, però il monastero doveva essere una buona scuola non per coloro che erano già santi, ma per coloro che volevano diventarlo, o che volevano mettersi alla scuola dei santi. A mio parere il cristianesimo in generale è così; non è una morale. È anzitutto l'annuncio della salvezza per coloro che ne sentono il bisogno. Ciò che brilla nel cristianesimo non è anzitutto la santità dei cristiani, è la grazia di Dio - che, per non perdere nessuno, neanche lo scudiero di un brigante - si è fatto uomo. Allora, un altro può bussare, dicendo: "Io sono anche meno di uno scudiero di un brigante, perché non sono tanto sveglio e intelligente, come lo scudiero di un brigante. Però, ci sono anch'io" – era così che si bussava al monastero.

Il monastero era la grande scuola impegnativa, severa, con delle regole, nella quale però anche i maestri, anche le guide, investivano se stessi e investivano il meglio di quello che c'era, pur nella povertà, nella semplicità. Allora non dobbiamo stupirci se poi i futuri cisterciensi partono in dodici, stanno in pochi in un monastero e presto inventano un nuovo sistema di agricoltura e un'architettura che resterà riconoscibile per secoli, un'architettura che ha una personalità. Scrivono dei testi

fantastici, perché sono persone che entrano non perché si ritengono già santi, ma perché si mettono totalmente, con le loro risorse, le loro capacità, la loro intelligenza, al servizio di questa esperienza che a loro appare buona, per cercare di non essere troppo peccatori, per cercare di migliorare la loro vita.

Così si capisce che questo testo scritto da Guglielmo, appena diventato abate, per i suoi novizi, è per dire loro: “A voi, giovani, per lo più come per lo scudiero del capo brigante, ve lo spiego io che cosa state qui a fare.” La prima cosa che dice loro è: “L’arte delle arti è l’arte dell’amore.” L’amore vedremo come egli l’intende: “l’arte delle arti” – non pensatelo dal punto di vista estetico – pensate piuttosto all’artigiano, che sa lavorare con arte. Allora “l’arte delle arti” vuol dire il modo migliore di vivere. L’artigiano sa fare delle cose belle; la più bella delle cose belle, la tecnica delle tecniche, il senso della vita più profondo, è amare. Ecco il senso dell’espressione dell’inizio.

“La natura stessa e Dio, artefice della natura, ne hanno riservato a sé l’insegnamento.” Guardate com’è bello! Anche tutti quelli che dicono che il cristianesimo, soprattutto quello medievale: contro l’uomo, contro la natura e che ha una concezione negativa dell’uomo, lo possono dire solo se non hanno letto niente. Anche Dio è artefice – “creatore” allora si diceva prevalentemente “*artifex*” – l’espressione “l’arte delle arti” va intesa in quella direzione lì. Come Dio è artefice della natura, così, se voi volete essere artefici della vostra vita, imparate ad amare cristianamente. Qui l’aspetto significativo è che Dio naturalmente è *magister*, e perciò ha riservato per sé il *magisterium* – ma lo è anche la natura – la natura allora è buona, secondo la concezione cisterciense. Anche la natura dello scudiero era buona – ma certo, sviata. Mentre rimaneva lo scudiero di un brigante, la sua natura rimaneva trascinata in una direzione sbagliata, ma il segreto del cristianesimo e dell’esperienza monastica è quello di aiutare, a volte con una disciplina severa, a ritrovare il senso giusto della natura, perché essendo stata creata da Dio, contiene in sé il segreto della vita, anche dell’amore.

“Perché l’amore, che è suscitato dal Creatore della natura, se la sua purezza naturale non è intorbidata da affetti adulteri, insegna se stesso: ma solo a quanti si lasciano ammaestrare da lui, ammaestrare da Dio”, a quanti sono *docibiles Dei*. Vedete, è un concetto abbastanza chiaro per quanto solo agli inizi. Il senso della vita dell’uomo è l’amare, secondo il punto di vista di Dio, che è già iscritto nella natura – sia la natura, sia Dio sono i maestri dell’arte dell’amare. Naturalmente il pericolo della natura è che possa essere intorbidata, deviata, che si sia fatta perdere la purezza naturale, che invece un’autentica esperienza cristiana contribuisce a ritrovare, a condizione che si lasci ammaestrare da Dio.

Si può dire che colui che bussa alla porta del monastero è uno che vuole essere ammaestrato da Dio, tramite i monaci più esperti. Vediamo subito dopo, quando dirà che il giovane novizio deve lasciarsi guidare dal maestro dei novizi: egli dice qui “a condizione che il maestro dica quello che sente da Dio”: è un’immagine, ma è il senso dell’espressione che è interessante. Vuol dire che l’educazione, la disciplina che uno riceve in monastero dev’essere quella di Dio, sentita da Dio, attraverso la Scrittura, attraverso la Chiesa, attraverso la vita comune, attraverso la Regola di S. Benedetto.

È espressa qui la convinzione che è Dio e l’insegnamento di Dio che si coglie in diverse modalità che aiuta a ritrovare l’autenticità dell’amore, la naturalezza dell’amore; noi e i nostri contemporanei al tema della naturalezza arricceremo il naso – giustamente, perché abbiamo un’idea di natura, secondo la quale da una parte l’enfatizziamo e dall’altra ne facciamo una cosa un po’ troppo naturalistica: ci sembra che la natura sia un po’ animalesca. Dobbiamo dire che invece i medievali hanno un concetto di natura più equilibrata della nostra: l’assolutizzano di meno, però capiscono bene che la natura è creata da Dio. Quindi se è intesa nel senso giusto, essa stessa insegna e anche il cristianesimo ci insegna a ritrovare la giusta direzione della natura. Allora, attenzione, quando

sembra che gli ecologisti siano nati oggi – non vorrei dire con ciò che S. Francesco fosse un ecologista – era un cristiano; Guglielmo di Saint-Thierry è cristiano. Quindi abbiamo qui un concetto della natura cristiano, che il mio parere non è tanto peggio di quello di oggi, pur essendo preso da un testo medievale.

“L’amore è infatti una forza dell’anima, che la conduce come per un peso naturale al luogo e al fine che le è proprio. Sì: ogni creatura, sia spirituale corporea, ha un luogo ben preciso cui è naturalmente condotta e un certo qual peso naturale da cui è condotta.” Qui introduce una riflessione che oggi possiamo condividere solo in parte, una concezione fisica dell’epoca, secondo la quale ogni realtà ha il suo peso. Ci sono degli oggetti più pesanti, più leggeri e c’è lo spirito, che è il più leggero di tutti perché non ha una dimensione materiale. Nella convinzione quindi che ogni oggetto tende naturalmente a raggiungere il proprio luogo, i corpi pesanti ad andare in basso, come capita nell’acqua, e i corpi leggeri in alto, il posto più in alto è quello occupato dallo spirito, che progressivamente va verso Dio.

È una concezione fisica che noi divideremmo solo in parte, ma che Guglielmo presenta per spiegare che nello scioglimento della morte le componenti fisiche dell’uomo ritornano al luogo del corpo e lo spirito va verso Dio. Prende spunto dalla leggerezza dello spirito per far capire che il luogo dello spirito dell’uomo è Dio. E potremmo dire che l’esperienza cristiana e l’esperienza monastica aiutano l’uomo a raggiungere il proprio luogo, quello di Dio.

Riprendo il testo in fondo alla pagina 33: “Dovendo dunque parlare dell’amore, nella misura in cui lo concederà Colui verso il cui amore tutto il creato si affatica...” l’autore deve parlare dell’amore, come glielo concederà Dio, nella convinzione che in tutto il creato l’amore si affatica per giungere a Dio. “Cominciamo la nostra esposizione partendo dall’origine di esso; passeremo poi a tracciare lo sviluppo dei suoi progressi, come per le età che si succedono l’una all’altra fino a una feconda vecchiaia; una vecchiaia piena non di dolore senile - che pure c’è - ma di misericordia feconda. Come secondo il crescere o il decrescere delle forze vitali il fanciullo si muta in giovane, il giovane in uomo maturo, l’uomo maturo in vecchio mutando i nomi dell’età a seconda dei mutamenti di qualità, così a seconda dei progressi di virtù la volontà si espande in amore, l’amore in carità e la carità in sapienza.”

Questo costituisce una specie di indice di questo libro: la prima parte, la natura e poi questa progressione. E passa subito a parlare della natura dell’amore: “Dev’essere ben chiaro, a proposito dell’amore di cui stiamo parlando, da chi esso ha sortito i natali, di quale insigne lignaggio può vantarsi, di qual luogo è originario.” Non dimenticate che questo è un testo scritto per i novizi; quindi per i novizi che entrano in monastero, bisogna spiegare loro che cosa è l’amore, e poi come cresce. “Innanzitutto dunque, Dio è il suo luogo di nascita.” Abbiamo già detto che la natura è creata da Dio, l’amore ne è il centro: qual è il luogo della nascita dell’amore? Dio. “Là in alto, là è stato nutrito, là è cresciuto. Là esso è cittadino, non forestiero ma nativo. L’amore infatti è donato da Dio solo; e in lui rimane, poiché a nessuno è dovuto se non a lui e a causa di lui.”

Si può capire che se l’amore è nato in Dio, il modo da raggiungere Dio è di imparare ad amare: il cristianesimo è qui. E il senso di Cristo? Cristo ci ha insegnato come si ama. E il monastero è la scuola della carità, dove s’impara ad amare. E il cristianesimo è l’esperienza attraverso la quale s’impara ad amare. Questo dà senso anche all’obbedienza, alla povertà, alla verginità, a tutte le virtù, a tutti i sacrifici, a tutta la Regola di S. Benedetto - perché la Regola di Benedetto non è questo? capitolo VII della Regola di S. Benedetto, sui gradini dell’umiltà, si conclude dicendo: “...percorsi questi gradi dell’umiltà, ormai sarete capaci di fare per amore facilmente, quasi naturalmente, quello che prima vi costava fatica...” È lo stesso insegnamento.



Se questo è l'insegnamento dei grandi maestri, come S. Benedetto nel VI secolo, come Guglielmo di Saint-Thierry nel XII secolo e tanti altri santi dopo, non ci viene il sospetto che possa essere vero? E se per caso fosse vero, non ci viene il desiderio, anziché prendere un'altra strada, di provare prima questa? S. Bernardo stesso lo dice in un suo bel testo: "Voi potete provare anche tante altre strade, ma se volete fare in fretta, ve lo dico io..." e scrive *De diligendo Deo*. È questa la loro logica. "Potrete percorrere tutte le strade – tanto poi ve ne accorgete qual è quella giusta." È per quello che lo scudiero ha bussato alla porta del convento. Aveva fatto delle altre esperienze, ma essendo un ragazzo sveglio, prima di farne ancora, aveva capito. Erano così convinti della qualità di questa esperienza, che effettivamente l'esperienza dell'amore cristiano fosse il senso della natura dell'uomo, che erano disposti anche a fare tanti altri percorsi. Ma questa strada voleva proporre Guglielmo perché l'amore nasce in Dio stesso – è per questo che si può dire che esso parte dall'origine.

"E dato che si sta parlando dei suoi natali, quando Dio Trinità creò l'uomo a sua immagine plasmò in lui una certa somiglianza con la Trinità, in cui risplendesse l'immagine della Trinità creatrice." Qui riprende l'insegnamento di Agostino; così sapete che questi monaci erano anche colti. Guglielmo conosce bene Agostino e anche le opere dei suoi avversari, per esempio l'*Ars amatoria* di Ovidio, che era l'altro grande testo sull'amore che si conosceva nel Medioevo, ma che insegnava un'altra idea dell'amore, non cristiana. Anche qui, riprendendo Agostino, Guglielmo dice che quando Dio creò l'uomo, lo creò a sua immagine; lo precisa, dicendo che la memoria, la ragione e la volontà sono le tre facoltà dell'uomo che in qualche modo richiamano la Trinità.

"Grazie a tale somiglianza quel nuovo abitatore del mondo (l'uomo) era destinato ad aderire indissolubilmente al suo principio, a Dio suo creatore, se l'avesse voluto: il simile si riaccosta naturalmente al suo simile." Guardate che questo è un tema medievale molto cisterciense: l'uomo può avvicinarsi a Dio perché gli è simile. Altro che scarsa consapevolezza dell'uomo! L'amore è nato in Dio, ma per di più Dio ha creato l'uomo simile a sé; e comunque sappiate che l'uomo non sarà contento in nessun altro posto se non in Dio, perché sono simili.

"Ciò fu fatto perché quella trinità inferiore creata non venisse sedotta, trascinata, distratta dalla multiforme varietà delle creature sì da allontanarsi dall'unità dell'altissima e creatrice Trinità." Vedete la distinzione tra trinità creata, che è l'uomo, e Trinità increata, che è Dio. Forse noi oggi non avremmo più neanche il coraggio di dirlo così, perché ci sembrerebbe irriverente, dire che l'uomo è la trinità creata. Da un certo punto di vista noi esaltiamo l'uomo, ma poi non abbiamo neanche il coraggio di avvicinarlo a Dio – noi, nel senso della nostra cultura, in questo caso. Invece qui c'è un'idea dell'uomo che non sottovaluta gli aspetti di peccato, di piccolezza, eccetera, dell'uomo, ma non ne perde mai neanche la consapevolezza della sua grandezza, al punto che non usa la parola "uomo", ma "trinità creata".

"Allorché infatti questa infuse nel volto dell'uomo nuovo un respiro di vita, forza spirituale o intellettuale, come danno a intendere i termini espirazione e respiro, e anche forza vitale o animale, come dà a intendere il sostantivo vita, e nell'atto di infondere lo creò..." – qui, Guglielmo spiega con alcuni termini della teologia dell'epoca, che egli conosceva bene, il senso della creazione. Noi lo potremmo sintetizzare così: nel momento in cui Dio crea l'uomo, gli dà la vita - che poi la vogliate chiamare forza vitale, animale, spirituale, intellettuale, secondo la terminologia dell'epoca - lo "...collocò in quella sua specie di cittadella – l'uomo è la cittadella di Dio – "...la forza della memoria – la prima delle facoltà agostiniane ad immagine della Trinità – "...che gli ricordasse sempre la potenza e la bontà del suo Creatore."

L'uomo nella sua memoria ha il luogo in cui custodisce l'idea di Dio. "Subito, senz'alcun intervallo di tempo, la memoria generò da se stessa la ragione; e la memoria e la ragione produssero da se

stesse la volontà.” Ecco le tre facoltà agostiniane: memoria, ragione, volontà. “Perché la memoria possiede e contiene in sé l’obiettivo a cui tendere.” Poi le precisa: la memoria è ciò che custodisce in sé l’obbiettivo cui tendere – quindi ricorda in sé, contiene in sé il ricordo di Dio. La ragione è la via per cui tendere – la ragione ci insegna la strada per ritornare alla Trinità creatrice – e la volontà è la forza che vi tende.

“Queste tre realtà sono qualcosa di unico ma sono anche tre efficaci, così come nell’altissima Trinità una è la sostanza e tre le persone. E come in questa il Padre è generante, il Figlio è generato e lo Spirito Santo procede da entrambi, così dalla memoria è generata la ragione, dalla memoria e dalla ragione procede la volontà.” Sono queste le tre grandi facoltà dell’uomo, che Sant’Agostino, per esempio nell’opera *De Trinitate*, aveva indicato come le tre facoltà che meglio di ogni altra, per quanto pure sono una pallida immagine, possano richiamare la Trinità celeste. “Perché dunque l’anima razionale creata nell’uomo aderisse a Dio, il Padre rivendicò a sé la memoria; il Figlio la ragione; lo Spirito Santo procedente da entrambi.” E quindi così Guglielmo stabilisce la corrispondenza tra due elementi.

“Ecco da chi la volontà ha sortito i natali...” La volontà, il primo elemento che farà crescere nell’amore, nasce quindi da qui. Questi primi paragrafi servono per dire in quale luogo nasce l’amore – Dio, ad immagine della Trinità. Per questo, sarà autorizzato a dire: “Se volontà, memoria e ragione sono le tre immagini della Trinità nell’uomo, anche il novizio che parte dalla volontà, il desiderio di fare, “la follia degli inizi”, il punto di partenza – andrà poi disciplinato dalla ragione, dovrà raggiungere la sapienza della memoria, però è già un punto di partenza cristiano e trinitario, anche se è solo la volontà. Tanto più, quanto più è consapevole di essere inserito in questo itinerario.

La volontà sa quindi dove ha sortito i suoi natali: “...ecco qual è la sua nascita, la sua adozione, la sua dignità, la sua nobiltà. Per mezzo della grazia preveniente e cooperante, essa comincia ad aderire con il suo buon assenso allo Spirito Santo che è amore e volontà del Padre e del Figlio; comincia così a volere con veemenza ciò che Dio vuole e ciò che la memoria e la ragione suggeriscono di volere, e volendo con veemenza diventa amore. Poiché nient’altro è l’amore se non una volontà riposta nel bene.” Si comincia già ad intuire l’itinerario, se l’amore è una volontà forte, che però capisce con la ragione dove sta il bene.

A pagina 37 del testo (allegato in fondo alla terza lezione) incomincia il primo di questi tre gradi. “Ascolta una santa follia...” – così incomincia l’itinerario, di cui il primo gradino è quello del novizio, preso dalla volontà e dall’entusiasmo. Dice bene Guglielmo, anche con un certo coraggio: “Ascolta una santa follia...” e fa qualche esempio, (*II Lettera ai Corinzi*): “L’Apostolo dice: «Se siamo fuori di senno, è per Dio» – è un esempio di follia cristiana – “...Vuoi udire ancora una follia? (*Esodo 32*) “se perdoni loro il peccato, perdona – ecco la follia – altrimenti cancellami dal libro che hai scritto»” – un’espressione forte di Mosè, per dire: “Se non li perdoni, elimina anche me” – un paradosso dettato dall’amore, la follia di chi vuole strappare il perdono a Dio. “Ne vuoi un’altra? (*Lettera ai Romani*) «Vorrei essere anatema, separato da Cristo per i miei fratelli». Non ha forse l’aria di un’assennata follia, propria di un cuore mosso dal bene, quest’atteggiamento interiore così determinato verso qualcosa che nei fatti è impossibile? Voler essere anatema, separato da Cristo per Cristo!” Presa alla lettera, l’espressione di Paolo è folle, però è una follia dettata dal bene. “Fu questa l’ebbrezza degli apostoli alla venuta della Spirito Santo, questa la follia di Paolo...” poi ne esemplifica qualcun’altra.

Ma alla pagina seguente, comincia ad applicarla, dicendo: “È bello diventare pazzi” – ma pazzi di amore per Cristo – “Dunque si lanci pure, a questo punto, il fervore giovanile, il cammino fervente della vita religiosa.” Ecco come egli presenta il monachesimo, avendo già presentato bene che cosa

è il cristianesimo; e questo è il primo passo: “Allo stadio attuale esso ancora non ha e non deve avere freno. Tuttavia deve sottomettersi al freno della ragione. Non giova al fervore novizio quel certo discernimento misericordioso verso se stesso, e le concessioni che l’accompagnano, e le facili indulgenze che vengono dal proprio personale giudizio. Tuttavia non devono essere rifiutate qualora provengono da un giudizio altrui.”

Vedete che egli fa capire che il novizio troppo giudizioso, troppo ricercato, troppo prudente rischia anche di essere falso; deve accettare la pazienza, la prudenza, ma spesso tutto questo deve essere dettato da uno che è più avanti e più maturo di lui. Lo precisa ancora meglio: “Da parte di se stesso verso se stesso dev’essere rigida la censura e inflessibile la severità...” – il desiderio di fare, il rigore – “...invece riguardo alla carità e all’attenzione paterna o fraterna che regge e che consiglia, in ogni cosa dev’essere soave ed obbediente l’umiltà. Se l’una o l’altra viene a mancare, da chi è pigro e tiepido non mi attendo perseveranza nel cammino, per chi è avventato temo la rovina.”

Questo è un bel criterio di discernimento: se il novizio si presenta pigro, tiepido e troppo prudente, che sembra come un vecchietto, oppure se è troppo ricercato, se non ha l’entusiasmo tipico degli inizi, se gli manca la volontà e la forza, egli rischia di non essere perseverante. Se è avventato e non ascolta nessuno - l’estremo opposto - se ne può temere la rovina. Occorre volontà e ragione. “Ecco perché il discernimento del novizio dev’esser tutto rivolto a rendersi stolto in ogni cosa per Cristo e a dipendere dal giudizio altrui: soprattutto se ha accanto un anziano di cui si possa dire con certezza che impara da Dio ciò che insegna agli uomini.” Il fervore del novizio è tanto più affidabile se ha accanto un maestro che impara da Dio ciò che insegna agli uomini.

## GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY - 2

19 GENNAIO 2004

Don CLAUDIO STERCAL

In questo relativamente breve trattato bisogna avere l'attenzione di non fare precipitosamente le cose, di aver la pazienza di tenere sempre vivo il rapporto tra il lettore e il testo. È un rapporto mai esaurito, molto delicato, ci si esercita strada facendo, perché sono molto facili le sovrapposizioni frettolose, la critica fuori contesto. Si può esercitarsi nella lettura dei testi anche per capire che è possibile fraintenderlo, esercitarsi a sbagliare, leggendo i classici, perché la pazienza, il rispetto, l'ascolto, l'intelligenza, la delicatezza, la comunione di sensibilità che si possono esercitare nei confronti di un testo, a mio parere educa anche nei rapporti con le persone. È quindi uno sforzo educativo.

Abbiamo visto la volta scorsa Guglielmo introdurre l'arte dell'amore, con la convinzione che questa è la sintesi del cristianesimo e quindi anche di quella forma così seria ed impegnativa di intraprendere la vita cristiana che è l'esperienza monastica. La vita dell'uomo, l'esperienza dell'amore, la vita cristiana, la vita monastica hanno una successione di età, uno sviluppo, e Guglielmo in questo testo propone tre momenti della vita dell'uomo: com'è l'esperienza dell'amore nel giovane, nell'età matura e nell'età senile.

Per il momento continuiamo a guardare le caratteristiche dell'età giovanile. Questa è caratterizzata dall'esercizio della volontà, per qualche aspetto anche un po' folle: c'è una forma di follia, di passione, di entusiasmo giovanile che si riscontra nella vita del giovane e che a Guglielmo sembra appropriata anche alla vita cristiana del giovane, del monaco – l'entusiasmo, che ha bisogno poi di confrontarsi con la ragione. Per il momento non con la propria ragione, perché non l'ha, ma con quella del maestro, perché di costui "...si possa dire con certezza che impara da Dio ciò che insegna agli uomini." Certo, è un'espressione difficile; perché è difficile sapere quando uno impara da Dio, ma almeno questo sia vero come prospettiva, come desiderio.

"In questa fase colui che avanza ed obbedisce non deve arrogarsi facilmente il potere di giudicare (se proprio non gli viene ordinato qualcosa di manifestamente contrario a Dio)...". Quindi il giovane monaco, il novizio, deve riconoscere di far fatica a giudicare in tutto. Vedete la finezza, spesso presente nei testi classici del cristianesimo. Il novizio non ha ancora l'esatta corrispondenza tra l'intensità della sua volontà e l'intensità della sua capacità di ragionare e giudicare, un equilibrio tra volontà e ragione – non che sia insensato, ovviamente. "...fino a che una lunga e paziente esperienza non avrà dato al suo ascolto la comprensione di tali verità. Si applichi dunque sempre con la massima attenzione a quell'obbedienza di cui è scritto: «Dopo aver purificato i vostri cuori nell'obbedienza della carità» (Prima lettera di Pietro). Questa è la volontà di Dio, buona, a lui gradita e perfetta."

Utile anche il paragrafo 8, che fa capire come la preghiera possa aiutare il giovane novizio in questo itinerario iniziale. Ci fa capire anche qual è il senso della preghiera nell'esperienza monastica di Guglielmo e del XII secolo in generale. "Per ottenere ciò e conservarlo occorre cercare il soccorso continuo di una preghiera assidua e longanime." Sia per ottenere, sia per conservare: la preghiera serve in ogni caso nella vita monastica. All'inizio, in particolare per ottenere esercizio cristiano e per conservarlo. "In essa ci dev'essere tanta fede da sperare tutto; tanta donazione di se stesso da sembrare costringere Dio; tanto amore da sentire di ottener nella preghiera tutto ciò che si domanda; una tal confidente umiltà da scegliere che in ogni cosa si compia in sé non la volontà propria ma quella di Dio."

Ciascuna di queste precisazioni meriterebbe una considerazione particolare. In che cosa consiste la preghiera in questo passaggio? È un esercizio della fede, “tanta fede da sperare tutto” – è un bel modo per esprimere la preghiera. Non c’è per il momento nessun formalismo, nessuna esteriorità, la prima impressione che Guglielmo vuole comunicare a un giovane che sta cominciando un’esperienza seria di preghiera all’interno al monachesimo, è presentarlo come un esercizio di fede. È un’indicazione che aiuta a sperare tutto, incontrare Dio e in lui sperare tutto. Potremmo dire, è evidente che la preghiera è un esercizio delle virtù teologali, più che delle virtù morali, lo dirà san Tommaso nel secolo successivo, ma l’aveva già indicato sant’Agostino nel secolo V: le virtù teologali orientano direttamente a Dio, mentre con le virtù morali hai i mezzi per raggiungere Dio.

La preghiera allora è ragionevolmente un esercizio delle virtù teologali, un orientamento della propria vita a Dio. Ma guardate anche la finezza psicologica della seconda implicazione, anch’essa così cisterciense, forse così medievale – la traduzione potrebbe essere migliorata. Dice: “...tanta donazione di se stesso da sembrare costringere Dio...”: in latino dice “*tanta devotio...*” che non tradurrei con “donazione di se stesso”, ma con “dedicarsi a Dio, orientarsi, rivolgersi a Dio” – nella linea del concetto che le virtù tendono a Dio. Si potrebbe dire “...tanta attenzione a Dio da sembrare costringere Dio” – questa è l’annotazione per qualche aspetto un pochino psicologica e così cisterciense, così medievale e legata al concetto di un cristianesimo inteso come un amore interpersonale. L’orientamento a Dio, il rapporto personale con Dio, un rapporto di amore con Dio che sembra quasi costringerlo.

Costringerlo, perché si sente amato: questo è molto medievale, come modo di presentare la preghiera. La preghiera stabilisce un rapporto personale con Dio, e più lo si ama, più quasi ci si sente vicini alla persona amata, più quasi si sa – possiamo anche dire così – di poter utilizzare le armi dell’amore per convincere Dio, per tenerlo vicino alle nostre necessità. Forse non è vero, ma è un bel modo di provare ad applicare il rapporto umano di amore persino nel caso più importante e personale che è quello del rapporto personale con Dio – è una prospettiva coraggiosa, però è una prospettiva legata al secolo XII, sulla riflessione sul grande tema dell’amore, riletto nella prospettiva cristiana al punto che, sapendo di amare sinceramente Dio e dedicarsi a lui, si sa di poter contare su di lui “quasi” costringendolo, e tirarlo dalla propria parte. Come, per esempio, gli stessi cisterciensi leggevano nel testo evangelico delle nozze di Cana l’atteggiamento di Maria, che non dice a Gesù di fare un miracolo, ma in un modo più delicato, fa leva sull’affetto reciproco tra lei e Gesù, non per “forzagli la mano”, ma per favorire le condizioni del miracolo.

La scuola della carità, che è il monastero, è esattamente la scuola del rapporto personale con Dio, con tutta la ricchezza che il rapporto personale ha nella vita degli uomini – e a maggior ragione, quando il rapporto personale è applicato a Dio. La prospettiva coraggiosa che rivela la mentalità dei medievali, applica il meglio dell’esperienza umana al rapporto con Dio. A mio parere, è questo che qualifica il cristianesimo medievale, non le ombre, le cose oscure, le cose rituali. Fin qui, non si è detto ancora niente sulla ritualità della preghiera. La prima cosa che Guglielmo tiene a proporre è il senso della preghiera.

Anche la terza indicazione sembra andare in una direzione analoga: “tanto amore da sentire di ottenere nella preghiera tutto ciò che si domanda”. La preghiera è un’esperienza di amore, all’interno della quale si intuisce di poter ricevere: “...una tal confidente umiltà da scegliere che in ogni cosa si compia in sé non la volontà propria ma quella di Dio.” Anche questa è una prospettiva che ritroveremo più avanti in questo stesso testo, che caratterizza il medioevo cisterciense, la comunione di volontà. Come vedete, già proposta all’inizio, alla fine sarà addirittura l’unione nello spirito tra Dio e l’uomo, la comunione delle volontà, proposta e presentata forse meglio nella *Lettera d’oro*, non solo come una comunione di volontà, come volere le stesse cose, ma un non poter volere altro, se non le stesse cose e queste “stesse cose” sono la comunione reciproca. Non

solo volere le stesse cose, ma una comunione, un legame così profondo da non volere più nient'altro se non la reciprocità, le stesse cose, una coincidenza perfetta, pur nell'infinito di Dio e nella finitezza dell'uomo: i due vogliono le stesse cose.

Dirà san Bernardo: “Solo in questo (nell'amore) c'è reciprocità perfetta tra Dio e l'uomo; in altri sentimenti non ci può essere la reciprocità; nell'ira, per esempio. Dio può adirarsi con l'uomo, meno l'uomo nei confronti di Dio. È solo nell'amore, nella comunione di volontà, che pur nella differenza infinita può esservi reciprocità.” E qui la vedete proposta come il senso della preghiera per il monaco che inizia. Questa è la prima indicazione di come in questa scuola dell'amore, in questo esercizio della volontà, la preghiera occupa un ruolo centrale. Il resto del paragrafo 8 presenta una serie di applicazioni alla vita monastica in ciascuno di questi livelli: per il giovane, per l'uomo maturo, per l'anziano troviamo un elenco di caratteristiche e di esercizi della vita monastica, tanto più adatti secondo la progressione. Qui sembra riprendere l'insegnamento di Cassiano, di san Benedetto: “Egli si applichi anche ad acquisire e a vivere senza riserve la purezza di cuore, il decoro del corpo, il silenzio e l'ordine nel parlare; abbia occhi stabili e non troppo rivolti in alto, orecchie non eccitate, cibo e sonno sobri che producano, e non impediscano, il compimento quotidiano delle buone opere. Poi mani trattenute e andatura calma; non il riso, che manifesta la fatua allegria del cuore, ma il sorriso luminoso che ne rivela la grazia; e assidue meditazioni spirituali, letture convenienti e non curiose; la sottomissione nei confronti dei superiori, il rispetto nei confronti degli anziani, la dilezione nei confronti dei giovani.”

È un bell'elenco; se è letto da solo, potrebbe forse dare la sensazione di un formalismo; ma nell'insieme a mio parere ha la caratteristica dei grandi testi della tradizione cristiana, cioè la capacità di coniugare i grandi ideali anche esemplificandoli in atteggiamenti concreti. Sarebbe un errore se noi interpretassimo questo testo e il cristianesimo semplicemente come un galateo. Ma sarebbe un errore altrettanto grave se noi interpretassimo il cristianesimo solo come una serie di principi ideali, senza concretezza. Una delle caratteristiche delle grandi esperienze cristiane, come certamente è quella cisterciense del secolo XII, è la capacità di coniugare e declinare i grandi ideali in piccole scelte concrete. Questo dimostra la grandezza di una persona sempre, anche nel medioevo ed anche in questo testo, dove si capisce bene che questi sono esercizi dell'amore cristiano. Quindi, per capire che l'amore cristiano c'è, anche nel modo giusto di ridere, di stabilire una relazione con gli altri, sintetizzato in questa bella formula del versetto 3, l'unico sul quale dico una parola.

“Non desideri comandare, ami restare sottomesso, cerchi di giovare a tutti coloro con cui si trova a vivere.” Perché indico questo come sintetico? Perché ci sono tre verbi che sono messi in un gioco letterario: “non desiderare comandare” – Guglielmo usa il verbo *praeesse*, cioè “essere sopra”; “ami restare sottomesso” – usa il verbo *subesse*, “essere sotto”; “cerchi di giovare a tutti coloro con cui si trova a vivere” – Guglielmo usa il verbo *prodesse* – si capisce quindi questo gioco di assonanze: *non praeesse: subesse, prodesse* – non cercare di essere al di sopra degli altri, ma pronto a servire e ad essere “pro” – a vantaggio degli altri. Questo è il criterio di tutto quell'elenco che si potrebbe anche allungare di atteggiamenti pratici, che se superficiali, sono finti, persino fastidiosi, ma se nascono dal cuore, danno un'indicazione concreta, non per galateo, ma per esperienza, cercando di imitare gli altri, tenendo presente il contesto culturale, un po' per volta, il *prodesse*, il desiderio di voler bene agli altri, un'educazione nell'amore, che si esprime anche attraverso la gentilezza del tratto.

È un modo buono di considerare il corpo: per un punto di vista, il corpo è visto come un peso, ma per un altro aspetto il corpo è visto come manifestazione del cuore, quindi l'attenzione all'esercizio esterno in pari tempo tiene presente l'importanza della sua manifestazione esterna, anche nella manifestazione corporea dell'amore che ragionevolmente è nel cuore. “Non sia oppresso dalla severità né svuotato dall'indulgenza. Abbia serenità sul volto – ognuna di queste osservazioni

meriterebbe un commento, ma ci accenniamo soltanto – dolcezza verso tutti nel cuore, piacevolezza nell’operare. È questo anche il luogo e il tempo per amputare le passioni, per estirpare tutti i vizi, per spezzare (*frangere*) le volontà: sì che la volontà naturale e vera, una volta troncati e amputati i suoi vari simulacri (ché volontà non sono) come si fa con i polloni bastardi quando nascono da sé, possa con maggior forza sperare di svilupparsi.”

Ecco il senso di questi esercizi: fare emergere la volontà naturale e vera. Bella, questa indicazione: l’esercizio anche ascetico per qualche aspetto anche faticoso del giovane monaco che deve fare maturare la ragione insieme alla forte volontà che ha già, l’esercizio di frangere la volontà, non per togliere la volontà, per mortificarla o reprimerla, che sarebbero malintesi dell’educazione cristiana, ma piuttosto per fare emergere la volontà naturale, cioè quella secondo la natura che Dio ha creato: naturale e vera. Si può dire che per il monachesimo medievale la ricerca della naturalezza e della verità è il modo per esprimere l’obiettivo della vita cristiana, nella consapevolezza che la natura è creata da Dio e la verità è la verità di Dio. Questo merita anche la fatica dell’ascesi.

Paragrafo 9: “Qui, chi più ama più corra...” Una volta messo su questa strada, chi più ama, più corra: è buono questo esercizio della volontà del novizio. Se hai volontà, se hai amore, datti da fare! “...qui è la fatica, qui è l’opera. Fatica di grandi sudori, opera di grandi fatiche. Soprattutto quando l’amore compie ciò che compie essendo ancora cieco, e ancora non sa da dove viene e dove va, e opera con la sua affettività come un cieco con le mani: questi opera con esse senza però vedere le mani con cui opera né l’operazione che realizza.” L’esempio del cieco serve a Guglielmo per illustrare il giovane novizio che ha tanta volontà, ma non ha ancora tutto il discernimento necessario, un cieco che si dà molto da fare con le mani, ma non vede esattamente quello che fa. Ha bisogno di qualcuno che lo istruisca.

“E come uno che vede istruisce in un lavoro colui che non vede, e lo porta con sé, lo fa curvare e raddrizzare, lo spinge ad organizzarsi, guidandolo piuttosto all’uso pratico che alla teoria dell’operazione intrapresa, allo stesso modo l’amore ancora cieco, attraverso tutti i mezzi di cui si è detto, è formato dal di fuori a una certa bellezza di vita e di costumi.” Il riferimento è chiaro: qui la formazione è ancora con suggerimenti che vengono dall’esterno, nell’obiettivo che poi attraverso l’esercizio, i suggerimenti vengano dall’interno. Il rapporto tra esterno e interno: la ricerca dell’interiorità nei buoni testi della tradizione cristiana non è una fuga da ciò che è esterno. È la ricerca del senso più profondo, potremmo dire, della personalità. È la ricerca di una convinzione interiore. Per questo l’obiettivo è di passare attraverso gli esercizi esterni, attraverso i suggerimenti degli altri, passare poi alla consapevolezza personale ed interna.

È una ricerca di profondità, del coinvolgimento totale; questo progetto educativo cerca di coinvolgere il giovane monaco in tutto se stesso. Questa è l’interiorità. Può darsi che poi in una forma di cristianesimo malinteso l’interiorità sia la fuga dal mondo, la ricerca di se stessi disprezzando gli altri – ma questo non è cristianesimo; è ripiegamento su sé, sempre possibile, ma certamente non proposto da questo testo. “E quando la sostanza dell’uomo interiore, resa duttile dal lungo esercizio della disciplina, sarà in grado di essere formata e plasmata secondo quella *forma* - ‘stampo’ non è una felice traduzione – allora essa opererà un frutto pacatissimo di salvezza; allora in realtà, e non in apparenza, percepirà l’utilità di questi strumenti e di altri simili. Al presente infatti le osservanze che abbiamo delineato non sono ancora radicate nell’intimo – questo è l’obiettivo dell’itinerario educativo – esistono soltanto nel desiderio – del giovane monaco – e nel magistero impartito dalla ragione – di chi lo guida...”

“Ma per riprendere il paragone del cieco, anche se l’occhio ancora non vede la mano non desista dall’operare. Chi vuole avanzare nelle grandi cose sia fedele in quelle più piccole; e là ove la

generosità del creatore gli ha già accordato piena potestà, egli compia il servizio della buona volontà.”

Passo al numero 10. “Da questo punto il volto delle cose comincia ad apparirgli ormai in modo nuovo...” Bella, quest’espressione. Le cose sono quelle di prima, ma egli comincia a vederle in modo diverso: è un passo avanti nell’educazione cristiana. “...i carismi più grandi, cui fino allora faticosamente aspirava, cominciano ad aprirgli come cosa familiare; il corpo umiliato nelle sante discipline, sull’onda di quella che è ormai una consuetudine al bene passa spontaneamente al servizio dello spirito...” è un altro passaggio nel quale possiamo raccogliere l’insegnamento sul corpo. Non è dubbio che l’espressione ‘corpo umiliato nelle sante discipline’ - quelle indicate prima - indichi un’educazione attraverso l’educazione del corpo. Ma in quale prospettiva? Di far nascere la consuetudine al bene, fare sì che il corpo sia spontaneamente al servizio dello spirito. Ecco l’unità cercata, pur in un contesto nel quale è chiaro che la distinzione tra corpo e spirito, si cerca l’unità, entrando nell’interiorità, nella profondità dell’uomo. Entrare nello spirito, perché il corpo agisca secondo lo spirito e trovi l’unità tra lo spirito e il corpo.

Ma l’obiettivo non è solo ‘umano’, antropologico; l’obiettivo è l’unione con Dio, che si realizza anzitutto nello spirito, ma per la quale anche il corpo serve. “...il volto interiore dell’uomo nuovo si rinnova di giorno in giorno e si scopre fino a riflettere come in uno specchio la bellezza di Dio. Ormai frequenti e improvvisate teofanie assieme agli splendori dei santi cominciano a ristorare e illuminare l’anima travagliata...”

Paragrafo 11. “Ecco che tuttavia se non si è vigilanti interviene il grande ostacolo di una tentazione.” Concluderei il primo passo, quello sulla giovinezza, con quest’ultimo pensiero. Abbiamo visto il senso, l’itinerario educativo, gli strumenti per l’educazione di questo primo passo; qual è il pericolo più grave? Il pericolo di non essere perseveranti? Di essere ribelli, di stancarsi? Per Guglielmo, per gran parte del monachesimo medievale il pericolo più grande è quello di accontentarsi. Non è il pericolo di sbagliare, di stufarsi, di non essere perseveranti. È quello di fermarsi, di accontentarsi, di dire: ‘Questo è bello, mi basta’, perché questo impedisce la crescita, impedisce il cristianesimo, impedisce la progressione verso l’infinito di Dio. Così convinti di questo schema evolutivo, che l’amore è destinato a crescere fino alla sapienza, che è Cristo, il pericolo più grave è quello di dire: ‘Mi basta così’. Tra l’altro, è anche un tema biblico, quello di fermarsi e rimpiangere le cipolle d’Egitto.

“...se non si è vigilanti interviene il grave ostacolo di una tentazione, che presso molti è in grado di ritardare grandemente una corsa fino a quel momento fortunata e felice, e talvolta di farla volgere indietro verso una fiacca pigrizia. Ciò che nel mettersi in strada si è ricevuto da un padre buono per non venir meno, si comincia a possederlo quasi bastasse...” I doni ricevuti da Dio ci sembrano bastare – un bel cristianesimo, questo! Ci troviamo un po’ dentro tutti qui. “...e ponendo lì il termine del proprio avanzamento, si comincia ad arretrare non appena si cessa di avanzare. Addirittura, calpestando la grazia di Dio e fabbricandosi una fiducia vana riguardo ad essa ma contro di essa, ci si vanta con la bocca o con il cuore di non essere stati mai abbandonati da Dio: così si mangia e si beve la propria condanna ogni volta che si riceve da Dio la grazia di una visita e di una consolazione. Da qui si giunge a porre la fiducia non più in Dio, ma nell’esecuzione delle proprie volontà.”

Ci si ferma e si rimane un po’ in preda della propria volontà – non più della volontà comune, che è invece l’obiettivo, abbiamo detto: crescere nell’esercizio della volontà, illuminata dalla ragione, attraverso la sapienza di Cristo, per giungere alla volontà comune con Dio. Non voler più nient’altro se non ciò che Dio vuole; non volere solo le stesse cose, perché questo lascerebbe spazio ad altro, ma non volere più nient’altro se non ciò che Dio vuole, che è molto di più che pensare a sé. Qui, è



accontentarsi per la propria soddisfazione dei doni che Dio ci ha dato. Sembra di sentire i gradi dell'amore di san Bernardo: i primi gradi sono amare se stesso, amare Dio per i benefici che egli mi dà – ma l'ultimo grado è amare me stesso per Dio, pensare a me stesso solo in relazione a Dio: quello è l'obiettivo, la comunione delle volontà. Il pericolo più grande, sembra dirci Guglielmo, è quello di non volerci arrivare, essere mediocri, fermarci prima.

Così si capisce il secondo passaggio, l'invito ad entrare nel secondo dei tre gradi, in questo caso, quello della maturità dell'amore, caratterizzata dalla ragione, e la volontà, l'amore illuminato dalla ragione; lo vedremo sino a diventare poi uno stesso 'occhio'. Anche qui, prima di passare a qualche lettura di un passo del testo, facciamo anche attenzione a come valutare la storia del cristianesimo: proponendolo spesso come una mortificazione della ragione. Qui certamente non è così: prendere due facoltà fondamentali, la volontà e la ragione, e dire che ci vogliono tutte e due. La volontà è quella più facile, più immediata, coinvolta per prima, ma ha bisogno parallelamente e progressivamente di essere unita alla ragione. Solo l'uomo, con tutto se stesso, può arrivare poi al terzo grado che è la sapienza, il sapore, l'assaporare le cose come Cristo – lo si potrà fare, quando il cristiano si sarà esercitato nell'amore e nella ragione. Come lo presenta? Partiamo dal paragrafo 12:

“Dunque, questo giovane carico di buone speranze, di cui Dio comincia a rallegrare la giovinezza, comincia ormai a crescere verso lo stato di uomo perfetto, verso la misura che conviene alla piena maturità di Cristo. Il suo amore comincia ormai a essere saldo e illuminato, ad acquisire una realtà interiore - *transire in affectum...*” - ad entrare nella propria interiorità. “L'amore illuminato è infatti carità; l'amore che proviene da Dio, che vive in Dio e che muove verso Dio è carità. E la carità a sua volta è Dio: sta scritto che 'Dio è carità'. Una lode breve ma che riassume ogni cosa. Tutto ciò che si può dire di Dio si può dire anche della carità: tenendo presente tuttavia che, secondo che si consideri quest'ultima in quanto dono o in quanto donatore, nel donatore questo nome è sostanza, mentre in ciò che è donato è qualità.” In sintesi questo vuol dire che l'amore illuminato è un amore che ragiona, è la carità, carità che è Dio stesso. Naturalmente, si può distinguere ciò che Dio è in sé da ciò che l'uomo comincia ad essere, perché cresce e per partecipazione, ma il termine è lo stesso e la prospettiva è quella.

Il monaco, il cristiano che cresce nell'amore, illuminato dalla ragione, e che diventa carità non è certo immediatamente la stessa carità che è Dio. Però la prospettiva è quella. L'esperienza dell'amore cristiano avvicina a Dio. Dirà san Tommaso nel secolo successivo: “...fa partecipare a ciò che Dio è per natura”. Anche per san Tommaso, come per tutta la tradizione cristiana, la carità è la perfezione della vita cristiana, perfezione verso la quale l'uomo tende attraverso l'esercizio, attraverso la propria crescita. Sostanzialmente tende, dirà san Tommaso, a partecipare a ciò che Dio è per natura. In fin di conti, questo è il senso della creazione per san Tommaso. Dio rende partecipabile agli uomini ciò che egli è per natura. E questo itinerario s'inserisce in questo discorso.

Paragrafo 13. Vediamo qualche caratteristica di questo amore: “L'amore dunque compie qualche iniziale tentativo e prova un certo affetto; la carità raggiunge l'effetto.” L'amore che compie qualche tentativo sembra essere quello del primo passaggio, adesso la carità comincia a raggiungere l'effetto desiderato. “È così: ormai la mano della carità opera con una scioltezza tanto più grande quanto più l'aiuta l'occhio illuminato. Dapprima noi operiamo con la mano; ma poi con quella stessa mano puliamo il nostro occhio...” Bisogna fare dei collegamenti con l'esperienza precedente. È bella anche l'immagine: nella prima fase si opera solo con la mano e tanta volontà, ma non si riesce ancora a vedere; ma ecco che l'esercizio della mano aiuta a vedere. Con la stessa mano con la quale il monaco si è esercitato, a un certo punto riesce a pulire gli occhi: come dire che l'esercizio della volontà aiuta a vedere, l'esercizio aiuta a capire, l'esperienza aiuta a contemplare. Si potrebbe dire che qui il modello educativo è questo.

Certo, non si tratta di un'esperienza insensata, ma di un'esperienza in cui l'esercitante non ha ancora visto tutto il senso. Il senso c'è, il maestro lo sa, e colui che si esercita un po' per volta lo capisce. Non è un'esperienza qualunque, senza direzione, ma una in cui chi la vive non necessariamente vede tutto il senso, ma comincia a sperimentarlo. Strada facendo, arriverà anche a vedere bene, pulendosi gli occhi. La tentazione sarebbe stata quella di fermarsi prima, di accontentarsi di un esercizio della volontà, non così prolungato, non così maturo da poter giungere a vedere con i propri occhi.

“...per cui vien detto: «Dai tuoi decreti ricevo intelligenza».” L'esercizio cristiano dei comandamenti di Dio dà intelligenza. “Essa comincia ormai ad avere intelligenza riguardo alle proprie opere e a discernere gli affetti; è ormai tanta presa dalle virtù, come per Dio l'essere coincide con l'essere buono, così ormai per l'anima giusta e santa essere non è altro che essere in santità entro se stessa, in giustizia verso tutti, in purezza verso Dio.” Questo esercizio nell'amore, questa carità, l'amore che comincia a vedere verso di sé, verso gli altri, verso Dio – *sancte*, in santità; *juste*, in giustizia; la purezza è in realtà *pie*, una carità pia – tradotta qui con purezza, che noi talvolta intendiamo male, come fosse solo una purezza etica, invece è una purezza dell'amore, un rapporto pio. È interessante anche il nostro oscillare nell'interpretazione del termine ‘pio’ – a volte per noi non ha un senso positivo, lo si può intendere come sinonimo di falso, artificiale; qui invece ‘pio’ vuol dire rivolto a Dio, un atteggiamento in cui ci si orienta direttamente a Dio e secondo la volontà di Dio. Che ‘pio’ per noi abbia assunto una connotazione ecclesiale formale, di galateo, ci fa capire che a volte anche il cristianesimo è stato esercitato nello stesso modo: uno dei pericoli del cristianesimo è stato, e forse ancora lo è, è di rimanere un po' formale, superficiale. Nei grandi testi cristiani invece la forma è importante, perché è espressione di un cuore, di un'intenzione, che qui si esercita nei confronti di se stessi, degli altri e di Dio.

“Con l'accrescimento della grazia di Dio un'affezione profonda per la giustizia permea l'anima giusta a un punto tale che ormai in nessuna espressione di sé (si tratti di pensieri, di affetti o di atti) né sa né può essere altro che giusta in tutto il suo essere e in ogni sua manifestazione, perché presa in modo pieno e indissolubile dalla giustizia.” Vedete qual è la caratteristica di questo secondo grado della maturità nell'amore: di essere illuminato, di coinvolgere tutto, di diventare maturo – nei rapporti con se stessi, con gli altri, con Dio – tutto diventa più facile, si è presi in modo indissolubile dalla giustizia. Ciò che prima era faticoso, guidato dall'esterno, diventa appropriato, espressione di sé: l'amore illuminato, la volontà che agisce secondo la ragione che comprende, un coinvolgimento totale, che porta poi alla comunione personale con Cristo.

Paragrafo 21: “Dunque la vista, naturale luce dell'anima per la visione di Dio, creata dall'autore della natura, è la carità. In questa vista due sono gli occhi, sempre palpitanti in una sorta di tensione naturale verso la visione della luce che è Dio: l'amore e la ragione.” I paragrafi immediatamente precedenti avevano presentato questa prospettiva della maturità della vita cristiana illustrando i cinque sensi della vita dell'uomo: il tatto, l'udito, il gusto, la vista – li riprenderemo dopo. Parlando della vista, qui a paragrafo 21, sembra all'Autore che questo senso della vista possa riassumere meglio che cosa è la carità. La carità, la caratteristica fondamentale di questo secondo grado della vita cristiana, è questa vista, “luce naturale” dell'anima per la visione di Dio. Vedete ancora un riferimento alla natura, secondo l'intenzione di Dio, ed è una luce che aiuta a vedere, creata dall'autore della natura. In questa vista, nella carità, nell'esperienza della maturità della vita cristiana, due sono gli occhi: l'amore e la ragione. È il passo dove viene formulato con maggiore chiarezza la presenza di queste due facoltà fondamentali dell'uomo, l'amore che già caratterizzava il monaco giovane all'inizio, adesso diventato illuminato esattamente per l'aggiunta della ragione.

Vedete ancora un riferimento alla natura anche qui: “sempre palpitanti in una sorta di tensione naturale verso la visione della luce che è Dio. Sono necessarie tutte e due queste facoltà, l'amore e

la ragione, che, secondo la loro natura, tendono alla loro luce che è Dio. San Tommaso dirà in una forma più aristotelica, più filosofica: “Il fine dell’uomo è la contemplazione di Dio.” Qui con un’immagine più esperienziale Guglielmo dice che la luce cercata dagli occhi dell’uomo è Dio e i due occhi sono l’amore e la ragione. Questi fanno dell’esperienza del monaco e del cristiano un’esperienza matura. Spinto dalla volontà, attraverso l’esercizio della volontà ha voluto pulire i propri occhi e adesso vede la luce di Dio, la cerca.

Prosegue: “Se uno dei due opera senza l’altro non avanza di molto” – vedete: la caratteristica è proprio la compresenza, l’equilibrio tra l’amore e la ragione. Anche qui si potrebbe dire: “Forse oggi non si interpreta più l’uomo secondo quest’antropologia delle facoltà di origine agostiniana, però, stando sulle basi dell’insegnamento agostiniano - amore, intelletto e memoria – qui, c’è la ricerca di un’unità, di un equilibrio, certo secondo la cultura, il linguaggio dell’epoca. Mi piacerebbe se tutti gli storici del Medioevo, anche quelli non cristiani, lo conoscessero, perché dopo aver letto questi testi è difficile dire che i monaci medievali erano contro la ragione.

“Invece possono molto se si soccorrono a vicenda, se diventano un solo occhio come dice lo sposo nel Cantico: «Tu mi hai rapito il cuore, amica mia, con uno solo dei tuoi occhi».” Il senso nel Cantico 4, 9 è diverso, ma Guglielmo ne prende lo spunto per richiamare il solo occhio. L’amore e la ragione caratterizzano l’esperienza della maturità: servono tutti e due; Guglielmo si sforza di precisare qual è la differenza fra i due e l’aiuto reciproco che si danno. Nelle righe successive è interessante: “Ed essi si affaticano grandemente ciascuno a suo modo, per il fatto che uno dei due, la ragione, non può vedere Dio se non in ciò che egli non è...” Bella, questa indicazione; non è che la ragione riesca a vedere Dio; vede ciò che egli opera nel creato, nelle realtà finite, riesce a conoscere l’esperienza dell’uomo. Ci fa conoscere Dio attraverso ciò che Dio non è. “...l’amore non acconsente a riposare se non in ciò che egli è.”

L’amore ci spinge, invece, ad andare non contro la ragione, ma oltre la ragione; insieme alla ragione, per farci capire che ciò che la ragione riesce a conoscere, che è pur una gran cosa, non è ancora Dio, ma proprio questo procedimento razionale stimola l’amore ad andare verso ciò che Dio è. “Cosa c’è infatti che con tutti i suoi sforzi la ragione possa comprendere o trovare, di cui osi dire: Questo è il mio Dio?” È difficile infatti che la ragione possa dire: ‘Questo è Dio’ – piuttosto “può trovare ciò che è, unicamente nella misura in cui trova ciò che non è.” È una concezione che ci fa capire che Dio è oltre, Dio è all’origine, che Dio è il fine, che Dio ci accompagna, non riesce a mostrarci la ragione che questo è Dio, però la ragione dà la motivazione all’amore per continuare la ricerca.

Precisiamo ulteriormente. “La ragione ha certi suoi cammini sicuri, sentieri diritti sui quali procede; l’amore per contro avanza di più grazie a ciò che ha smarrito, apprende di più per la sua ignoranza. La ragione sembra avanzare verso ciò che è passando attraverso ciò che non è; l’amore si rallegra di smarrirsi in ciò che è lasciando da parte ciò che non è: di là infatti è uscito, e naturalmente anela al suo principio.” L’amore può andare verso ciò che non è, ciò che la ragione non vede, perché l’amore è nato da Dio, e non si sente contento fino a quando non è a casa. Questo vale anche nei rapporti personali, dobbiamo dire, ma adesso non facciamo l’applicazione.

“La ragione possiede una maggiore sobrietà, l’amore conosce una maggiore beatitudine. Ma se come ho detto si soccorrono a vicenda, se la ragione istruisce l’amore e l’amore illumina la ragione, se la ragione si converte in amore e l’amore acconsente a lasciarsi trattenere entro i confini della ragione, essi possono fare qualcosa di grande” - *magnum quid possunt*. Se la ragione, secondo le caratteristiche reciproche lavorano insieme, s’istruiscono, s’illuminano reciprocamente, Guglielmo sembra non sapere dire precisamente che cosa, ma *possunt magnum quid* – possono fare qualcosa di grande.



## GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY – 3

26 GENNAIO 2004

Don CLAUDIO STERCAL

Vediamo ancora qualche caratteristica del secondo momento di questo itinerario dell'amore, e poi le caratteristiche del terzo momento. Concludendo il paragrafo 21, con quella bella espressione in base alla quale Guglielmo propone che attraverso questo intreccio reciproco tra ragione e amore si può raggiungere qualcosa di grande: "*magnum quid*". Mostra la grande saggezza dei grandi autori della tradizione cristiana, delicati nell'indicare il termine della vita cristiana, che non abbiamo ancora visto: sappiamo che è grandissimo, ne conosciamo la strada, abbiamo visto soprattutto l'inizio, ma la fine è inimmaginabile, al di là di ogni immaginazione.

Io lascerei questa indeterminatezza: guai, se pensassimo già di conoscere la fine della vita cristiana. Primo, forse sarebbe una bugia; secondo, se ci forzassimo di descriverla o pensassimo di conoscerla fino in fondo, inganneremmo qualcuno. È utile mantenere la consapevolezza che conosciamo le caratteristiche fondamentali, la grandezza infinita dell'amore di Dio, che possiamo intuire da ciò che ci è dato di conoscere, ma è al di là della nostra ragione e penso che sia giusto mantenerlo così, non ridurlo a qualcosa che abbiamo già capito. Ciò che abbiamo già capito dà fondamento alla nostra speranza di un amore infinito di Dio, di un rapporto personale con lui, che desideriamo con tutto il cuore, ma che ancora non abbiamo fatto oggetto di esperienza e quindi si dovrebbe dire sempre che il meglio deve ancora venire.

“Che è mai questo qualcosa? Ebbene, come colui che avanza in tali realtà non può avanzare né impararle se non facendone l'esperienza, così non gli è possibile comunicarle a chi non ne ha fatto l'esperienza. Perché come si dice nella Sapienza, «alla sua gioia non parteciperà l'estraneo».” Anche questo è un tema caro alla teologia del XII secolo e Guglielmo nota l'importanza dell'esperienza, anche per valutare il senso, il contenuto, la grandezza del termine di questo itinerario dell'amore. Questo stesso testo, se vogliamo, è una guida all'esperienza. A partire dall'esperienza di Guglielmo, esso cerca di introdurre altri perché possano capire la loro esperienza di amore e progressivamente crescere in quelle condizioni che consentiranno loro di fare esperienza del rapporto infinito con Dio.

A partire dal paragrafo 23 ci sono alcune caratteristiche di questo secondo stadio della vita cristiana; siamo ancora nel secondo grado, dove amore e ragione costituiscono la carità. “La carità aderisce indissolubilmente a Dio; a partire dal volto di lui raccoglie tutti i propri giudizi onde agire e provvedere all'esterno come le detta all'interno la volontà di Dio buona e gradita.” Bella, questa espressione, in questo secondo grado la carità è come più vicino al volto di Dio, di fronte al volto di Dio. Così elenca nei paragrafi successivi quattro conseguenze del vedere il volto di Dio, della carità, di quest'esperienza dell'amore.

“Essa trova dolce fissare perennemente lo sguardo su quel volto...” – anche qui Guglielmo utilizza questa immagine per esprimere il contenuto del secondo grado della vita cristiana, vedere il volto di Dio. È un'immagine biblica, ma che Guglielmo sceglie volentieri tra le immagini bibliche, perché esprime la relazione personale: la carità, quell'unico occhio, la vista, nella quale l'amore e la ragione sono unite, aiutano in definitiva a vedere meglio il volto di Dio, nel quale uno vede la pienezza della verità. “...e leggervi per sé, come nel libro della vita, le leggi necessari per vivere; e capire, illuminare la fede, rafforzare la speranza, suscitare la carità.” Vedete, le leggi per vivere: la fede, la speranza e la carità, le virtù teologali, da capire, illuminare, rafforzare, suscitare – si intuisce

qui quali sono i contenuti della vita cristiana per Guglielmo: poter vedere nel volto di Dio e nella relazione personale con lui le leggi della propria vita, i criteri della propria vita, le cose da conoscere, da capire, da vivere.

“Ormai lo stesso spirito di conoscenza istruisce con chiarezza l’anima santa su che cosa debba fare e in che modo...” ormai il novizio, spinto dalla forza della volontà e guidato dalla ragione, che lo aiutano a vedere meglio il volto di Dio, sa che cosa fare. “...lo spirito di fortezza le procura le forze, le energie per farlo; lo spirito di consiglio dà disposizioni. E quando a quell’anima è data la libertà di liberarsi per Dio – la traduzione è perfettibile, perché il latino dice *Deo vacare*: difficile da tradurre, ma non vuol dire esattamente la libertà – è data a quell’anima la possibilità di essere solo per Dio, fare spazio nella propria vita solo per Dio. Vuol dire, senza rinunciare a nulla del resto, trovare la verità di tutto, di se stesso, del proprio agire, della propria coscienza, degli affetti, anche del proprio corpo, trovare la verità della propria esperienza, la pienezza della propria esperienza in Dio. “...e di aderire a Dio, essa diviene simile a Dio attraverso un atteggiamento profondo di donazione e l’unità di volontà.”

Vorrei indicarvi al mio parere le quattro caratteristiche che conseguono a questo rapporto, di carità con Dio che ci consente di vedere il suo volto. La prima, la vediamo qui a partire dal versetto 3 di paragrafo 23: l’anima - l’uomo, il cristiano – “...è costretta a tornare tra gli uomini e le cose umane, stornandosi dalla legge del volto di Dio, essa riporta agli uomini un volto illuminato nei fatti e nelle parole...”. La prima conseguenza di questo vedere il volto di Dio, ormai con la ragione e la volontà, con la carità, questo grado di maturità raggiunto, il primo modo - a Guglielmo viene in mente per descrivere le conseguenze di questo incontro - ispirandosi forse dell’immagine di Mosè – avendo visto il volto di Dio, la luce del volto di Dio brilla sul volto di chi l’ha incontrato “...nei fatti e nelle parole”, nell’agire e nel parlare. Ciò si vede sul volto del cristiano; non è che il cristiano sia fuori del mondo, ma sa che cosa fare e dire, crea spazio per Dio nella propria vita, legge nel volto di Dio le cose necessarie per vivere, la fede, la speranza e la carità: tutto ciò che abbiamo detto in questi paragrafi.

A versetto 4, una seconda conseguenza: la capacità di correggere. “Talvolta è vero, al suo uscire dal luogo del nascondimento per appressarsi ai vizi dei peccatori e ai costumi corrotti di quanti si sono sviati essa – l’anima – appare come cornuta e terribile a causa della verità e della severità dei giudizi del volto di Dio.” Forse ancora qui resta l’immagine di Esodo 34: “cornuto e terribile” fa riferimento al volto di Mosè, dopo aver visto Dio. La Vulgata ha tradotto con ‘corno’ il termine ebraico per ‘raggio’; così si parla di questo ‘raggio’ - o questo ‘corno’ - che parte dal volto di Mosè, dopo aver contemplato Dio. Anche il volto dell’anima che ha contemplato Dio è “cornuto – forse radioso - e terribile” nel giudizio: proprio perché ha visto il volto di Dio, è più preciso, sicuro nel suo giudizio. Il testo nota anche la sua severità; fa parte dell’esperienza di Dio la capacità di giudizio.

Terza caratteristica di questa contemplazione del volto di Dio, al versetto 5 e nei seguenti: una grande disponibilità. Per esempio, “Se a questi uomini si richiede di presiedere, presiedono con sollecitudine; se si richiede di sottometersi, lo fanno in letizia; se di stare alla pari con altri, lo fanno nella carità. Se sono in posizione elevata sono come dei padri verso i figli; se sudditi, come dei figli verso i loro padri; se vivono assieme ad altri si fanno servi di tutti.” Vuol dire che a questo secondo grado della carità possono arrivare tutti e una delle caratteristiche di questa maturità è la disponibilità, potremmo dire anche l’atteggiamento appropriato alla condizione che uno vive. “Pieno di attenzioni è il loro affetto verso tutti, dolce il loro consenso a ciò che è buono. L’incontro con loro avviene nella letizia, la vita comune procede nella grazia, il distacco diventa manifestazione di carità.” Vedete: condizioni e situazioni diverse nelle quali però emerge la stessa

virtù, la dolcezza, l'affetto, la carità, sia che comandino o obbediscano, stiano insieme o si separino, è il criterio della loro vita.

La quarta conseguenza, a mio parere, come appare nel paragrafo 24, è la vita comune e la vita monastica, che si ha quando si raggiunge questo livello della maturità dell'amore, che qui provo ad indicare a partire dal paragrafo 24. "Ma veniamo ora a quella comunanza di spirito di cui parla l'apostolo, forma di vita degna di lode; a quel bene, a quella gioia che è la vita comune di fratelli in uno stesso luogo." E poi nel versetto 2; per la tradizione e per Guglielmo la vita monastica ha il suo inizio con la primitiva comunità degli apostoli. "Questa forma di vita si degna di lode ha tratto origine dagli apostoli." E poi a versetto 3: "A imitazione di questo modello di vita apostolica, alcuni non hanno case né asili all'infuori della casa di Dio, casa di preghiera."

Vedete che la forma della vita monastica qui suggerita è coerente con l'esperienza vissuta. Il punto di riferimento della persona matura che ama e ragiona è la possibilità di vedere il volto di Dio, ormai anche la sua abitazione non è altra se non la casa di Dio: è il segno della maturità. L'uomo maturo, la donna matura, raggiunge l'esercizio pieno delle sue facoltà, la volontà, la ragione, e attraverso la propria esperienza vede il volto di Dio e stabilisce una relazione personale con lui al punto che il rapporto con lui, la carità, diventa criterio dei suoi atti, delle sue parole e diventa anche il luogo dove abita. Non vi pare che da tutte queste caratteristiche emerga l'idea che nelle intenzioni di Guglielmo questa esperienza sia una che gradualmente coinvolge tutta la vita? Coinvolge prima tutto l'uomo, il rapporto con Dio, il suo agire, le sue parole, la sua casa, il suo modo di vestire, il suo modo di comportarsi. Qualunque cosa faccia, lo fa nel nome del Signore, non perché è un fanatico, ma perché ha trovato una relazione che è quella fondamentale della sua vita, che spiega, che dà la prospettiva della vita.

Naturalmente, si potrebbe fingere di essere arrivati lì; l'obiettivo non è quello di fingere di vedere il volto di Dio, è di accettare l'itinerario progressivo che un po' per volta conduce lì. Guglielmo ha indicati i pericoli più gravi: nel primo grado, il pericolo più grande è di accontentarsi. Ma lascia che l'esperienza della tua vita, del tuo rapporto con Dio, prenda tutta la tua vita, il tuo volto, i tuoi pensieri, la tua casa. Ci vuole tutta la vita. Qui, si potrebbe dire: il pericolo sarebbe di non lasciarsi coinvolgere totalmente, di essere superficiali, di andare avanti, ma solo in superficie, solo una parte. Certo, il corpo non è al centro di queste considerazioni, ma è necessario – lo vedremo anche al terzo livello.

"Abitano assieme vivendo la stessa vita, sottomessi alla stessa legge, senza nulla di proprio, senz'averne in loro potere neanche i loro corpi né le loro volontà. Assieme dormono, assieme si alzano, assieme pregano, assieme cantano i salmi, assieme fanno la lettura spirituale." Assieme, tutto assieme, senza nulla di proprio – dovremmo dire, perché hanno capito che sono di Dio, perché cercano la relazione personale con Dio. Quale sarebbe il modo superficiale di vivere questa esperienza? Per esempio, espropriando se stessi, ma senza capire il motivo. Il motivo non è 'per essere espropriati', ma per trovare se stessi in una dimensione più profonda di quella della proprietà – nella relazione con Dio. Ciò che qualifica la nostra vita non è il possesso, la nostra casa, neppure il nostro corpo, ma è Dio, nel quale trovo la verità del mio corpo, del mio possesso, della mia casa, del mio agire...

Occorre a volte anche un po' di ascesi per non fermarsi, per non accontentarsi della superficie, ma l'ascesi, lo sforzo è giustificato se mi aiuta non a fare fatica – ciò che non serve a niente - ma a faticare per andare in profondità, verso la verità per trovare tutto quello che ero e che avevo prima – ma con Dio. Vedere, stando all'immagine di Guglielmo, tutto quello che avevo prima con tutto me stesso, non solo in sé, ma visto come riflesso del volto di Dio, come riflesso, come dono della persona che mi ama, che è Dio. Lo splendido testo *De arra anima* di Ugo di san Vittore,

contemporaneo di questo testo di Guglielmo, interpreta tutta la vita dell'uomo come una caparra dell'amore di Dio, è l'inizio del dono – vedete la finezza - non è solo un primo dono, perché Dio vuole farne poi un altro; ma è l'inizio, una parte del dono. Così posso capire qual valore ha la parte che conosco già – non è una finzione, un puro apparire. È l'inizio.

Così Guglielmo dice: anche in questo grado della maturità, si trova tutto. Certo, bisogna fare fatica per capire che tutto ciò che abbiamo non è solo in sé, è un inizio, una caparra. L'esperienza monastica, l'impegno, il rigore dell'esperienza monastica trova qui la sua giustificazione: un aiuto per capire. Come vedete al paragrafo 26: “Questa è la scuola particolare della carità” – è ciò che voleva dire. L'esperienza monastica è questa scuola della carità, dove magari con impegno, forse con severità con delle regole precise, guidati da chi è già maestro, maestro perché ha ascoltato prima di me da Dio ciò che deve dire; è una scuola dove s'impara la carità. Che cosa è la carità? Rispondendo nel linguaggio di Guglielmo, potremmo dire che è il riuscire a vedere con la propria volontà e la propria ragione, con tutto se stesso, un po' del volto di Dio. Vedendo il quale, capisco anche ciò che mi circonda, dove devo abitare, cosa devo fare, cosa devo dire, qual è la direzione della mia vita. Per imparare questo, sono a scuola – è un'immagine molto cara alla tradizione monastica, anche al XII secolo: il monastero come scuola.

Non è quindi il luogo di chi è già arrivato; è il luogo di chi vuole cominciare sul serio, di chi, da analfabeta, vuol diventare un poeta. Ce ne vorrà d'impegno. E il monastero è tanto più efficace, quanto più insegna. Non è il luogo di coloro che sono già perfetti: quello è il paradiso, al quale si giunge passando attraverso il cimitero, più che attraverso il monastero. Guai se entrassi in monastero, nella vita religiosa, convinto che fosse il luogo di coloro che sono già perfetti. Senza passare per il cimitero è difficile arrivare al luogo della perfezione. Prima di lì, c'è una scuola. Invece nel cristianesimo più recente, forse mediato dalla manualistica dell'Ottocento, a un certo punto si ha la convinzione che la vita religiosa sia la via della perfezione – lo è sì - e no. È la via della perfezione, senz'altro nel senso che è una vita in cui è molto chiaro che l'obiettivo è la perfezione, ma è anche molto chiaro che è una scuola per la perfezione. Non è la vita della perfezione nel senso che tutti i religiosi sono già perfetti. Non so da dove arrivi questa idea, ma certamente non dai grandi testi della tradizione cristiana.

È certo invece che la vita religiosa, ma si può anche dire la vita cristiana presa sul serio, non è la vita di coloro che sono già santi; è la vita di coloro che, avendo capito il valore della santità, del rapporto maturo e consapevole con Dio, sono disposti a dedicare del tempo per farlo crescere, per renderlo più consapevole. La Chiesa - il monastero - è il luogo per coloro che vogliono imparare sul serio a coltivare le relazioni fondamentali della propria vita, che certamente non possono escludere Dio; anzi trovano in Dio il loro fondamento – questa è il modo per esprimere la Chiesa.

Bisogna correggere radicalmente l'idea di chi, nei confronti della vita religiosa, ma anche nei confronti della vita cristiana in generale, dice: “Quelli che sono cristiani – religiosi – e dovrebbero essere migliori danno scandalo.” Vorrebbero essere migliori e sono nella Chiesa esattamente perché sono consapevoli di non esserlo, ma lo desiderano. Non dobbiamo accreditare in nessuno modo l'idea che in quanto cristiani, ci sentiamo migliori. No, in quanto cristiani, desideriamo essere bravi e ci diamo da fare sul serio, perché sappiamo quanto ne siamo lontani.

Questo è ciò che dice Guglielmo qui. Ho fatto qualche riferimento all'attualità, per fare vedere che è molto più fedele alla tradizione l'idea che il monastero, ma in generale il cristianesimo, è una scuola della carità. Guardate come sono belle le caratteristiche di questa scuola: come potrebbe essere una scuola della carità nel medioevo? Dicono le Ave Maria in ginocchio sui fagioli? O con le mani sotto le ginocchia...un po' peggio che sui fagioli! Secondo Guglielmo, le caratteristiche di questa scuola sono: “...se ne coltivano gli studi...” *studium* non vuol dire tanto lo studio intellettuale, ma ‘zelo



per', 'l'impegno per': si coltiva l'impegno. "...si tengono dibattiti – *disputationes*, non tanto la *disputatio* accademica, però si discute, si ragiona, ci si dà da fare. Ci s'impegna e si cerca di esercitare la ragione per giungere oltre.

La volontà e la ragione che abbiamo visto sin qui si esercitano in questa scuola attraverso l'impegno e l'applicazione, anche attraverso il ragionare sulla propria vita, "...si fissano soluzioni..." – si sceglie che cosa fare. Non sembra neanche un testo medioevale. Si precisa: "...non tanto per via di raziocinio..." – meglio, il latino parla di una *ratiocinatio*, che sembra un po' un peggiorativo dell'uso della ragione. Questo ci dice che si fa non tanto attraverso una *ratiocinatio*, non attraverso un uso macchinoso, artificioso, della ragione, quanto piuttosto mediante la *ratio* – si capisce la contrapposizione tra *ratiocinatio* e *ratio*. Si percorre questo itinerario, ci si esercita in questa scuola, non tanto attraverso gli arzigogoli della ragione, ma attraverso la ragione: la verità stessa delle cose e l'esperienza. È la *ratio* – la verità stessa delle cose. Si cerca la verità stessa delle cose, nella convinzione che esse sono create da Dio e capirne il senso, la profondità, ci avvicina a Dio. Non è solo una ricerca intellettuale, ma la ragione ha la sua importanza nell'aiutarci ad entrare con tutto noi stessi.

Terzo momento – la vecchiaia dell'amore. È la sapienza che caratterizza questo livello. Il primo è l'esercizio quasi solo istintivo della volontà, il secondo l'amore iniziale che diventa carità, equilibrata dalla ragione e il terzo è la sapienza, nella quale ormai si comincia a gustare – *sapor* – la verità di Dio e il rapporto con lui. È Cristo che ci consente di gustare questo rapporto. Il paragrafo 27 fa riferimento al testo di Luca 10: "Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutte le forze, con tutta la mente" e i passi relativi dell'Antico Testamento e poi riassume: "Si esigono da noi quattro affezioni nei confronti di Dio e queste nella loro interezza." Più si va avanti, più emerge la via della totalità. "Nel dire «con tutto il tuo cuore» egli rivendica a sé tutta la volontà..." – sarebbe il primo momento – "...nel «tutta l'anima», tutto l'amore; nel «tutte le forze» indica il potere della carità..." – grosso modo, siamo attorno al secondo livello: volontà, amore, carità.

Che cosa manca? La mente, cioè, dice il testo, "...la gioia procurata dalla sapienza." In latino si usa un termine più tecnico, la *fruitio* della sapienza, più che una gioia, che non è solo l'uso di uno strumento per raggiungere un fine, ma una *fruitio*, un giungere ad un punto che è il fine stesso desiderato, che è la sapienza, il *sapor*, gustare questo fine raggiunto. Non c'è altro da cercare; questa è la sapienza, la carità che trova la persona amata e questo momento diventa la *fruitio*. "Inizialmente infatti è la volontà che muove l'anima verso Dio, poi l'amore progredisce, la carità contempla e la sapienza si rallegra – una traduzione infelice: *fruitio* è più che rallegrarsi; non solo è la gioia, è anche l'oggetto stesso.

"La sapienza può essere collocata in modo appropriato nella mente. Questa è chiamata mente perché si rammenta o anche perché è in posizione eminente nell'anima: è quindi giusto che venga assegnata a quel potere che è in posizione eminente rispetto ad ogni altro potere dell'anima. La mente è una forza dell'anima per la quale aderiamo a Dio e in lui *fruimur* – ci ralleghiamo" dice un elemento solo – E tale *fruitio* - rallegrarsi - avviene in un assaporare il divino..." – ecco il passaggio, assaporare il divino - "...un sapore, da cui la sapienza. Questo assaporare, poi, avviene in un gustare." Ecco perché sceglie per questo grado il termine della sapienza, perché gli sembra che questa idea del sapore gustato, di un sapore fruito, sia oggetto di esperienza. Ma anche il termine stesso dell'itinerario possa in qualche modo fare intuire qual è questo ultimo grado, nel quale si assapora, si gusta, si entra in una relazione più profonda, ci si coinvolge totalmente, e non c'è più altro da cercare.

Ciò che si vive è il fine stesso della propria ricerca. Non c'è più strumento. C'è l'oggetto amato, la persona amata, la relazione vissuta. Naturalmente Guglielmo è consapevole della difficoltà di esprimere tutto ciò. "Nessuno può esprimere in modo adeguato questo gustare, neppure chi merita di provarlo." Ma ci prova e qualcosa riesce a dire. Per esempio, al paragrafo 29: "Al modo in cui abbiamo cominciato, seguiamo ora parlando del gusto..." E ci fa capire con quest'immagine come si possa pensare che il gusto, il sapore sia Cristo. "Il corpo di Cristo è la chiesa universale, sia dell'antico che del nuovo testamento..." - quindi l'immagina come un corpo - "...Alla testa di questo corpo, cioè in quella sua parte che è la chiesa primitiva, sorta prima, più antica e più alta, vi sono quattro sensi: la vista, l'udito, l'odorato e il tatto." Immagina un corpo e nel capo sono raccolti i quattro sensi fondamentali. Poi prova ad interpretarli. "Gli occhi sono gli angeli per l'acutezza della contemplazione; le orecchie sono i patriarchi per la virtù dell'obbedienza; le narici o l'odorato sono i profeti per la percezione delle cose che ancora non sono; il tatto è un senso comune a ciascuno."

Non sopravvaluterei questa interpretazione, questo sforzo di dimostrare la Chiesa, l'umanità, come un corpo organico, di cui la parte più importante è il capo, e i sensi, le caratteristiche del capo, un po' come la storia della salvezza - gli angeli, i patriarchi, i profeti - ma c'è anche il senso comune, come il tatto è diffuso dappertutto. Ciascuna di queste applicazioni ha un significato: gli angeli vedono, i patriarchi hanno ascoltato, i profeti hanno sentito il profumo e hanno intuito. Ed è bello che il tatto, diffuso in tutto il corpo, è il senso comune della Chiesa. Ma manca la cosa fondamentale: manca il gusto, il sapore, manca il cibo.

"Tutti questi sensi prima della venuta del Mediatore erano nella testa; ma languivano perché la parte inferiore del corpo era del tutto spenta a causa dell'assenza di un solo senso, il gusto. Senza il sostegno di quello il corpo non poteva vivere né potevano i sensi sviluppare tutta l'energia della loro vitalità. Prova a mettere accanto, sotto, attorno ai vari sensi e al corpo nel suo complesso ciò che fa da cibo all'intero corpo: a che serve se il solo gusto viene a mancare? Versalo nelle orecchie, introducilo nelle narici o da qualunque altra parte: è possibile che sia di danno, è impossibile che giovi." Tutti i quattro sensi, tutto il corpo, senza il gusto, senza qualcosa in grado di dargli il cibo, è come morto, non è in grado di nutrirsi, gli manca la vita.

Il gusto, l'assimilazione del cibo, l'energia è Cristo: senza Cristo, tutto il corpo si spegne. Al n° 5 del paragrafo 29 dice: "Il gusto apre a una certa dolcezza dell'assaporare, e l'anima che la prova nelle sue profondità in modo singolare e non comunicabile agli altri sensi discerne e giudica tutto ciò che riceve; in tal modo vivifica e rafforza se stessa e tutti i sensi. Il gusto dunque, posto com'è al confine fra la testa e il corpo, nella gola - supposto che sia nella gola - come a collegare queste due parti, indica Colui che per la condizione della carne è stato reso poco più piccolo degli angeli." Quest'immagine fisica ha però il suo significato, perché vuol dire che il corpo ha una sua logica, e fa anche capire il valore che l'elemento fisico ha nella teologia e nella spiritualità di Guglielmo, che l'utilizza per dimostrare il ruolo centrale di Cristo. Senza Cristo, che consente di assimilare, di crescere, di vivere - tutto il corpo perde il suo significato. E l'altro aspetto, ciò che Cristo fa, la sua funzione legato al gusto, è quello di dare sapore, sapienza, di fare gustare, di fare entrare nella propria vita.

Al paragrafo 30: "Egli viene dopo i profeti e i patriarchi, come limite fra la legge e la grazia, fra la testa e il corpo. Tutto ciò che vi è di salutare nella legge, nei profeti e nei salmi, tutto ciò che è vitale e utile a questo corpo, si può dire che la sua bocca, grazie al mistero dell'umanità, della passione e della resurrezione, lo degusti: cioè ne abbia intelligenza in se stesso e lo trasmetta al corpo, che ne abbia intelligenza attraverso di lui." Esplicita un po'. Che cosa dà sapore, dà intelligenza e la trasmette al corpo? L'umanità di Cristo, la sua passione, la sua risurrezione.

“L’uomo Cristo, insomma, per quel sapore interiore della divinità per il quale Cristo sapienza di Dio è diventato sapienza per noi, sente il sapore di queste cose e ce le rende saporose e utili.”

Al paragrafo 31, utilizza quest’immagine molto cara al XII secolo, l’idea della dolcezza, del sapore, del gusto, più che la vista, perché il gusto e il sapore hanno due caratteristiche importanti per i monaci medioevali. Primo, fanno entrare l’oggetto nel corpo, danno un’idea migliore di appropriazione, mentre l’oggetto della vista rimane all’esterno; secondo la loro antropologia e la loro fisica, la vista sarebbe stata determinata da un raggio che dagli occhi usciva e ritornava. Lo stesso per il tatto, l’udito, l’odorato – i sensi più ‘esterni’; invece il sapore richiede l’assimilazione. Poi, l’esperienza della dolcezza – fare esperienza è un fatto interiore e il gustare richiede un’esperienza. Per questo è uno dei sensi più privilegiati. Abbiamo capito che è legato a Cristo, alla sua umanità, la sua vita, che dà gusto, sapore, interiorità ed esperienza all’uomo.

Il paragrafo 31 ci dà un’altra idea: “...questo è il gusto che lo spirito di intelligenza ci fa provare in Cristo: l’intelligenza delle Scritture e dei misteri di Dio, per cui quando il Signore apparve ai discepoli dopo la sua risurrezione l’evangelista dice che «allora aprì loro il senso delle Scritture». Si tratta di cominciare non solo ad avere l’intelligenza, ma anche per così dire a palpare e a toccare con quella sorta di mano che è l’esperienza, il senso interiore delle Scritture e la potenza dei misteri e dei segreti di Dio.”

Ci fa capire in qualche modo che cosa sia questo gusto, che è Cristo. Non è generico, perché viene subito precisato. Una delle possibili applicazioni fondamentali è l’intelligenza delle Scritture e dei misteri di Dio. Secondo la sensibilità dei medievali, l’intelligenza non è solo uno sforzo intellettuale, ma è anche esperienza delle Scritture e dei misteri di Dio. È il vertice dell’esperienza cristiana, il gusto e il sapore, ma poi anche un’esperienza alla portata del cristiano, del monaco: capire le Scritture, i misteri di Dio. Questo porta al compimento dell’itinerario dell’amore, che ha coinvolto la volontà, la ragione, e che aiuta, attraverso le Scritture e i misteri Dio a capire Dio e a farne esperienza. “Ciò non avviene se non attraverso un senso della coscienza, un apprendimento dato da un’esperienza in grado di comprendere, più ancora, di leggere entro se stessa e di sentire la bontà e la potenza di Dio...”

Vorrei illustrare una seconda applicazione di questo grado del gusto, della sapienza, del compimento dell’itinerario cristiano, al paragrafo 43, in riferimento alla vita monastica. Abbiamo visto come il primo grado la vita monastica era essenzialmente essere guidati dal maestro, ma c’erano già delle caratteristiche che abbiamo viste; al secondo grado abbiamo visto la scuola di carità, dove si cerca di capire, di ragionare, di fare esperienza. A questo terzo livello la vita monastica è una sorte di vita angelica. Al versetto n° 3 dice: “I sapienti hanno fra loro una sorte di grazia propria, una sorte di linguaggio angelico: lingua di angeli mediante la quale si parlano nel reciproco affetto con una sorte di grazia spirituale, mentre il loro stesso aspetto esteriore ne è partecipe.”

Un linguaggio tra persone sapienti, che gustano, che capiscono che hanno il gusto delle Scritture e dei misteri al punto che ne partecipa anche il loro aspetto esteriore, secondo anche la tradizione della RB. “Nessuno conosce questa lingua tranne il Re degli angeli e gli angeli suoi, quelli che appartengono alla stirpe di Israele e i cittadini di Gerusalemme. Nessun egiziano – nessuno che non sia cristiano – nessun cananeo la conosce. Perché se nella santità della loro vita, nella gloria del loro uomo interiore, nella contemplazione della divinità e nel gioioso abbandono ad essa costoro sembrano già pregustare in questa vita la beatitudine della vita futura e già esservi iniziati, così anche della gloria del loro corpo che conseguiranno in pienezza nell’al di là conseguono qualcosa in questa vita.” Vedete, quindi, non è scritto tanto analiticamente, ma con delle belle immagini: la santità della vita, la contemplazione della divinità, la *fruitio* orientata alla vita futura, ma già adesso

nel loro corpo qualcosa cominciano a sperimentare. “Oltre a quella grazia di cui si è detto, per la quale vivendo insieme, si rallegrano – *fruuntur* – di se stessi in Dio e di Dio in se stessi, essi sentono che tutte le contraddizioni della carne sono cessate, al punto che l’intera loro realtà di carne non è altro per essi che strumento di buone opere.”

Sinteticamente, è bella, quest’immagine: *fruuntur* – cominciano a godere della loro vita, cominciano a partecipare alla *fruitio*, la loro stessa vita, in questo caso la vita monastica, diventa già inizio della *fruitio* – di che cosa? Di se stessi in Dio e di Dio in se stessi: è ancora la comunione personale, ancora prima della morte nel corpo cominciano a fruire di quest’esperienza, di questo sapore, nell’intelligenza delle Scritture, dei misteri di Dio in riferimento a Cristo, anche, al versetto 8, “i loro sensi”.

L’ultima idea, alla fine della pagina 71, è sulla morte: potremmo dire di questo terzo grado della sapienza dell’amore che abbiamo illustrato, l’intelligenza delle Scritture e dei misteri di Dio, le caratteristiche della vita cristiana, della vita monastica a questo terzo livello: l’esito, la morte. Al paragrafo 44, versetto 5: “Finché si arriva alla morte: così infatti chiamano questo passaggio verso la vita gli infelici che non credono. Quelli che credono come la chiameranno, se non Pasqua? Nella morte corporale l’uomo muore compiutamente al mondo - *perfecte* - onde vivere compiutamente per Dio...” Ecco il senso del passaggio della Pasqua: l’esito di questo itinerario, vivere totalmente per Dio, trovare la pienezza della propria vita in Dio. “...entra nel luogo del mirabile tabernacolo, entra fino alla casa di Dio. Se allora tutto procede bene e secondo ordine, come si è detto all’inizio, ogni cosa è sospinta dal proprio peso al luogo che le è proprio – ricordate che il testo era partito proprio dalla considerazione che l’amore è l’arte delle arti e deve trovare la logica di Dio e della natura creata da Dio, “ogni cosa al suo posto”.

Ed ecco qual è il posto delle cose: il posto dell’uomo è perfettamente nella comunione con Dio. Ogni cosa, attraverso questo itinerario di coinvolgimento totale di crescita nell’amore, che coinvolge tutta la propria esperienza, trova il proprio posto. Avete visto, però, già prima della morte, c’è una progressione: la vita non è interpretata qui come una parabola che sale e poi scende, ma che è sempre in crescita, se è vissuta cristianamente. Perché anche prima della morte si può già intuire, secondo Guglielmo, questa *fruitio* della comunione con Dio, questa reciprocità: se stessi in Dio e Dio in se stessi. Attraverso questo itinerario sempre progressivo ogni cosa trova il suo posto: l’uomo trova il suo posto, anche se con questa provvisoria separazione: “...il corpo nella terra, dalla quale è stato tratto, per essere a suo tempo risuscitato e glorificato; lo spirito a Dio che l’ha creato.” Il posto dell’uomo è con tutto se stesso in Dio, pur attraverso questo passaggio della Pasqua.

In risposta a una domanda su come parlare dell’amore:

C’è un pericolo di fraintendere l’amore, il pericolo che a volte il cristianesimo ha corso e può correre. È che l’amore andrebbe spiegato molto. A volte si è diffidenti a spiegarlo. Non penso che si debba abusare del termine perché andrebbe spiegato, ma non si deve neanche evitare di usarlo perché ha bisogno di una spiegazione, perché si toglie così il cuore della vita dell’uomo, che vuol dire il cuore del cristianesimo. È la difficoltà di spiegare il cristianesimo: o anche di viverlo. Bisogna dire che il cristianesimo è la verità della vita dell’uomo. Se al centro della vita dell’uomo c’è la sua esperienza dell’amore, per vivere bene o male bisogna cercare di spiegarlo, però non si può rinunciare a passare di lì. Sarà una scuola impegnativa di carità – ma, se è una scuola di carità, bisogna che lo sia.

Esseri guidati da buoni maestri è un aiuto. Per questo penso che bisogna conoscere i grandi cristiani, perché sono un grande aiuto. La Bibbia, certo; ma anche i grandi cristiani prima di noi sono un aiuto. Forse oggi non siamo così abituati a frequentare i grandi, mentre è fondamentale; i grandi di ogni disciplina, di ogni cultura. Crescere in un ambiente grande aiuta a crescere. Spesso, la

mediocrità di una società, di una cultura, di una vita favorisce la mediocrità, nel senso che se tutti sono mediocri, ci si illude facilmente di essere grandi; magari le potenzialità che uno ha li sviluppa pure, per cui penso che facciamo buon servizio alla società e alla cultura, buon servizio anche cristiano, cercando di mettere in mostra non noi, ma cercando di indicare orizzonti grandi, appropriati alla grandezza dell'uomo, sperimentati, vissuti da alcuni grandi, per dire che la grandezza dell'uomo è questa. Questo fa molto bene, dà il coraggio di crescere, non mortifica nessuno, dà lo spazio per crescere, per comparazione aiuta subito a riconoscere ciò che è mediocre. Non c'è poi bisogno di tante considerazioni macchinose. Avendo fatto accostare le persone a qualcosa di grande, capiranno anche loro la differenza tra qualcosa che è grande e qualcosa di mediocre. Mi pare un buon servizio che si dovrebbe fare di più.

Vorrei anche correggere l'idea che ci propone la nostra cultura, anche forse la nostra esperienza fisica che la vita sia una parabola, fino a un certo punto ascendente, ma poi cala: la vita di un uomo non è solo il colore dei capelli e la prestanza fisica. Perché c'è qualcosa nell'uomo, che, a mio parere, cresce sempre. E si può dire che è la sua capacità di amare – io ci proverei a dirlo e che andando avanti, si può dire anche che si assapora di più: è la sapienza, che per san Bernardo è il *sapor bonae* – il sapore del bene - quello che si è conquistato con fatica, a un certo punto comincia ad essere gustato. Il bene faticosamente raggiunto, anche san Bernardo dice, con la volontà, la ragione e la virtù, al quarto grado comincia ad essere gustato. Ci fa capire che per alcuni aspetti, forse neppure quelli marginali, la vita è una progressione costante. C'è un'educazione della persona, che, a mio parere, aiuta a distinguere ciò che è essenziale da ciò che non lo è, e non è detto che tutto ciò che la nostra cultura ci propone sia esente di superficialità. Per poter fare una sintesi dopo lunga analisi, ci vuole tutta la vita.

## **I. L'ORIGINE DELL'AMORE. L'INFANZIA DELL'AMORE.**

1. L'arte delle arti è l'arte dell'amore. La natura stessa e Dio artefice della natura ne hanno riservato a sé l'insegnamento. Perché l'amore, che è suscitato dal Creatore della natura, se la sua purezza naturale non è intorbidata da affetti adulteri insegna se stesso: ma solo a quanti si lasciano ammaestrare da lui, ammaestrare da Dio. 2. L'amore è infatti una forza dell'anima, che la conduce come per un peso naturale al luogo e al fine che le è proprio. Sì: ogni creatura, sia spirituale che corporea, ha un luogo ben preciso cui è naturalmente condotta e un certo qual peso naturale da cui è condotta. 3. E il peso, come dice qualcuno che veramente è filosofo, non sempre conduce in basso: il fuoco va verso l'alto, l'acqua verso il basso, e così è di ogni cosa. Anche l'uomo è mosso dal suo peso, che conduce naturalmente lo spirito verso l'alto e il corpo verso il basso, ciascuno al luogo e al fine che gli è proprio. 4. Qual è il luogo del corpo? E' scritto: "Tu sei terra e andrai alla terra". Sullo spirito invece nel libro della Sapienza è scritto: "E ritornerà lo spirito a Dio che l'ha creato".

Osserva l'uomo nel momento in cui si dissolve! Osserva come in virtù del suo peso egli venga condotto nella sua interezza al luogo che gli è proprio: 5. quando tutto procede bene e nell'ordine stabilito lo spirito torna a Dio che l'ha creato, il corpo invece torna nella terra, e non solo nella terra ma in tutti gli elementi dei quali era composto e formato. 6. Quando la terra, il fuoco, l'acqua e l'aria rivendicano qualcosa di lui, quando la natura dopo aver operato la composizione opera la dissoluzione, ogni cosa in virtù del suo peso si riaccosta al suo elemento: 7. e la dissoluzione è piena allorché è compiuto il ristabilimento di ciascuna di esse nel luogo che le è proprio. Si tratti di corruzione, di imputridimento, o non sia meglio piuttosto parlare, come si è fatto, di dissolvimento, giudichi chi vuole. 8. Certo è che nessuna di queste realtà si allontana dal sentiero stabilito dalla sua natura; solo l'anima miserabile, spirito degenerare che pure di per sé vi tende naturalmente, corrotta dalla malattia del peccato non riesce, o impara faticosamente, a tornare al suo principio. 9. Dal suo peso naturale lo spirito è spinto costantemente a una meta precisa: desidera la beatitudine, sogna la beatitudine, quindi nient'altro cerca se non essere beato. E beato colui, e non altri, il cui Dio è il Signore. 10. Ma cercando la beatitudine fuori dalla regione e dalla via che gli è propria si allontana grandemente dal suo tendere naturale: e così perde l'istruzione della natura. Ormai ha bisogno di un uomo da cui essere istruito, un uomo che su quella beatitudine che è naturalmente cercata attraverso l'amore lo istruisca ricordandogli dove essa vada cercata, e come, in quale regione, per quale via.

2. L'amore dunque, si è detto, è stato posto naturalmente nell'anima umana dall'artefice della natura, ma dopo che ha perduto la legge di Dio dev'essere istruito da un uomo. Istruito non perché ci sia, come se già non ci fosse; ma perché sia purificato e sul modo di esser purificato; perché avanzi e sul modo di avanzare; perché si solidifichi e sul modo di solidificarsi.

2. Prova ne sia che anche il turpe amore carnale ebbe un giorno dei maestri della sua turpitudine, maestri accorti ed efficaci nell'essere corrotti e nel corrompere. Tanto che il dottore dell'arte di amare fu costretto dagli amatori e compagni di quella turpitudine a ritrattare ciò che aveva cantato con così poco ritegno e a scrivere sul rimedio dell'amore: lui che aveva scritto sull'incendio dell'amore carnale, lui che con tutta la sua intelligenza si era dedicato a suscitare attraverso misteriosi pruriti stimoli d'amore già noti o a trovarne di nuovi. 3. Egli in ogni caso non cercava di insegnare la foga dell'amore carnale, che già divampava sia negli allievi che nell'insegnante di un fuoco naturale in alcun modo mitigato dalla ragione: con la sua disciplina priva di disciplina egli volgeva a una sorta di lasciva follia la forza naturale di esso; e con il suo dare esca senza tregua alla lussuria la sollecitava a una sorta di folle lascivia.

4. Perché in quegli uomini perversi e corrotti, ricolmi com'erano del vizio della concupiscenza carnale, l'ordine di natura era interamente venuto meno. E così, quando secondo l'ordine richiesto dalla natura il loro spirito avrebbe dovuto obbedire al suo peso naturale e lasciarsi portare dal suo amore verso l'alto, a Dio che l'aveva creato, esso fu invece atterrito dalle lusinghe della carne e non comprese; si mise sullo stesso piano delle bestie da soma prive di ragione e divenne simile a loro. 5.

Essi divennero tali da far dire: "Il mio spirito non resterà in questi uomini perché sono carne". Nella loro persona, come dice il profeta, "il mio cuore è diventato come cera, si fonde in mezzo alle mie viscere". 6. È proprio così: da parte del Creatore della natura il cuore è stato collocato naturalmente in una nobile parte del corpo ove si trova in posizione centrale. Di là è chiamato a reggere e governare sia la roccaforte dei sensi superiori che quella sorta di repubblica che è la parte inferiore del corpo, quasi popolo minuto, nonché tutta la regione circostante dei pensieri e delle azioni. 7. Tuttavia si è fuso al fuoco della concupiscenza carnale in una sorta di degenerare mollezza ed è defluito interamente nel ventre, al centro del ventre. Ora non gusta se non le cose del ventre e che dal ventre scendono sempre più in basso, tutto confondendo, tutto degenerando, tutto falsando, pervertendo l'affezione naturale dell'amore in un qualsiasi grossolano appetito della carne. 8. Un appetito che non solo ricerca ciò che non è lecito oltraggiando il corpo in passioni vergognose, ma è a tal punto dimentico della sua originaria nobiltà che dopo essere stato creato solo per Dio ha finito per esser ritenuto da quanti l'hanno corrotto e ne sono stati corrotti come il naturale domicilio della lussuria e la sentina di tutti i vizi.

Infelici coloro che, malgrado le proteste della natura, si sono a tal punto sviliti ai loro stessi occhi da eleggere la dimora della propria anima, destinata a Dio creatore ad esclusione di ogni altra creatura, a sede di Satana e di sporcizia e di ogni immondezza!

3. Dovendo dunque parlare dell'amore, nella misura in cui lo concederà Colui verso il cui amore tutto il creato si affatica, cominciamo la nostra esposizione partendo dall'origine di esso; passeremo poi a tracciare lo sviluppo dei suoi progressi come per età che si succedono l'una all'altra fino a una feconda vecchiaia: una vecchiaia piena non di dolore senile, ma di misericordia feconda. 2. Come secondo il crescere o il decrescere delle forze vitali il fanciullo si muta in giovane, il giovane in uomo maturo, l'uomo maturo in vecchio mutando i nomi delle età a seconda dei mutamenti di qualità, così a seconda dei progressi di virtù la volontà si espande in amore, l'amore in carità e la carità in sapienza.

3. Dev'esserci ben chiaro, a proposito dell'amore di cui stiamo parlando, da chi esso ha sortito i natali, di quale insigne lignaggio può vantarsi, di qual luogo è originario. 4. Innanzitutto dunque, Dio è il suo luogo di nascita. Là è nato, là è stato nutrito, là è cresciuto. Là esso è cittadino, non forestiero ma nativo. L'amore infatti è donato da Dio solo; e in lui rimane, poiché a nessuno è dovuto se non a lui e a causa di lui.

5. E dato che si sta parlando dei suoi natali, quando Dio Trinità creò l'uomo a sua immagine plasmò in lui una certa somiglianza con la Trinità, in cui risplendesse l'immagine della Trinità creatrice. Grazie a tale somiglianza quel nuovo abitatore del mondo era destinato ad aderire indissolubilmente al suo principio, a Dio suo creatore, se l'avesse voluto: il simile si riaccosta naturalmente al suo simile. Ciò fu fatto perché quella trinità inferiore creata non venisse sedotta, trascinata, distratta dalla multiforme varietà delle creature sì da allontanarsi dall'unità dell'altissima e creatrice Trinità.

6. Allorché infatti questa infuse nel volto dell'uomo nuovo un respiro di vita, forza spirituale o intellettuale, come danno a intendere i termini ispirazione e respiro, e anche forza vitale o animale, come dà a intendere il sostantivo vita, e nell'atto di infondere lo creò, essa collocò in quella sua specie di cittadella la forza della memoria che gli ricordasse sempre la potenza e la bontà del Creatore. Subito, senz'alcun intervallo di tempo, la memoria generò da se stessa la ragione; e la memoria e la ragione produssero da se stesse la volontà. 7. Perché la memoria possiede e contiene in sé l'obbiettivo cui tendere; la ragione, la via per cui tendere; la volontà tende. Queste tre realtà sono qualcosa di unico ma sono anche tre efficaci, così come nell'altissima Trinità una è la sostanza e tre le persone. 8. E come in questa il Padre è generante, il Figlio è generato e lo Spirito santo procede da entrambi, così dalla memoria è generata la ragione, dalla memoria e dalla ragione procede la volontà. 9. Perché dunque l'anima razionale creata nell'uomo aderisse a Dio, il Padre rivendicò a sé la memoria; il Figlio la ragione; lo Spirito santo procedente da entrambi, la volontà procedente da entrambe.

4. Ecco da chi la volontà ha sortito i natali; ecco qual è la sua nascita, la sua adozione, la sua dignità, la sua nobiltà. 2. Per mezzo della grazia preveniente e cooperante, essa comincia ad aderire con il suo buon assenso allo Spirito santo che è amore e volontà del Padre e del Figlio: comincia così a volere con veemenza ciò che Dio vuole e ciò che la memoria e la ragione suggeriscono di volere, e volendo con veemenza diventa amore. Poiché nient'altro è l'amore se non una volontà veemente riposta nel bene.

3. Di per sé infatti la volontà è un affetto neutro, posto nell'anima razionale in modo tale da essere capace sia di bene che di male. È riempito di bene quand'è aiutato dalla grazia; di male quando lasciato a se stesso vien meno nel proprio intimo. 4. Perché infatti nulla mancasse da parte del Creatore all'anima umana, le è stata data una volontà libera di volgersi dall'una e dall'altra parte. Quando concorda con la grazia che la soccorre acquista dignità e nome di virtù, e diventa amore; quando, lasciata a se stessa, vuole usufruire di sé in totale autonomia sperimenta il proprio intimo venir meno, e riceve i nomi dei vizi, tanti quanti ne possiede: cupidigia, avarizia, lussuria e altri nomi di questo tipo.

5. All'inizio del suo cammino, insomma, la volontà si trova quasi al bivio della lettera di Pitagora ed è costituita libera. Se, secondo la dignità conferitagli dalla sua natura, si innalza fino all'amore essa avanza nel modo che si è detto secondo l'ordine naturale delle sue potenzialità: dall'amore alla carità, dalla carità alla sapienza. 2. Altrimenti, priva di ordine in se stessa ma all'interno del giusto ordinamento di Dio, trascinata in precipitosa rovina e sopraffatta dalle tenebre della confusione viene sepolta nell'inferno dei vizi, a meno che non giunga per lei prontamente il soccorso della grazia. 3. Se a questo punto abbandona la via dell'inferno e prende a volgere il passo verso l'alto; se docile alla grazia che la conduce e la nutre cresce fino all'amore, una volta che è stabilita nella forza della giovinezza comincia a passare da uno spirito di timore a uno spirito di pietà. Fino allora temeva la pena come fa il fanciullo; da ora comincia ormai a gustare una grazia che le è nuova, poiché comincia ormai ad amare Dio e a dargli culto nella pietà. Sta scritto a questo riguardo: "La pietà è il culto di lui".

4. Il giovane dunque a questo punto dia prova di quella forza e di quel vigore che sono naturali non all'età, ma alla virtù, senza perdere gli stimoli naturali della giovinezza ma servendosi della ragione per vietarsi di corromperli. 5. A causa di tali stimoli diventano folli quanti corrompono, quanti cioè passano come ombra, il cui spirito è come quello delle fiere e del bestiame, la cui carne secondo il profeta è come la carne degli asini: molto più dunque sarà lecito diventar folli in un modo tutto loro a quanti, nel fervore di una giovinezza spirituale, sono nella verità dell'amore e sono mossi dai suoi stimoli spirituali. 6. Sarebbe motivo di profonda vergogna per la natura se potessero fare più strada nel male quanti la corrompono che non nel bene quanti davvero la amano.

## II. LA GIOVINEZZA DELL'AMORE

6. Ascolta una santa follia. L'apostolo dice: "Se siamo fuori di senno è per Dio". Vuoi udire ancora una follia? Ecco: "Se perdoni loro il peccato, perdona; altrimenti cancellami dal libro che hai scritto". Ne vuoi un'altra? Ascolta lo stesso apostolo: "Vorrei essere anatema, separato da Cristo per i miei fratelli. 2. Non ha forse l'aria di un'assennata follia, propria di un cuore mosso dal bene, quest'atteggiamento interiore così determinato verso qualcosa che nei fatti è impossibile? Voler essere anatema da Cristo per Cristo! 3. Fu questa l'ebbrezza degli apostoli alla venuta dello Spirito santo, questa la follia di Paolo quando Festo gli diceva: "Sei pazzo, Paolo". Era proprio così strano che fosse dichiarato pazzo chi in immediato pericolo di morte cercava di convertire a Cristo addirittura i giudici da cui veniva giudicato per Cristo? 4. Ma non era la troppa scienza a provocare in lui quella follia, come diceva il re che intendeva la verità ma la dissimulava; era invece, come si è detto, l'ebbrezza dello Spirito santo. Paolo si adoperava a rendere poco o tanto simili a sé quanto ad essa coloro che lo stavano giudicando. 5. E per non moltiplicare gli esempi, quale follia più grande e più impensata di quella per cui un uomo che ha abbandonato il secolo e desidera e brama aderire a Cristo aderisce nuovamente al secolo per Cristo, costretto da obbedienza e da carità fraterna? Che mentre tende al cielo immerge se stesso nel fango? 6. Ecco Beniamino adolescente, che nei trasporti del suo spirito non avverte più né se stesso né qualcosa di suo, ma soltanto colui nel quale si è totalmente lasciato trasportare. Di questa follia erano folli anche i santi martiri che ridevano fra i tormenti. Perché non dire allora quello che nel fervore della sua lascivia diceva quel lascivo poeta? "È bello diventar pazzi"



7. Dunque si lanci pure, a questo punto, il fervore giovanile, il cammino fervente della vita religiosa. Allo stadio attuale esso ancora non ha e non deve avere freno. Tuttavia deve sottomettersi al freno della ragione. 2. Non giova al fervore novizio quel certo discernimento misericordioso verso se stesso, e le concessioni che l'accompagnano, e le facili indulgenze che vengono dal proprio personale giudizio. Tuttavia non devono essere rifiutate qualora provengano da un giudizio altrui. 3. Da parte di se stesso verso se stesso dev'essere rigida la censura e inflessibile la severità; invece riguardo alla carità e all'attenzione paterna o fraterna che regge e che consiglia, in ogni cosa dev'essere soave ed obbediente l'umiltà. Se l'una o l'altra viene a mancare, da chi è pigro e tiepido non mi attendo perseveranza nel cammino, per chi è avventato temo la rovina.

4. Ecco perché il discernimento del novizio dev'esser tutto rivolto a rendersi stolto in ogni cosa per Cristo e a dipendere dal giudizio altrui: soprattutto se ha accanto un anziano di cui si possa dire con certezza che impara da Dio ciò che insegna agli uomini. 5. In questa fase colui che avanza ed obbedisce non deve arrogarsi facilmente il potere di giudicare (se proprio non gli viene ordinato qualcosa di manifestamente contrario a Dio), fino a che una lunga e paziente esperienza non avrà dato al suo ascolto la comprensione di tali verità. 6. Si applichi dunque sempre con la massima attenzione a quell'obbedienza di cui è scritto: "Dopo aver purificato i vostri cuori nell'obbedienza della carità". Questa è la volontà di Dio, buona, a lui gradita e perfetta.

8. Per ottenere ciò e conservarlo occorre cercare il soccorso continuo di una preghiera assidua e longanime. In essa ci dev'essere tanta fede da sperare tutto; tanta donazione di se stesso da sembrare costringere Dio; tanto amore da sentire di ottener nella preghiera tutto ciò che si domanda; una tal confidente umiltà da scegliere che in ogni cosa si compia in sé non la volontà propria ma quella di Dio. 2. Egli si applichi anche ad acquisire e a vivere senza riserve la purezza di cuore, il decoro del corpo, il silenzio e l'ordine nel parlare; abbia occhi stabili e non troppo rivolti in alto, orecchie non eccitate, cibo e sonno sobri che producano, e non impediscano, il compimento quotidiano delle buone opere. Poi mani tratterme e andatura calma; non il riso, che manifesta la fatua allegria del cuore, ma il sorriso luminoso che ne rivela la grazia; e assidue meditazioni spirituali, letture convenienti e non curiose; 3. la sottomissione nei confronti dei superiori, il rispetto nei confronti degli anziani, la dilezione nei confronti dei giovani. Non desideri comandare, ami restare sottomesso, cerchi di giovare a tutti coloro con cui si trova a vivere. Non sia oppresso dalla severità né svuotato dall'indulgenza. Abbia serenità sul volto, dolcezza verso tutti nel cuore, piacevolezza nell'operare. 4. È questo anche il luogo e il tempo per amputare le passioni, per estirpare tutti i vizi, per spezzare le volontà: sì che la volontà naturale e vera, una volta troncati e amputati i suoi vari simulacri (ché volontà non sono) come si fa con i polloni bastardi quando nascono da sé, possa con maggior forza sperare di svilupparsi. Quelle altre non sono volontà, ma appetiti dell'anima: sono la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la vanità del secolo.

9. Qui, chi più ama più corra: qui è la fatica, qui è l'opera. Fatica di grandi sudori, opera di grandi fatiche. 2. Soprattutto quando l'amore compie ciò che compie essendo ancora cieco, e ancora non sa di dove viene e dove va, e opera con la sua affettività come un cieco con le mani: questi opera con esse senza però vedere le mani con cui opera né l'operazione che realizza. 3. E come uno che vede istruisce in un lavoro colui che non vede, e lo porta con sé, lo fa curvare e raddrizzare, lo spinge ad organizzarsi, guidandolo piuttosto all'uso pratico che alla teoria dell'operazione intrapresa, allo stesso modo l'amore ancora cieco, attraverso tutti i mezzi di cui si è detto, è formato dal di fuori a una certa bellezza di vita e di costumi. 4. E quando la sostanza dell'uomo interiore, resa duttile dal lungo esercizio della disciplina, sarà in grado di essere formata e plasmata secondo quello stampo, allora essa opererà un frutto pacatissimo di salvezza; allora in realtà, e non in apparenza, percepirà l'utilità di questi strumenti e di altri simili.

5. Al presente infatti le osservanze che abbiamo delineato non sono ancora radicate nell'intimo: esistono soltanto nel desiderio e nel magistero impartito dalla ragione, e a loro, riguardo ci si limita a cantare umilmente a Dio: "Io mi consumo nel desiderio delle tue giustificazioni". 6. Ma per riprendere il paragone del cieco, anche se l'occhio ancora non vede la mano non desista dall'operare. Chi vuole avanzare nelle grandi cose sia fedele in quelle più piccole; e là ove la generosità del creatore gli ha già accordato piena potestà, egli compia il servizio della buona volontà. Questo luogo è il proprio corpo. 7. Con esso si comporti come dice l'apostolo: "Parlo con esempi umani a causa della debolezza della vostra carne. Come avete messo le vostre membra a servizio dell'impurità e dell'iniquità a pro

dell'iniquità, così ora mettete le vostre membra a servizio della giustizia per la santificazione". 8. Come a dire: Quando l'amore si sarà trasformato in carità, quando l'anima avrà raggiunto la purezza piena che le compete, allora vi dirò e vi renderò noto qualcosa di gran lunga più elevato e divino. Per intanto accogliete questo linguaggio umano: se nel tempo dell'antica negligenza e dell'antico peccato siete stati liberi nei riguardi della giustizia non facendo compiere alle vostre membra in nulla il servizio della giustizia, ma in tutto quello del peccato a pro dell'iniquità, d'ora in poi mettete le vostre membra a servizio della giustizia per la santificazione.

9. Se in ciò il monaco come si è detto si sarà mostrato fedele, comincerà a sperimentare in se stesso quel che dice Davide: "Nel tuo nome alzerò le mie mani. Si sazi l'anima mia come di grasso e di abbondanza ". 10. Se infatti con l'aiuto dello Spirito ha fatto morire le opere della carne, se ha glorificato Dio nel suo corpo, ecco che l'anima saziata con il grasso della grazia e con l'abbondanza dello Spirito santo comincia ad essere rinnovata nello spirito della sua mente e a rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera.

10. Da questo punto il volto delle cose comincia ad apparirgli ormai in modo nuovo; i carismi più grandi, cui fino allora faticosamente aspirava, cominciano ad aprirgli come cosa familiare; il corpo umiliato nelle sante discipline, sull'onda di quella che è ormai una consuetudine al bene passa spontaneamente al servizio dello spirito; il volto interiore dell'uomo nuovo si rinnova (il giorno in giorno e si scopre fino a riflettere come in uno specchio la bellezza di Dio. 2. Ormai frequenti e improvvise teofanie assieme agli splendori dei santi cominciano a ristorare e illuminare l'anima travagliata incessantemente dal desiderio. Perché quella sapienza che ci viene incontro ben disposta per le strade, al dire di Giobbe "nelle sue mani nasconde il chiarore e gli comanda di tornare di nuovo; e riguardo ad essa annuncia al suo amico che è in suo possesso e che egli può salire fino a lei".

3. A questo punto l'anima affaticata da un lungo travaglio comincia ormai a recepire dentro di sé, quasi in germe, delle disposizioni insolite e dolci. In esse soavemente riposa se sono presenti, si tormenta se le vengono tolte e non tornano secondo i suoi desideri. 4. È come se, allevata in campagna e avvezza a un cibo rozzo, entrasse finalmente nella sala del re e cominciasse a gustare le disposizioni di cui si è detto. Ogni tanto viene ignominiosamente scacciata, violentemente espulsa: con quanta fatica acconsentirà a tornare nella dimora della sua povertà! 5. E correndo continuamente alla porta, intempestiva, insistente, affannata, come bisognosa, come mendicante, sperando e sospirando, guarda dentro, guarda in su se le si porge qualcosa o se a un certo punto le si apre. E finalmente con la sua insistenza e la sua intempestività supera ogni ostacolo e passa; mossa da un desiderio vorticoso si insinua fino alla mensa interiore della sapienza giungendo a sedersi da convitata e a sentir dire: "Mangiate, amici, bevete; inebriatevi, o cari". Essa è un'imprudente, ben presto verrà espulsa di nuovo. Ma da ora spunta ormai in lei l'amore per la santa povertà, l'inclinazione al nascondimento, l'odio per le distrazioni secolari, la consuetudine alla preghiera, la salmodia assidua.

11. Ecco che tuttavia se non si è vigilanti interviene il grave ostacolo di una tentazione, che presso molti è in grado di ritardare grandemente una corsa fino a quel momento fortunata e felice, e talvolta di farla volgere indietro verso una fiacca pigrizia. 2. Ciò che nel mettersi in strada si è ricevuto da un padre buono per non venir meno, si comincia a possederlo quasi bastasse: e ponendo lì il termine del proprio avanzamento, si comincia ad arretrare non appena si cessa di avanzare. 3. Addirittura, calpestando la grazia di Dio e fabbricandosi una fiducia vana riguardo ad essa ma contro di essa, ci si vanta con la bocca o con il cuore di non essere stati mai abbandonati da Dio: così si mangia e si beve la propria condanna ogni volta che si riceve da Dio la grazia di una visita e di una consolazione. Da qui si giunge a porre la fiducia non più in Dio, ma nell'esecuzione delle proprie volontà. 4. Eppure "i nemici del Signore", dice il salmista, "gli hanno mentito, e il loro tempo sarà in eterno. Ed egli li ha nutriti con fiore di frumento, li ha saziati con miele di roccia ". 5. Ascolta: sono nutriti e sono nemici; sono saziati e gli hanno mentito. Ascolta: si parla non semplicemente di frumento, ma di fiore di frumento; non di roccia, ma di miele della roccia, cioè di quella occulta e divina grazia dei sacramenti di cui si afferma che sono saziati quanti sono dimostrati nemici. 6. Se non fossero nemici non potrebbero tanto rapidamente essere saziati: infatti chi è saziato non chiede più di quanto ha ricevuto perché è pieno, e ciò che ha gli basta.

7. E quello di cui parla l'apostolo: dopo una prima illuminazione, dopo aver gustato il dono celeste, dopo la partecipazione allo Spirito santo, dopo aver gustato la buona parola di Dio e le forze del mondo futuro, è un crocifiggere di nuovo, un calpestare per se stessi il Figlio di Dio peccando

volontariamente dopo aver ricevuto la conoscenza della verità; è un ritenere profano il sangue dell'alleanza nel quale si è stati un giorno santificati; è un disprezzare lo Spirito della grazia. 8. Perché che altro è il crocifiggere per sé il Figlio di Dio, se non fare il male affinché venga il bene, peccare confidando anticipatamente nel perdono e caricare sulla croce di Cristo qualunque cosa essi commettono nel loro peccato? 9. Oh se essi ascoltassero quel che segue: "Una terra imbevuta della pioggia che spesso cade su di essa, se genera erbe utili a quanti la coltivano riceve benedizione da Dio; ma se produce pruni e spine non ha alcun valore ed è vicina alla maledizione: sarà infine arsa dal fuoco!". Ma torniamo, come dice ancora l'apostolo, a cose migliori e più vicine alla salvezza.

### III. LA MATURITÀ DELL'AMORE

12. Dunque, questo giovane carico di buone speranze, di cui Dio comincia a rallegrare la giovinezza, comincia ormai a crescere verso lo stato di uomo perfetto, verso la misura che conviene alla piena maturità di Cristo. Il suo amore comincia ormai a essere saldo e illuminato, ad acquisire una realtà interiore e un nome di ben altro valore e di ben più alta dignità. 2. L'amore illuminato è infatti carità; l'amore che proviene da Dio, che vive in Dio e che muove verso Dio è carità. E la carità a sua volta è Dio: sta scritto che "Dio è carità". Una lode breve ma che riassume ogni cosa. 3. Tutto ciò che si può dire di Dio si può dire anche della carità: tenendo presente tuttavia che, secondo che si consideri quest'ultima in quanto dono o in quanto donatore, nel donatore questo nome è sostanza, mentre in ciò che è donato è qualità. Solo a titolo di enfasi anche il dono della carità è detto Dio, in quanto più di ogni altra virtù la virtù della carità aderisce a Dio e gli è assimilata.

4. Che diremo della carità? Abbiamo udito la sua fama, non l'abbiamo conosciuta, non la vediamo. L'apostolo l'ha conosciuta, lui che, chiamandola via migliore, tutto si effonde nella sua lode e dice: "E io vi mostrerò una via migliore di tutte. Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli ma non avessi la carità, sono come un bronzo che risuona o un cembalo che tintinna. E se avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla. E se anche distribuissi tutte le mie sostanze come cibo per i poveri, e dessi il mio corpo per esser bruciato, ma non avessi la carità, niente mi giova. La carità è paziente, è benigna; la carità non è invidiosa, non agisce con cattiveria, non si gonfia, non è ambiziosa, non cerca il suo interesse, non si adira, non pensa il male, non gode dell'ingiustizia ma si compiace della verità. Tutto soffre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta. La carità non avrà mai fine. Le profezie scompariranno, il dono delle lingue cesserà e la scienza svanirà. Queste dunque le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità; ma di tutte più grande è la carità".

5. È questo il giogo dolce del Signore, il suo carico leggero: carico che porta e alleggerisce chi lo porta, carico leggero che è l'Evangelo, dolce a coloro cui dice il Signore: "Non vi chiamo più servi, ma amici miei". 6. Chi infatti in precedenza non poteva portare i precetti della Legge, in seguito vede leggeri i precetti dell'Evangelo in virtù della grazia che coopera a questo. Chi prima non poteva adempiere al "non uccidere", in seguito trova leggero dare la vita per i fratelli, e così per tutto. 7. E' come quando si impone un grave carico a una bestia da soma. Essa lo rifiuta in quanto impossibile da portare. Le viene allora condotta una quadriga che corre con facilità, l'Evangelo che si diffonde per tutta la terra. E così quel carico che prima essa rifiutava in quanto troppo pesante, in seguito lo tira senza fatica, e tira anche il doppio. 8. Così pure l'uccellino ancora implume e senza ali non può portare se stesso; ma se gli si aggiunge il peso delle piume e delle ali vola senza fatica. 9. Così, ancora, il pane duro che non può passare senza un aiuto basta che riceva l'aggiunta di un po' di latte o di altro liquido e scivola nella gola con facilità.

13. L'amore dunque compie qualche iniziale tentativo e prova un certo affetto; la carità raggiunge l'effetto. È così: ormai la mano della carità opera con una scioltezza tanto più grande quanto più l'aiuta l'occhio illuminato. 2. Dapprima noi operiamo con la mano; ma poi con quella stessa mano puliamo il nostro occhio, per cui vien detto: "Dai tuoi decreti ricevo intelligenza". Essa comincia

ormai ad avere intelligenza riguardo alle proprie opere e a discernere gli affetti; 3. è ormai tanto presa dalle virtù che, come per Dio essere coincide con l'essere buono, così ormai per l'anima giusta e santa essere non è altro che essere in santità, giustizia e purezza: in santità entro se stessa, in giustizia verso tutti, in purezza verso Dio. 4. Con l'accrescimento della grazia di Dio un'affezione profonda per la giustizia permea l'anima giusta a un punto tale che ormai in nessuna, espressione di sé (si tratti di pensieri, di affetti o di atti) né sa né può essere altro che giusta in tutto il suo essere e in ogni sua manifestazione, perché presa in modo pieno e indissolubile dalla giustizia. È parlando di questo che l'apostolo dice: "La carità non avrà mai fine". 5. Certo, talvolta la realizzazione di una disposizione interiore o di un'opera esita e devia, dato che in questa vita la carità non può vedere se non in modo imperfetto, e come in uno specchio in maniera confusa. Ma l'affezione che ne è all'origine permane sempre integra e salda nella sua forza.

14. Va notato che altro è l'affezione; o affetto, altro è la disposizione interiore. L'affezione, o affetto, è ciò che possiede il cuore, per un dono di grazia, con una forza complessiva e una solidità perennemente ferma e stabile; le disposizioni interiori invece sono quelle situazioni variabili che la realtà variegata delle cose e dei tempi fa nascere in noi. 2. Ciò perché questa povera carne resa debole dal peccato d'origine spesso inciampa, spesso cade, spesso ferisce gravemente ed è ferita; e intanto il cuore soffre nel profondo, subisce più che non compia il male che accade al di fuori nella carne. Tuttavia non perde mai la carità, ma nella carità geme e grida verso Dio: "Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo di morte?" 3. Ecco allora l'apostolo che dice: "Io con la mente servo la legge di Dio, con la carne invece la legge del peccato". E ancora: "Non sono io a far questo, ma il peccato che abita in me".

4. Di conseguenza chiunque egli sia, come dice il beato Giovanni, per il fatto che è nato da Dio, cioè secondo il criterio dell'uomo interiore, non pecca nella misura in cui odia invece di approvare quel peccato che il corpo di morte opera al di fuori di lui: il germe della nascita spirituale, quello per il quale egli è nato da Dio, lo protegge dall'interno. 5. E anche se di tanto in tanto è ancora ferito e logorato da un'irruzione del peccato, basta che la radice della carità sia piantata in alto ed egli non perisce: anzi, cresce con rinnovato vigore in una fecondità e una vitalità che sono promessa di buoni frutti, e si rialza. 6. Tale è il senso di quel che dice il beato Giovanni: "Chiunque è nato da Dio non commette peccato, perché un germe divino dimora in lui, e non può peccare perché è nato da Dio". 7. Notiamo la forza di queste parole. Dice "non commette peccato" per il fatto che chi è nato da Dio lo subisce più che commetterlo; e "non può peccare", perseverare cioè nel peccato, fino a che ha cura di sottomettere alla legge di Dio cui serve nella propria mente anche quella carne che sotto l'assalto della tentazione e del peccato pareva servire alla legge del peccato. 8. Pietro quando peccò non abbandonò la carità: peccò più contro la verità che contro la carità, poiché mentendo con la bocca negò di appartenere a colui cui invece apparteneva interamente con il cuore. Perciò la verità ch'era carità subito lavò con le lacrime la negazione ch'era falsità. 9. Così pure Davide quando peccò non perse la carità: in lui piuttosto la carità divenne in qualche modo insensibile di fronte al colpo violento della tentazione. Non avvenne per nulla in lui una soppressione della carità, ma come una sorta di assopimento. E non appena si destò alla voce accusatrice del profeta, subito egli eruppe in quella confessione di ardentissima carità: "Ho peccato contro il Signore!" E subito meritò di sentirsi dire: "Il Signore ti ha perdonato il tuo peccato; tu non morirai".

15. Ancora a lode della carità, si può ricordare il fatto che l'amore esiste nella fede e nella speranza; la carità esiste in se stessa e per se stessa. Può anche accadere che la fede e la speranza esistano senza carità; ma che la carità non contenga in se stessa la fede e la speranza, questo non può accadere. Infatti la fede assicura che quanto si ama esiste, la speranza lo promette. 2. Ama dunque colui che ama nella fede e nella speranza, nel senso che si può amare solo quanto si crede e si spera. La carità invece già possiede ciò che crede e spera, già lo stringe e lo abbraccia. L'amore desidera vedere il Dio della sua fede e della sua speranza perché lo ama; la carità lo ama perché lo vede. Essa è infatti l'occhio che permette di vedere Dio.

3. Perché anche l'anima ha i suoi sensi, ha la sua vista, l'occhio che vede Dio. Come il corpo ha i suoi cinque sensi con i quali viene unito all'anima per l'intermediario della vita, così anche l'anima ha i suoi cinque sensi con i quali viene unita a Dio per l'intermediario della carità. 4. In ragione di questo l'apostolo dice: "Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma rinnovatevi nella novità del

vostro senso, per poter discernere la volontà di Dio buona, a lui gradita e perfetta". Appare qui che per i sensi del corpo invecchiamo e ci conformiamo a questo secolo, mentre per i sensi interiori ci rinnoviamo per la conoscenza di Dio in novità di vita secondo la volontà e il beneplacito di Dio.

5. Cinque sono i sensi animali o corporali con i quali l'anima dà sensibilità al proprio corpo: cominciando dal più basso sono il tatto, il gusto, l'odorato, l'udito, la vista. 6. Similmente cinque sono i sensi spirituali con i quali la carità dà vita all'anima: cioè l'amore carnale che è quello per i propri congiunti, l'amore sociale, l'amore naturale, l'amore spirituale, l'amore per Dio. 7. Attraverso i cinque sensi del corpo, per l'intermediario della vita, il corpo viene unito all'anima; attraverso i cinque sensi spirituali, per l'intermediario della carità, l'anima viene associata a Dio.

**16.** Al tatto si può paragonare l'amore per i congiunti. Poiché quest'affetto, che è a disposizione di tutti ed è in certo qual modo materiale e palpabile, a tutti si offre e si presenta con tal naturalezza che anche volendo è impossibile sfuggirlo. 2. Il tatto a sua volta è un senso interamente corporale che è procurato dal contatto fra ogni tipo di corpi, alla sola condizione che viva almeno uno di essi o che vivano entrambi: allora il tatto potrà esserci. 3. E come non può il tuo corpo, ovunque tu ti volga, essere senza tatto, così neppure la tua anima senza quest'affetto. 4. È per questo che nelle Scritture tale amore non è molto raccomandato, anzi, viene piuttosto contenuto perché non sia eccessivo. Dice infatti il Signore: "Se uno non odia il padre o la madre non può essere mio discepolo".

**17.** Al gusto si può paragonare l'amore sociale, l'amore fraterno, l'amore della chiesa santa e cattolica di cui è scritto: "Ecco quanto è buono e quanto è soave che i fratelli vivano insieme!". perché come attraverso il gusto si somministra la vita al corpo, così a questo amore il Signore dona la benedizione e la vita. 2. Inoltre il gusto viene esercitato in un contesto corporale, e tuttavia genera un sapore all'interno dal quale l'anima è toccata. E dunque un senso soprattutto corporale ma cui va anche riconosciuto in certa misura un carattere animale. 3. Così l'amore sociale si presenta come soprattutto animale per il fatto che si suggella attraverso l'abitazione in uno stesso luogo materiale, attraverso la somiglianza di professione, attraverso una comunanza di inclinazioni o altre cause di questo genere, e che si nutre di servizi reciproci. 4. Ma in grande misura è anche spirituale: perché come il sapore è nel gusto, così l'affetto della carità fraterna arde in quest'affezione di cui è scritto: "È come olio profumato sul capo che scende sulla barba, sulla barba di Aronne, che scende sull'orlo della sua veste. È come rugiada dell'Ermon (cioè della luce elevata) che scende sui monti di Sion".

**18.** All'odore si può paragonare l'amore naturale, che ama ogni uomo in modo naturale a causa della somiglianza di natura e della comune partecipazione ad essa senz'alcuna speranza di ricompensa. Provenendo dagli strati più profondi della natura e offrendosi all'anima, nulla permette che le sia estraneo di ciò che è umano. 2. Si presenta come un senso più animale che corporale (sto parlando dell'odorato), poiché per produrlo all'interno di sé il corpo non mette in opera altro che una lieve aspirazione di quel suo strumento che sono le narici: respiro che avviene mediante il corpo ma che agisce sull'anima, non sul corpo. 3. Così l'amore naturale si presenta come più spirituale che animale, poiché al di fuori della considerazione di una comune appartenenza alla natura umana non si bada in esso per nulla a consanguineità, né a società, né a vincoli di nessun tipo.

**19.** All'udito si può paragonare l'amore spirituale, l'amore dei nemici. L'udito infatti non agisce per nulla all'interno, cioè entro il corpo, ma come all'esterno: percotendo le orecchie chiama fuori l'anima perché esca e ascolti. 2. Così l'amore dei nemici nessuna forza di natura, nessun tipo di vincolo di affetto lo suscita nel cuore, ma solo l'obbedienza, che è indicata dall'udito. 3. Quest'amore può dunque essere detto, spirituale, anche nel senso che fa passare alla somiglianza con il Figlio di Dio, alla dignità di figli di Dio, come dice il Signore: "Benedite quanti vi odiano perché siate figli del Padre vostro celeste" eccetera.

**20.** Alla vista si può paragonare l'amore per Dio. Infatti la vista è il senso principale, così come fra tutte le disposizioni interiori l'amore per Dio tiene il primo posto. 2. A partire dalla vista degli occhi tutti gli altri sensi si dice che vedono, benché soltanto l'occhio veda. Diciamo infatti: Tocca e vedi, assaggia e vedi, e così via. 3. Allo stesso modo a partire dall'amore per Dio le altre cose che vengono amate bene sono dette amate. È più chiaro della luce che nulla dev'essere amato se non a causa di Dio, e che non è amata una realtà che lo è a causa di qualcos'altro, ma piuttosto ciò a causa del quale essa viene amata. Per questo è scritto: "Dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome".

4. La vista è una sorta di forza dell'anima, semplice, potente e pura. Così l'amore per Dio è potente perché opera grandi cose; è anche puro perché, come disse qualcuno, nulla di contaminato in esso s'infiltra. Dio infatti non tollera di essere amato assieme a qualche altra cosa che non venga amata a causa di lui. 5. La vista è posta nel luogo più elevato del corpo, nella parte più ragguardevole del capo, e in conseguenza della disposizione del corpo ha sotto di sé nell'ordine, nella dignità e nel potere tutti gli strumenti degli altri sensi e i sensi stessi: più vicini quelli per così dire più animali, più lontani quelli più corporali. Il più basso di tutti, il tatto, che è meno nobile degli altri, anche se pare diffuso in tutto il corpo ha tuttavia la sua sede privilegiata nelle mani. 6. Così la mente, capo dell'anima, e la parte più elevata di questa mente dev'essere la sede dell'amore per Dio, in modo che abbia sotto di sé gli altri amori, li regga e li illumini, nulla lasciando in essi che si sottragga al suo calore e alla sua luce: più vicini avrà quelli più spirituali, più lontani quelli più animali o carnali. Ciò avverrà quando ameremo il Signore Dio nostro con tutto il nostro cuore, con tutta la nostra anima e con tutta la nostra forza e poi il prossimo nostro come noi stessi.

7. La vista, ancora, avendo come si è detto la sua sede nel luogo più nobile del corpo, sembra tendere al tempo stesso verso qualcosa che è al di sopra delle potenzialità proprie dell'anima. Per quanto ne è capace cerca di imitare il potere della mente, della memoria: nello spazio di un momento varca a volo la metà del cielo, in un solo istante passa a volo grandi estensioni di terra. 8. Così l'amore illuminato per Dio, fissando la sua sede nell'anima cristiana, la innalza a una certa somiglianza con la divina potenza nel momento in cui le fa apparire ogni creatura come misera e meschina, anzi come nulla di fronte a Dio; nel momento in cui quest'anima confida che tutto ciò che è del Padre è anche suo; in cui dunque tutto concorre al suo bene, e Paolo, Cefa, la morte, la vita, tutto è suo, e il mondo intero con le sue ricchezze appartiene all'uomo fedele.

21. Dunque la vista, naturale luce dell'anima per la visione di Dio, creata dall'autore della natura, è la carità. 2. In questa vista due sono gli occhi, sempre palpitanti in una sorta di tensione naturale verso la visione della luce che è Dio: l'amore e la ragione. 3. Se uno dei due opera senza l'altro non avanza di molto. Invece possono molto se si soccorrono a vicenda, se diventano un solo occhio come dice lo sposo nel Cantico: "Tu mi hai rapito il cuore, amica mia, con uno solo dei tuoi occhi". 4. Ed essi si affaticano grandemente ciascuno a suo modo, per il fatto che uno dei due, la ragione, non può vedere Dio se non in ciò che Egli non è, mentre l'amore non acconsente a riposare se non in ciò che Egli è. 5. Cosa c'è infatti che con tutti i suoi sforzi la ragione possa comprendere o trovare, di cui osi dire: Questo è il mio Dio? Può trovare ciò che è unicamente nella misura in cui trova ciò che non è.

6. Precisiamo ulteriormente. La ragione ha certi suoi cammini sicuri, sentieri diritti sui quali procede; l'amore per contro avanza di più grazie a ciò che ha smarrito, apprende di più per la sua ignoranza. 7. La ragione sembra avanzare verso ciò che è passando attraverso ciò che non è; l'amore si rallegra di smarrirsi in ciò che è lasciando da parte ciò che non è: di là infatti è uscito, e naturalmente anela al suo principio. La ragione possiede una maggiore sobrietà, l'amore conosce una maggiore beatitudine. 8. Ma se come ho detto si soccorrono a vicenda, se la ragione istruisce l'amore e l'amore illumina la ragione, se la ragione si converte in amore e l'amore acconsente a lasciarsi trattenere entro i confini della ragione, essi possono fare qualcosa di grande. 9. Che è mai questo qualcosa? Ebbene, come colui che avanza in tali realtà non può avanzare né impararle se non facendone l'esperienza, così non gli è possibile comunicarle a chi non ne ha fatto l'esperienza. Perché come si dice nella Sapienza, "alla sua gioia non parteciperà l'estraneo".

22. A questo punto ormai la dilezione forte come la morte trafigge l'anima, fin allora teneramente nutrita dalla dolcezza e dalle delizie dell'amore e talora ferita dalle correzioni della tenerezza paterna; con la dolce spada dell'amore la uccide e la distrugge in radice quanto all'amore e all'attaccamento al mondo, proprio come la morte distrugge il corpo: sì che di lei si può dire come di Enoch, che non viene trovato nei comportamenti del mondo perché Dio l'ha portato via. 2. Ma il corpo dalla sua morte è reso morto quanto a tutti i suoi sensi; l'anima invece per la sua morte cresce maggiormente, è vivificata e rafforzata nei suoi. Ormai essa procede con forza, costanza e sapienza sui suoi sentieri e in ogni passo: anche là dove fin allora, in preda all'ignoranza, al dubbio e all'incertezza osava appena porre il piede del suo accordo con il bene. La via del Signore è infatti la forza dell'uomo semplice.

3. Un simile rendersi morto quanto ai comportamenti del mondo e all'attaccamento ad esso è quello di cui parlò anche l'apostolo Paolo quando disse: "Il mondo per me è stato crocifisso, come io

per il mondo". L'uno non si curava dell'altro, legati com'erano entrambi ai loro attaccamenti propri; non potevano accostarsi l'uno all'altro, non se ne curavano. Paolo e il mondo erano crocifissi l'uno per l'altro. 4. Tuttavia, benché la vita di Paolo fosse interamente nei cieli, ogni volta che era necessaria agli uomini in terra egli non si tirava indietro. Per questo diceva fra i gemiti: "Bramo essere sciolto dal corpo ed essere con Cristo, il che sarebbe assai meglio". 5. E veramente, quanto è meglio essere con Cristo! Che Cristo fosse con Paolo, come lui stesso ha detto: "Ecco, io sono con voi fino alla fine del mondo", che Cristo, dico, fosse con Paolo è la grande sicurezza di Paolo. Ma che lui fosse con Cristo, sia di qua grazie alla contemplazione sia di là grazie alla presenza beatificante, è la beata e gloriosa felicità di Paolo. 6. Dunque la carità di Dio lo innalzava verso l'alto; ma la carità del prossimo lo premeva verso il basso come un peso al suo collo. Per questo subito dopo egli dice: "D'altra parte è necessario per voi che io rimanga nella carne".

**23.** La carità aderisce indissolubilmente a Dio; a partire dal volto di lui raccoglie tutti i propri giudizi onde agire e provvedere all'esterno come le detta all'interno la volontà di Dio buona e gradita. Essa trova dolce fissare perennemente lo sguardo su quel volto; e leggervi per sé, come nel libro della vita, le leggi necessarie per vivere; e capire, illuminare la fede, rafforzare la speranza, suscitare la carità. 2. Ormai lo stesso spirito di conoscenza istruisce con chiarezza l'anima santa su che cosa debba fare e in che modo; lo spirito di fortezza le procura le forze, le energie per farlo; lo spirito di consiglio dà disposizioni. E quando a quell'anima è data la libertà di liberarsi per Dio, di aderire a Dio, essa diviene simile a Dio attraverso un atteggiamento profondo di donazione e l'unità di volontà. 3. Se poi è costretta a tornare verso gli uomini e le cose umane stornandosi dalla legge del volto di Dio, essa riporta agli uomini un volto illuminato nei fatti e nelle parole dall'olio della divina carità e da quella sorta di gloria e di grazia che è conferita all'uomo esteriore. Allora con una dolcezza che le è divenuta abituale, con la grazia che da lei promana, esige da se stessa e produce in loro un tale senso di rispetto da ottenere immediatamente la loro obbedienza in qualunque ambito la richieda.

4. Talvolta, è vero, al suo uscire dal luogo del nascondimento per appressarsi ai vizi dei peccatori e ai costumi corrotti di quanti si sono sviati essa appare come cornuta e terribile a causa della verità e della severità dei giudizi del volto di Dio. Quando poi però diventa chiaro a chi dev'essere corretto secondo l'indissolubile legge della verità che ogni cosa viene eseguita e disposta con ponderazione e misura, allora ci si arrende alla carità, e anche quell'ira è compresa come un insegnamento di carità.

5. In conclusione, le ruote nelle quali è lo spirito di vita si muovono sempre per compiere la volontà di Dio, e non tornano indietro a fare la propria. 6. Se a questi uomini si richiede di presiedere, presiedono con sollecitudine; se si richiede di sottomettersi, lo fanno in letizia; se di stare alla pari con altri, lo fanno nella carità. Se sono in posizione elevata sono come dei padri verso i figli; se sudditi, come dei figli verso i loro padri; se vivono assieme ad altri si fanno servi di tutti. 7. Pieno di attenzioni è il loro affetto verso tutti, dolce il loro consenso a ciò che è buono. L'incontro con loro avviene nella letizia, la vita comune procede nella grazia, il distacco diventa manifestazione di carità. 8. Verso i più piccoli mostrano in vario modo un affetto improntato a mitezza comprovandolo con le opere; verso i padri mostrano amore fino alla sottomissione; verso i superiori, deferenza fino a un rapporto di servitù. 9. Non cercano il loro interesse ma quello di tutti. Spesso, se è possibile, fanno proprie le cose che rispondono all'interesse di tutti anche se sono contrarie a loro. 10. E trovano facile mettere al servizio di tutto questo il loro corpo e la loro buona volontà, qualunque cosa la legge altissima ordinerà loro: hanno ricevuto la caparra o pegno dello Spirito santo, questa servitù della creatura e delle sue membra destinata ben presto a mutarsi in adozione e rivelazione dei figli di Dio.

**24.** Ma veniamo ora a quella comunanza di spirito di cui parla l'apostolo, forma di vita degna di lode; a quel bene, a quella gioia che è la vita comune di fratelli in uno stesso luogo, ove il Signore dona la benedizione e la vita e di cui il Signore dice: "Non temere, piccolo gregge, perché al Padre vostro è piaciuto di darvi il regno".

2. Questa forma di vita sì degna di lode ha tratto origine dagli apostoli. Essi secondo quanto appreso dal Signore, o dallo Spirito santo della cui potenza erano stati poco prima rivestiti dall'alto, istituirono per sé un modo di vivere assieme nel quale la moltitudine aveva un cuore solo, un'anima sola e ogni cosa comune e stavano sempre unanimi nel tempio. 3. A imitazione di questo modello di vita apostolica, alcuni non hanno case né asili all'infuori della casa di Dio, casa di preghiera. Qualunque cosa facciano la fanno nel nome del Signore. Abitano assieme vivendo la stessa vita, sottomessi alla stessa legge, senza nulla di proprio, senz'averne in loro potere neanche i loro corpi né le loro

volontà. 4. Assieme dormono, assieme si alzano; assieme pregano, assieme cantano i salmi, assieme fanno la lettura spirituale. Hanno come principio fisso e immutabile di obbedire a quanti sono loro preposti e di star loro sottomessi. 5. Questi ultimi, dal canto loro, vegliando su di essi come chi ha da render conto delle anime loro, ad essi predicano la stessa cosa che in Geremia si legge essere stato predicato da Godolia al popolo d'Israele: "Io risponderò di voi ai caldei che vengono a noi. Ma voi fate pure la raccolta del frumento, del vino e dell'olio nei vostri vasi, e abitate sicuri nelle vostre città". 6. Mentre immolano ogni giorno a Dio in loro favore Isacco, riso e gioia del proprio cuore, figlio della donna libera, figlio della promessa, salvano Ismaele, figlio della schiavitù, per servire a lui. Ciò avviene ogni volta che a causa loro rinunziano ai frutti dello spirito. Nel farsi servitori della salvezza di quelli pospongono agli atti necessari al loro servizio ogni progresso interiore proprio.

7. Predicando loro un sabato perenne li rendono estranei alle sollecitudini del mondo e liberi dalle ansietà create dal bisogno: 8. bisogno ridotto a realtà modestissime, per cui si vive di poco. Le vesti sono di scarso valore, sobrio è il vitto, e tutto è determinato secondo i criteri certi di una norma fissata in anticipo. In tal modo nessuno ha più di quanto è lecito avere e di quanto è sufficiente a tutti; nessuno desidera avere di più, dato che tutti hanno ciò che è lecito avere.

25. Non è forse vero che questo è un paradiso non terrestre ma celeste? In questo paradiso solo a quanti sono posti in alto si permette di mangiare costantemente dall'albero della conoscenza del bene e del male, cioè di essere ministri delle disposizioni dettate dal discernimento; quanto ai sudditi, cui è chiesto di fare obbedienza, non di operare il discernimento, se qualcuno toccherà quel legno certamente morirà. 2. Tutti poi, in ogni momento custodiscono il silenzio della bocca e si parlano invece con l'affetto del cuore. Le frequenti esortazioni di quelli che presiedono gettano olio sulla fornace dei fratelli, anche se questi si stimolano ancor più con il reciproco esempio. 3. Si prevengono l'un altro a gara nell'onore e nell'ossequio secondo il comando dell'apostolo, sfidandosi a vicenda nella sfida della carità e a vicenda sostenendosi. 4. Non tollerano che alcuno fra di loro se ne stia solitario, perché non gli dica Salomone: "Guai a chi è solo!". E solitario reputano chi non vuole avere un compagno nella sua coscienza in virtù della confessione, oppure chi con macchinazioni frutto di novità e concepite in solitudine turba la comunità dei fratelli. 5. Se talvolta la situazione lo esige ed è permesso, vi è un pacato colloquio su questioni necessarie all'anima o al corpo; altrimenti regna dappertutto un ancor più pacato silenzio. 6. La custodia della preghiera è dappertutto oggetto di una dedizione tanto grande e continua che ogni luogo in cui ci si trova a pregare diventa luogo del dominio di Dio. 7. La salmodia è così attenta, così sinfonica, così fervente che i fratelli sembrano raffigurare e immolare a Dio, per una similitudine di consonanze, un'altra melodia, fatta di vita, di gesti quotidiani, di affetti buoni, composta non secondo le regole della musica ma secondo quelle della carità. 8. Scorgendo reciprocamente in se stessi la presenza della divina bontà nel comune impegno religioso come pure in quella certa grazia che penetra i volti, i corpi e gli atteggiamenti, si abbracciano con affetto profondo: sì che arde ciascuno a causa dell'altro come avviene tra i serafini per il desiderio dell'amore di Dio, e in alcun modo quel che uno dona all'altro può esser sufficiente a colui che dona.

26. Questa è la scuola particolare della carità; qui se ne coltivano gli studi, e si tengono dibattiti, si fissano soluzioni non tanto per via di raziocinio quanto piuttosto mediante la ragione, la verità stessa delle cose e l'esperienza. 2. Qui colui che è affaticato nel suo avanzare, se rimane presso i bagagli che ancora si porta dietro a causa dei bagagli, delle necessità sue e di quanti vivono con lui, non morirà: e neppure sarà costretto da alcuna legge a tornare indietro o a procedere oltre. E se rimanendo fedelmente là avrà custodito i bagagli, nel trionfo della vittoria colui che sarà giunto più avanti differirà ben poco da lui. 3. Il luogo dei bagagli non è forse quello in cui noi sopportiamo quanti con la loro potenza ci opprimono schiacciandoci la testa, i nemici che pongono pesi sulle nostre spalle, i figli che con le loro strette si attaccano al cuore? Battaglie all'esterno, timori al di dentro. Quotidiana, anzi continua la preoccupazione per tutti. 4. E Idithun ha ancora qualcosa da oltrepassare; ancora lungo resta il cammino per chi sale al monte del Signore, alla casa del Dio di Giacobbe. Tuttavia non è più possibile procedere oltre con i bagagli.



#### IV. LA VECCHIAIA DELL'AMORE

27. Alla vecchiaia è dovuto il rispetto che si merita. Perché ecco, ormai comincia la vecchiaia, non fatta per portare i bagagli, veneranda in quanto calcolata non dal numero degli anni ma da quello delle virtù, spirante maturità come frutto di sapienza e pace come dono delle fatiche, quasi premio di una milizia portata a termine con pieno merito. 2. E in effetti la sapienza, che prende su di sé il cammino della crescita spirituale per condurlo a compimento, non avvilisce in nulla la carità, non l'abbandona; anzi, la fa progredire. Tutto il suo fastidio, si è detto, sta nel portarne i bagagli, dato che mentre veglia su faccende diverse cerca al tempo stesso di prepararsi e disporsi ad entrare nella gioia del suo Signore. 3. Essa odia ogni genere di ansietà: talvolta, è vero, intraprende qualche lavoro, ma dei lavori non ama le preoccupazioni. Non le mancano le forze per caricarsene, ma rifugge dall'impedimento che esse rappresentano. 4. Ecco perché il Signore, stimolando l'anima santa a quest'ulteriore crescita e invitandola, come si è detto, ad entrare nella sua gioia, le dice: "Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze e con tutta la tua mente".

28. Si esigono da noi quattro affezioni nei confronti di Dio, e queste nella loro interezza. Nel dire "con tutto il tuo cuore" egli rivendica a sé tutta la volontà; nel "tutta l'anima", tutto l'amore; nel "tutte le forze" indica il potere della carità; nel "tutta la mente" la gioia procurata dalla sapienza. Inizialmente infatti è la volontà che muove l'anima verso Dio, poi l'amore progredisce, la carità contempla e la sapienza si rallegra. 2. La sapienza può essere collocata in modo appropriato nella mente. Questa è chiamata mente perché si rammenta o anche perché è in posizione eminente nell'anima: è quindi giusto che venga assegnata a quel potere che è in posizione eminente rispetto ad ogni altro potere dell'anima. La mente è una forza dell'anima per la quale aderiamo a Dio e in lui ci ralleghiamo. 3. E tale rallegrarsi avviene in un assaporare il divino: un sapore da cui la sapienza. Questo assaporare, poi, avviene in un gustare. Nessuno può esprimere in modo adeguato questo gustare, neppure chi merita di provarlo. 4. "Gustate e vedete quanto è dolce il Signore", è scritto. Con tale gusto secondo l'apostolo si gusta la buona parola di Dio e sono gustate le ricchezze del mondo futuro. 5. Ma su questo gusto che ha in sé quell'assaporare da cui riceve sapore la sapienza occorre indagare più a fondo. 6. Va detto subito che, benché colui che ascende giunga per gradi fino al culmine della sapienza, se tuttavia la sapienza, come essa stessa afferma nel libro che da lei prende nome, non cercasse dappertutto in ogni gradino fino all'ultimo quanti la cercano e non andasse loro incontro per le strade mostrandosi in letizia, la volontà non si muoverebbe né l'amore progredirebbe; la carità non sboccerebbe in contemplazione né la sapienza in allegrezza.

Al modo in cui abbiamo cominciato, proseguiamo ora parlando del gusto.

29. Il corpo di Cristo è la chiesa universale, sia dell'antico che del nuovo testamento. Alla testa di questo corpo, cioè in quella sua parte che è la chiesa primitiva, sorta prima, più antica e più alta, vi sono quattro sensi: la vista, l'udito, l'odorato e il tatto. 2. Gli occhi sono gli angeli per l'acutezza della contemplazione; le orecchie sono i patriarchi per la virtù dell'obbedienza; le narici o l'odorato sono i profeti per la percezione delle cose che ancora non sono; il tatto è un senso comune a ciascuno. 3. Tutti questi sensi prima della venuta del Mediatore erano nella testa; ma languivano perché la parte inferiore del corpo era del tutto spenta a causa dell'assenza di un solo senso, il gusto. Senza il sostegno di quello il corpo non poteva vivere né potevano i sensi sviluppare tutta l'energia della loro vitalità. 4. Prova a mettere accanto, sotto, attorno ai vari sensi e al corpo nel suo complesso ciò che fa da cibo all'intero corpo: a che serve se il solo gusto viene a mancare? Versalo nelle orecchie, introducilo nelle narici o da qualunque altra parte: è possibile che sia di danno, è impossibile che giovi. 5. Il gusto apre a una certa dolcezza dell'assaporare, e l'anima che la prova nelle sue profondità in modo singolare e non comunicabile agli altri sensi discerne e giudica tutto ciò che riceve; in tal modo vivifica e rafforza se stessa e tutti i sensi. 6. Il gusto dunque, posto com'è al confine fra la testa e il corpo, nella gola, come a collegare queste due parti, indica Colui che per la condizione della carne è stato reso poco più piccolo degli angeli. 7. E per la pazienza e l'umiltà da lui mostrata si è reso in qualche modo più piccolo e più umile anche di Mosè, di Elia e degli altri patriarchi e profeti.

Quelli con la potenza ricevuta abbattevano i nemici di Dio e i propri, questo invece insegna ai suoi discepoli: "Se uno ti percuote la guancia destra tu porgigli anche l'altra".

**30.** Egli viene dopo i profeti e i patriarchi, come limite fra la legge e la grazia, fra la testa e il corpo. Tutto ciò che vi è di salutare nella legge, nei profeti e nei salmi, tutto ciò che è vitale e utile a questo corpo si può dire che la sua bocca, grazie al mistero dell'umanità, della passione e della resurrezione, lo degusti: cioè ne abbia intelligenza in se stesso e lo trasmetta al corpo che ne abbia intelligenza attraverso di lui. L'uomo Cristo insomma, per quel sapore interiore della divinità per il quale Cristo sapienza di Dio è diventato sapienza per noi, sente il sapore di queste cose e ce le rende saporose e utili. 2. Avendo in sé la vita, animando e corroborando attraverso di sé la totalità del corpo, dona gioia a se stesso e agli angeli per il completamento del corpo; dona gioia ai patriarchi e ai profeti per la visione del suo giorno, come egli stesso dice: "Abramo vostro padre esultò nella speranza di vedere il mio giorno; lo vide e se ne rallegrò; dona gioia e vita all'intero corpo. Allora noi, in un tripudio della mente vivificato e corroborato da quel tatto spirituale diffuso dappertutto, possiamo gridare: "Ciò che abbiamo veduto e udito, ciò che le nostre mani hanno toccato riguardo al Verbo della vita".

3. Ecco il motivo per cui a tutte le nostre preghiere aggiungiamo "Per Cristo nostro Signore": sia perché indirizziamo tutte le nostre preghiere e i nostri sacrifici a Dio Padre attraverso di lui come attraverso il nostro mediatore; sia perché quanto speriamo dal Padre della luce, ogni buon regalo e ogni dono perfetto, chiediamo che ci venga versato non attraverso l'orecchio, né attraverso le narici, ma attraverso lui stesso che è la nostra bocca, il nostro gusto, la nostra sapienza. Così sarà proficuo a chi lo assume.

**31.** E questo è il gusto che lo spirito di intelligenza ci fa provare in Cristo: l'intelligenza delle Scritture e dei misteri di Dio. Per cui quando il Signore apparve ai discepoli dopo la sua risurrezione l'evangelista dice che "allora aprì loro il senso all'intelligenza delle Scritture". 2. Si tratta di cominciare non solo ad avere l'intelligenza, ma anche per così dire a palpare e toccare con quella sorta di mano che è l'esperienza il senso interiore delle Scritture e la potenza dei misteri e dei segreti di Dio. Ciò non avviene se non attraverso un senso della coscienza, un apprendimento dato da un'esperienza in grado di comprendere, più ancora, di leggere entro se stessa e di sentire la bontà e la potenza di Dio che l'azione della grazia opera in bontà sovrana con potenza efficace nei figli della grazia.

3. Allora finalmente la sapienza compie ciò che è suo; allora essa istruisce su ogni cosa mediante la sua unzione quanti giudica degni; allora dà impronta e forma a tutto ciò che è nostro, pacificato ormai e ingentilito da quest'unzione, ponendovi il sigillo della bontà di Dio. E se trova qualcosa di duro o di rigido lo schiaccia e lo spezza, 4. finché l'anima santa, ricevuta la gioia della salvezza di Dio e sostenuta dallo spirito sovrano della sapienza, lieta canti a Dio: "È impressa su di noi, Signore, la luce del tuo volto. Hai messo gioia nel mio cuore". 5. In tal senso il Signore ha detto: "Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo". 6. Beata conoscenza in cui è racchiusa la vita eterna! Questa vita è originata da quel gusto, poiché gustare è avere intelligenza. 7. L'infimo degli apostoli, saziato, rallegrato, confermato nella sapienza che gli veniva da questo gusto attraverso questo assaporare poté dire: "A me, che sono l'infimo fra tutti i santi, è stata concessa questa grazia di annunziare ai gentili le imperscrutabili ricchezze di Cristo, e di far risplendere agli occhi di tutti qual è l'adempimento del mistero nascosto da secoli in Dio creatore dell'universo: perché sia manifestata ai Principati e alle Potestà nel cielo per mezzo della chiesa la multiforme sapienza di Dio, secondo il disegno eterno che ha attuato in Cristo Gesù nostro Signore, nel quale abbiamo il coraggio di avvicinarci in piena fiducia a Dio per la fede in lui". 8. E poco sotto: "Per questo io piego le ginocchia davanti al Padre del Signore nostro Gesù Cristo, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome, perché vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, che la virtù sia rafforzata dal suo Spirito nell'uomo interiore. Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori; e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità".

9. E' bene leggere con cura questo passo, per vedere se siamo in grado di penetrare in qualche misura il senso della sapienza dell'apostolo.

**32.** Posti di fronte al quattro di Dio, noi siamo debitori di due. Quattro realtà sono in Dio: la potenza, la sapienza, la carità e la verità o eternità, che è lo stesso: nulla infatti esiste veramente se

non ciò che è immutabile. Ad esse ci è conveniente rispondere in due modi. 2. Alla potenza che può punirci e alla sapienza cui nulla può restare nascosto dobbiamo il vero timore, quello cioè che non è impedito dal torpore proveniente dalla sicurezza né dal rifugio costituito dalla simulazione. Si ha simulazione quando facciamo credere a noi stessi che adempiere al comandamento sia per noi una grande fatica, oppure quando di nostra iniziativa mettiamo in Dio una misericordia al di là di ogni ragione. 3. Alla carità e alla verità dobbiamo il vero amore, cioè quello che non è impedito dalla tiepidezza dell'affetto né dall'inquietudine del sospetto. Che cosa infatti si deve alla carità se non la carità? 4. E la verità della carità e la carità della verità rimuovono ogni inquietudine di sospetto. Parlo di quel sospetto per cui si pensa che la carità non ami, che la verità inganni, che l'eternità passi.

5. Per questo Paolo dice: "E così siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia la lunghezza, l'ampiezza, l'altezza e la profondità". Nell'altezza intendi la potenza; nella profondità la sapienza; nell'ampiezza la carità; nella lunghezza l'eternità o verità. Questa è la croce di Cristo. 6. Altrove poi lo stesso apostolo, esprimendo con ancor maggiore chiarezza la potenza dell'altissima sapienza operante in noi dice: "Perciò anch'io, avendo avuto notizia della vostra fede nel Signore Gesù e dell'amore che avete verso tutti i santi, non cesso di render grazie per voi, ricordandovi nelle mie preghiere, perché il Dio del Signore nostro Gesù Cristo, il Padre della gloria, vi dia uno spirito di sapienza e di rivelazione per la conoscenza di lui. Egli illumini gli occhi del vostro cuore perché sappiate qual è la speranza della sua chiamata rivolta ai santi, quale il tesoro di gloria della sua eredità nei santi e qual è la straordinaria grandezza della sua potenza verso di noi credenti secondo l'efficacia della sua forza, che egli operò in Cristo quando lo risuscitò dai morti".

33. Allorché dunque, in seguito alla preghiera dell'apostolo e all'esaudimento da parte di Dio, ci è dato lo spirito di sapienza e di rivelazione per la conoscenza di lui, quello cioè grazie al quale lo conosciamo e l'assaporiamo o piuttosto lui stesso si fa assaporare da noi; quando sono illuminati i nostri occhi perché vediamo il bene, perché divenuti buoni comprendiamo i beni cui ci attira la speranza della sua chiamata e che sono il tesoro di gloria della sua eredità nei santi, in tutto questo ci appare la bontà, la benevolenza di Colui che illumina e chiama. 2. Quando poi ci viene aggiunta anche la forza di seguire Colui che chiama, ecco che attraverso l'esperienza stessa dello spirito di sapienza ci è rivelata la misura e la qualità della straordinaria grandezza della sua potenza verso di noi. 3. Da questo momento chi si trova in tale situazione, il cui palato del cuore è stato risanato dal gusto della contemplazione divina, discerne e giudica ogni cosa. In Cristo autore di ogni bene la prima cosa che egli assapora è la sua conversione a Dio; poi la remissione dei suoi peccati; in seguito lo straordinario accrescimento di grazie che tiene il posto dell'ira di cui eravamo tutti figli. 4. E tutto ciò per nessun altro tramite che per il Signore nostro Gesù Cristo. Egli è il nostro mediatore, la nostra sapienza la cui stoltezza è più forte degli uomini.

34. Infatti la bontà di Dio abbondava di simili ricchezze e le offriva a tutti; ma non c'era nessuno che le accogliesse, né che fosse capace di accoglierle, né che istruisse altri ad accoglierle; e nessuno che potesse salire al luogo in cui questi beni vengono distribuiti né che potesse portarli quaggiù. Occorreva perciò un mediatore fra noi e Dio, grazie al quale ciò che è nostro si avvicinasse a Dio e i beni di Dio si avvicinassero a noi. 2. La Trinità tenne dunque consiglio, quel consiglio di cui il profeta dice: "Il tuo vero consiglio antico si faccia".

3. Perché Dio ben vedeva come in ciò che attiene all'uomo tutto fosse confuso, tutto turbato; come nulla stesse al suo posto, nulla procedesse secondo l'ordine proprio. Vedeva che l'uomo si era inoltrato tanto a fondo nella regione della dissimiglianza che con le sue forze non sapeva né poteva più tornare indietro. 4. L'angelo si era arrogato la somiglianza con Dio quando aveva detto: "Porrò la mia dimora a settentrione e sarò simile all'Altissimo". Allo stesso modo l'uomo volle essere Dio perché gli si era fatto credere: "Sarete come dèi". 5. "Dunque, disse Dio Padre, il Figlio mio, irradiazione della mia gloria e impronta della mia sostanza, in questa stessa somiglianza con me avrà tanti rivali, tanti compagni pari a lui?". Ed entrambi furono precipitati. 6. Allora il Dio Figlio immagine di Dio, vedendo che l'angelo e l'uomo creati ad essa, a immagine di Dio senza tuttavia essere l'immagine medesima di Dio, erano periti per un disordinato appetito di immagine e somiglianza, disse: "Ahimè, solo la miseria non suscita invidia. Ma bisogna soccorrere colui che la giustizia non vieta di soccorrere. Mostrerò all'uomo me stesso come uomo disprezzato e ultimo degli uomini, uomo dei dolori che ben conosce il patire, perché egli ricerchi e imiti in me l'umiltà. Per essa giungerà alla gloria cui si affretta con tanta impazienza, e

allora potrà udire da me: Imparate da me che sono mite e umile di cuore, e troverete ristoro per le vostre anime".

**35.** Il Figlio di Dio si cinse così le vesti, e intraprese a recuperare attraverso l'umiltà colui che era perito a causa della superbia ma poteva essere recuperato. 2. Facendosi intermediario fra Dio e l'uomo, che allontanatosi da Dio era stato preso e incatenato dal diavolo, in questo modo rivestì il ruolo e la funzione del buon mediatore. Si fece uomo: 3. "Un germoglio spuntò dalla radice di Iesse, un virgulto germogliò dalla sua radice. Su di lui si posò lo spirito del Signore, spirito di sapienza e di intelligenza, spirito di consiglio e di forza, spirito di conoscenza e di pietà, e lo spirito di timore del Signore lo riempì". 4. Comprendi ciò che ti vien detto: al nostro fortissimo atleta, entrato nel campo del mondo, per il cimento viene unto il corpo con l'olio dello Spirito santo. Egli è il gigante che esulta nel percorrere la via" del disegno di salvezza a favore dell'uomo. 5. Osserva anche come il profeta abbia cominciato dai doni più alti e sia disceso poi a quelli più bassi, poiché annunciava la discesa del mediatore. Noi dal canto nostro, quando servendoci di queste stesse grazie dello Spirito santo cerchiamo di penetrare lo svolgimento dell'opera di quel mediatore e il suo ritorno alle realtà superiori, cominciamo dai doni più bassi, cioè dal timore.

6. Cristo dunque provò il timore nei confronti del Padre. Ma un timore casto, filiale, in virtù del quale riportò a lui in ogni cosa l'onore dovutogli dicendo: "Mio cibo è fare la volontà del Padre mio che è nei cieli". E nel salmo: "Si rallegrì il mio cuore perché tema il tuo nome". E molte altre espressioni del genere. 7. Fu ancora in conseguenza di questo timore che egli riteneva giusto abbassarsi, umiliarsi, dimenticarsi: solo così avrebbe potuto riconsegnare al Padre, riparata e rinnovata, quell'opera che il Padre aveva fatto per mezzo di lui ma che si era perduta.

**36.** In tal modo il nostro mediatore ebbe verso l'alto il timore nei confronti del Padre; verso il basso ebbe la pietà nei confronti del misero da riconciliare; ebbe la conoscenza nei confronti di entrambi sapendo ciò che bisognava offrire a ciascuno. 2. Tuttavia per adempiere al ministero della sua mediazione aveva bensì dall'alto la volontà buona del Padre, ma nulla aveva dal misero che giaceva in basso. La natura e il metodo della mediazione richiedeva ch'egli avesse qualcosa da lui: per questo gli richiese la fede. 3. Richiese la fede accordando in anticipo la pietà. Nessuna richiesta poteva essere più dirimpente: perché non era certo difficile all'uomo misero consegnarsi a colui dal quale si vedeva prevenuto nella pietà. 4. Tuttavia ancora non poteva consegnarsi a lui dato che gli mancava la speranza: chi infatti si consegnerebbe a uno nel quale non ha speranza? Assieme alla fede quindi gli donò la speranza, aggiungendo alla speranza il timore senza cui non poteva esistere speranza. La speranza era quella di non essere abbandonato da un sì amorevole mediatore.

5. Ricevuta dal suo imputato questa garanzia così importante per la salvezza, il mediatore tornò al Padre. Ciò avvenne quando salì sul monte solo a pregare, e quando in preda all'agonia pregava più intensamente con sudore di sangue dicendo: 6. "Padre, glorifica il Figlio tuo. Ecco cosa offrirò a te e a lui. Ecco ciò che possiedo da te e da lui. Io sono il mediatore, e i metodi della mia mediazione mi sembra concorrano già alla sua salvezza. 7. Tuttavia egli è ancora imprigionato e in catene. Un uomo forte lo ha legato: e se non sopraggiunge uno più forte di lui non gli rapirà le sue cose. Manda me, che sono la tua mano, dall'alto, e strapperò il prigioniero dai suoi potentissimi nemici nello spirito di forza che è forza tua, potenza tua. 8. Perché so quel che farò. Morirò innocente per il colpevole: e la mia bontà potrà incomparabilmente più che la malizia del nemico, la pena della mia innocenza più che la pena dell'umana disobbedienza". E il Padre disse: "L'ho glorificato e lo glorificherò!".

**37.** A questo punto al fortissimo mediatore occorre lo spirito di consiglio: perché se il dominatore del mondo avesse capito non avrebbe crocifisso il Signore della gloria. 2. Nascondendogli in ogni cosa la potenza della sua divinità e presentandogli solo la debolezza della carne escluso il peccato, con la giustizia della sua vita provocò la gelosia del malvagio nemico, e con la debolezza della sua carne gli diede la speranza della vittoria. A provocare la gelosia sopraggiunsero poi i miracoli, con i quali irrobustiva la fede in lui presso quello che doveva essergli riconciliato. 3. L'antico ingannatore, ingannato, inflisse a lui non sottomesso ad alcun peccato la pena del peccato, cioè una morte atroce. 4. Ma il giusto, ucciso ingiustamente per la giustizia, strappò al nemico una giustizia nuova, derivante dalla morte inflittagli ingiustamente. Dato che egli non ne aveva bisogno, in quanto senza peccato, la comunicò all'uomo peccatore assolvendo l'imputato grazie alla pena della propria innocenza; 5. e postogli in mano il suo corpo e il suo sangue disse: "Mangia e bevi questo, di questo vivi". 6. Poi, presentandolo al Padre disse: "Ecco, Padre, il prezzo del mio sangue. Se vuoi trarre vendetta del

peccato di costui, ecco il mio sangue per lui. Signore Padre, tu hai elargito la tua benevolenza e la terra del mio corpo ha dato il suo frutto. Ormai davanti a te camminerà la giustizia e tu porrai i tuoi piedi sulla via della salvezza dell'uomo. Perché fosse ormai salvato con giustizia colui che era perito con giustizia, tu, Signore, hai fatto ciò che è retto, diritto e giustizia hai fatto in Giacobbe".

**38.** L'uomo dunque, saziato del frutto di quest'opera, mediante la sapienza di Dio non solo viene riconciliato, ma diventa anche sapiente: perché gli è saporoso ciò che mangia. 2. Egli mangia e beve il corpo e il sangue del suo redentore, la manna celeste, il pane degli angeli, il pane della sapienza. E mangiando è trasformato nella natura del cibo che mangia: perché mangiare il corpo di Cristo non è altro che diventare il corpo di Cristo e il tempio dello Spirito santo. 3. Questo tempio, una volta adornato con la collocazione delle virtù prescritte e dedicato secondo il rito dedicatorio di cui si è detto, non può più ricevere alcun titolo estraneo e nessun abitatore se non Dio che l'ha costruito e creato. 4. Quell'anima santa non ama e non coltiva più nulla di terreno, nulla di materiale, nulla di corruttibile, a partire dal momento in cui è uscita dal luogo dei bagagli. Utilizza talvolta qualcuna di tali realtà quasi passandovi in mezzo, ma non accetta di porvi la sua gioia. 5. Se allora accade qualche evento felice essa va oltre; se capita qualche avversità non si turba. Assapora fino in fondo ciò che riceve; e per chi ama non può non aver sapore ciò che discende in dono, quasi saliva, dal capo che è Cristo. 6. Tutto ciò che attiene al corpo, buono o cattivo che sia, gli è esterno, e non può arrivare a lui che è all'interno. Ecco perché l'apostolo, giacendo nello squallore del carcere e in catene, circondato nel corpo da tribolazione e miseria, scrisse ai discepoli: "Manderò a voi Timoteo perché sappiate ciò che è attorno a me". "Ciò che è attorno a me": cioè nell'uomo esteriore, nella tunica esteriore della carne, ma che non può arrivare fino a me che sono all'interno.

**39.** E questa la sapienza di cui l'apostolo dice: "Tra i perfetti parliamo di sapienza". Ne parliamo come gente che ne ha sentito parlare ma che non l'ha vista, come parleremmo di una città che non abbiamo visto ma di cui abbiamo sentito molte cose: chi l'avesse vista ne parlerebbe in modo ben diverso, con ben altra vivezza.

2. Questa sapienza però ne ha un'altra speculare a sé, una sapienza dal nome infausto, che l'apostolo dice essere dei dominatori di questo mondo. Essa è come il nero rispetto al bianco, come le tenebre rispetto alla luce, e di lei si dice: "La sapienza vince la malvagità". 3. La malvagità a sua volta è l'assaporare il male: anche qui un assaporare da cui viene la sapienza. Quando dunque assapora il male e non mancano astuzia e volontà per perseguirlo, la sapienza dei dominatori di questo mondo è in tutto contraria alla sapienza che viene dall'alto. 4. È la malvagità che la sapienza odia. Nell'una è il sapore del bene in se stesso, nell'altra il sapore del male in se stesso; nell'una per perseguire ciò che si desidera si ha a disposizione la prudenza; nell'altra, come si è detto, non manca l'astuzia.

**40.** Fra queste due vi è poi una sapienza intermedia, come un colore intermedio fra il nero e il bianco. Si colloca nei confronti dei due estremi superiore e inferiore in modo da avere come esito il fine ricercato e voluto da chi se ne serve. 2. È quella sapienza che l'apostolo dice essere di questo mondo e che egli pone in posizione intermedia fra la sapienza di Dio e la sapienza dei dominatori di questo mondo. E' volta interamente a ciò che è utile e onesto, ed è governata da una certa qual prudenza che ha la propria radice in se stessa. 3. E praticamente tutta compresa nella conoscenza, grazie alla quale diventa capace di discernere con prudenza, di giudicare ciò che è utile e ciò che è inutile, ciò che è onesto e ciò che è disonesto: anche se questo può non essere in accordo con la vita e i comportamenti reali, 4. dato che la scienza gonfia, la carità edifica. Quanti la posseggono a volte indagano con fatica in quegli ambiti, ma al solo scopo di sapere: il che serve unicamente alla curiosità. Oppure lo fanno per esser ritenuti o riconosciuti sapienti: il che serve alla vanità. 5. È una ricerca che può avanzare ed elevarsi nella misura concessa alla ragione priva di amore.

**41.** Tale filosofia si divide in scienza delle realtà umane e scienza delle realtà divine. Finché si trattiene nelle realtà umane è nell'ambito che le appartiene. Quando invece si innalza alle realtà divine, quanto più in alto ascende tanto più in basso cade. Si adempie allora per essa questa parola: "Perché mi hai sollevato e scagliato a terra". 2. Talvolta quanti la praticano vengono condotti dallo sforzo della loro intelligenza naturale ad avere nozione dentro di sé, interiormente, di ciò che al dire dell'apostolo è noto di Dio, cioè di quanto la ragione può comprendere di lui. Dio infatti lo ha loro rivelato, poiché li ha creati in modo che abbiano in se stessi i mezzi per conoscerlo naturalmente. 3.

Così dalla loro etica si innalzano a una sorta di fisica: contemplanò con l'intelletto le perfezioni invisibili di Dio fin dalla creazione del mondo nelle opere da lui compiute, come pure la sua eterna potenza e divinità. 4. Essi sono dunque inescusabili perché non vogliono procedere, passare oltre secondo le loro possibilità per giungere alla vera teologia: perché pur conoscendo Dio non gli danno gloria né gli rendono grazie come a Dio, ma vaneggiano nei loro ragionamenti e si ottenebra la loro mente insipiente. Mentre si dichiarano sapienti sono diventati stolti. 5. E dopo aver perso la teologia per la loro insipienza, decadono miseramente anche dalla fisica allorché cambiano la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili. 6. Perciò non è loro concesso neppure di rimanere nell'etica, ma Dio li ha abbandonati ai desideri del loro cuore, all'impurità, sì da disonorare in se stessi i propri corpi; li ha abbandonati in balia d'una intelligenza depravata sicché commettono ciò che è indegno.

7. Invece la sapienza vince sempre la malvagità. In comunione di vita con Dio sa andare sempre oltre e non cedere mai, si estende da un confine all'altro con forza e governa soavemente ogni cosa. Si comporta sapientemente nelle realtà divine, cautamente in quelle fisiche, prudentemente in quelle morali.

42. Così l'anima sapiente, purificata da ogni affetto estraneo, come si è detto prima, assapora Dio solo e si spoglia dell'uomo nell'uomo. Conquistata pienamente e interamente a Dio, considera ogni creatura posta al di sotto di Dio con lo sguardo stesso di Dio: tutto dispone e ordina nella luce e nella forza della sapienza; agisce e giudica su ogni cosa in conformità a ciò che Egli è e vive; opera il giudizio e la giustizia a partire da Colui donde essa è e vive. 2. Infatti la sapienza, come essa stessa dice, è "splendore della luce perenne, specchio senza macchia della maestà di Dio, emanazione genuina della gloria del Dio onnipotente ed effluvio della sua potenza". 3. Di conseguenza l'anima sapiente contiene in sé come uno splendore della luce perenne, uno specchio della maestà di Dio: quando si protende verso la creatura essa esprime ed espone l'immagine della bontà e della giustizia di Dio. E come al suo interno porta l'effluvio della potenza di Dio, così all'esterno effonde l'emanazione della gloria e della carità di Dio. 4. È ciò che in un altro punto dice Salomone: "La sapienza dell'uomo ne rischiarò il volto". E in un altro punto ancora: "Gli occhi del sapiente sono sul suo capo": perché essi si effondono all'esterno senz'allontanarsi dal capo, per nessun'altra ragione che per la naturale interna potenza del cervello, cioè della sapienza.

5. Dice Salomone: "L'abbondanza di sapienti è la salvezza del mondo". Come sarebbero felici le cose umane se dappertutto gli insipienti servissero i sapienti! E così pure, come sarebbero felici le cose umane se come dice un filosofo solo i sapienti regnassero, o tutti i regnanti fossero filosofi! E invece i sapienti rifuggono sapientemente dal regnare sugli insipienti, e allo stesso modo gli insipienti rifuggono insipientemente dallo stare sotto i sapienti. Così tutto vaneggia, tutto è confuso e in disordine. I sapienti vivono inosservati e nascosti, i ragazzi regnano e signoreggiano. Si fanno principi che banchettano fin dal mattino: guai a quella terra! Ma torniamo al nostro proposito.

43. Dunque, l'anima è rischiarata dallo spirito di sapienza: essa che ama la giustizia e detesta l'empietà, e per questo Dio l'ha consacrata con olio di letizia, quello stesso con cui Cristo è stato consacrato a preferenza dei suoi compagni. Dio l'ha anche cosparsa di grazia. Ora quindi piace a tutti, è amata da tutti. 2. Anche quelli che vivono di valori opposti, al vedere una cosa tanto grande sono presi da timore e rispetto: per quanto la malvagità, indurita, si rifiuti di imitare il bene che vede in chi è buono, la natura non può non riconoscerlo. 3. I sapienti poi hanno fra loro una sorta di grazia propria, una sorta di linguaggio angelico: lingua di angeli mediante la quale si parlano nel reciproco affetto con una sorta di grazia spirituale, mentre il loro stesso aspetto esteriore ne è partecipe. 4. Nessuno conosce questa lingua tranne il Re degli angeli e gli angeli suoi, quelli che appartengono alla stirpe di Israele e i cittadini di Gerusalemme. Nessun egiziano, nessun cananeo la conosce. 5. Perché se nella santità della loro vita, nella gloria del loro uomo interiore, nella contemplazione della divinità e nel gioioso abbandono ad essa costoro sembrano già pregustare in questa vita la beatitudine della vita futura e già esservi iniziati, così anche della gloria del loro corpo che conseguiranno in pienezza nell'al di là conseguono qualcosa in questa vita. 6. Oltre a quella grazia di cui si è detto, per la quale vivendo insieme si rallegrano di se stessi in Dio e di Dio in se stessi, essi sentono che tutte le contraddizioni della carne sono cessate, al punto che l'intera loro realtà di carne non è altro per essi che strumento di buone opere. 7. Sebbene infatti si consumino per le sue miserie e infermità, proprio

grazie a questo si rinvigoriscono ulteriormente nell'uomo interiore: "Quando sono debole è allora che sono più saldo e forte", dice l'apostolo. 8. Anche i loro sensi conseguono una grazia nuova e di tipo spirituale: occhi semplici, orecchi controllati. Talvolta nel fervore della preghiera spira una tale fragranza di profumo mai sentito prima, una tale dolcezza di gusto anche senza alcun gusto sensibile, un tale stimolo di carità spirituale dato dal contatto reciproco che essi hanno l'impressione di portarsi dentro un paradiso di delizie spirituali. 9. E per la calma interiore del volto e di tutto il corpo, per la bellezza della vita, dei costumi e degli atti, per le devote manifestazioni di reciproco servizio e il loro grato accoglimento, si congiungono e si uniscono l'un l'altro nel beneplacito di quella loro grazia fino a essere veramente un cuore solo e un'anima sola. 10. Ecco allora che nella purezza della coscienza, nella grazia delle loro reciproche relazioni essi iniziano già qui la gloria futura dei loro corpi, in attesa di possederla in modo perfetto nella vita futura ed eterna.

44. Sì: perché come ora tutte le cose viventi sono immerse nel chiarore del sole e sono viste vicendevolmente immergersi in esso; come noi ci vediamo a vicenda vivere quaggiù senza peraltro vedere la vita di cui viviamo, allo stesso modo in quella vita futura Dio sarà visto da ciascuno in tutti e da tutti in ciascuno. Non si vedrà certo la divinità con gli occhi del corpo; ma la glorificazione dei corpi rivelerà, in virtù di una certa loro grazia manifesta, la presenza della divinità. 2. È a questo che serve nella vita terrena la frequentazione dei sacramenti, che si somministrano nell'economia della corporeità. Ben poco infatti finché passiamo in immagine riusciamo a capire di ciò che non è corporeo e non ha a che fare con il corpo. Perciò veniamo legati a Dio dai sacramenti affinché non ci allontaniamo da lui: e da quest'essere legati viene il termine religione. 3. Quando poi l'anima fedele, istruita da tali mezzi, comincerà a non averne più bisogno, a passare dalle realtà corporali a quelle spirituali e da queste al creatore delle realtà sia spirituali che corporali, ebbene questo sarà veramente l'uscire dai bagagli. 4. Superato il corpo con tutte le preoccupazioni e gli impacci corporali l'anima si dimentica di tutto ciò che non è Dio; e non curandosi di nulla se non di Dio, quasi ritenendosi sola di fronte a Dio solo dice: "Il mio diletto è per me e io per lui. Che altro vi è per me in cielo? Fuori di te che cosa bramo sulla terra? Vengono meno la mia carne e il mio cuore; il Dio del mio cuore e la mia porzione è Dio per sempre".

5. Finché si arriva alla morte: così infatti chiamano questo passaggio verso la vita gli infelici che non credono. Quelli che credono come la chiameranno, se non Pasqua? Nella morte corporale l'uomo muore compiutamente al mondo onde vivere compiutamente per Dio, entra nel luogo del mirabile tabernacolo, entra fino alla casa di Dio. 6. Se allora tutto procede bene e secondo ordine, come si è detto all'inizio, ogni cosa è sospinta dal proprio peso al luogo che le è proprio: il corpo nella terra dalla quale è stato tratto, per essere a suo tempo risuscitato e glorificato; lo spirito a Dio che l'ha creato.

45. Ma che cos'è questo passaggio a Dio? Una volta rotto ogni vincolo e superato ogni impaccio nella perfetta beatitudine e nell'eterno amore, l'anima veramente santa aderisce ormai perfettamente a Dio; si unisce anzi a lui al punto da divenire una di coloro cui si dice: "Io ho detto: Voi siete dèi, siete tutti figli dell'Altissimo". 2. Questo è il punto d'arrivo di coloro che mettono Gerusalemme al di sopra di ogni loro gioia, ai quali l'unzione del santo Spirito insegna tutto, che dispongono sapientemente le ascese nel loro cuore di potenza in potenza fino a vedere il Dio degli dèi in Sion: il Dio degli dèi, beatitudine dei beati, gioia di chi ben gioisce; l'unico bene, l'altissimo fra tutti i beni.

3. Dal confine di quel buon proposito che è all'inizio dell'ascesa fino all'altro confine del pieno compimento, la sapienza si estende con forza: custodisce la fortezza di chi ascende verso di lei perché nell'ascendere non venga meno; dispone con dolcezza ogni cosa; ogni cosa avversa o favorevole ordina e volge per l'anima al bene, fino a quando non l'abbia ricondotta al suo principio, nascosta al riparo del volto di Dio. 4. Dal canto suo ogni sapiente che ascende deve sapere che i gradini di questa ascensione non sono come i gradini di una scala. Le varie realtà interiori di cui si è detto sono necessarie solo nei tempi appropriati, e non in altro tempo: 5. ognuna di esse ha nello svolgimento dell'ascesa il tempo e il luogo che le è proprio, grazie al quale e per la cooperazione delle altre essa si mostra più attenta esecutrice della parte che le è stata assegnata. Tutte però vi concorrono e cooperano, si prevengono e si seguono a vicenda, e spesso i primi divengono ultimi e gli ultimi primi.

## LA BEATA GIOVANNA MARIA BONOMO

2 FEBBRAIO 2004

Sr. M. Carla Valli OSB ap

Giovanna Maria Bonomo è figura della storia della spiritualità italiana del '600 in area veneta. Tre città le sono legate: Asiago, Trento e Bassano del Grappa. Ad Asiago nasce il 15 agosto del 1606 - proprio in onore della Madonna, al fonte battesimale le viene dato il nome di Maria (quello di Giovanna sarà il nome aggiunto in religione) a motivo dell'aiuto da lei ricevuto in occasione della nascita della bimba, che fu assai difficile<sup>1</sup>. Fu poi educanda per alcuni anni nel monastero delle Clarisse di Trento (di quell'edificio ancora oggi sussiste la chiesa); infine, nel Monastero di S. Girolamo, a Bassano del Grappa, per quasi cinquantaquattro anni, visse la sua vita monastica. In esso muore il 1° marzo 1670.

### Eco di santità attuale

La sua è una vita claustrale, secondo i parametri tipici del tempo della Riforma cattolica: vita "rinchiusa" in un monastero cittadino. Vi entra a quattordici anni e otto mesi e lì vive tutta la sua avventura umana e cristiana. Eppure il perimetro ristretto di questo suo monastero diventa - potremmo dire - il suo trampolino di lancio per un'esistenza che supera l'erosione dei secoli e la cui eco arriva obiettivamente fino ai giorni nostri. Riconosciuta la sua santità nella beatificazione avvenuta nel 1783, della sua figura si è parlato e si parla - forse in tono minore ma mai spentosi nell'oblio - fino ad oggi nei contesti più vari. Ad es., un trafiletto dal *Giornale di Vicenza* del 4 marzo 2002 porta la notizia relativa a un premio della bontà assegnato ad un anziano benemerito, e si specifica che gli è stata consegnata una targa che raffigura la beata Giovanna e riporta la dicitura: "Per l'aiuto concreto, silenzioso e prezioso offerto a chi soffre."<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Propriamente «Il 20 agosto fu portata al fonte battesimale, dove il sacerdote celebrante, Bortolo Baido, le impose con rito solenne il nome di Maria, già assegnatole con l'infusione dell'acqua rigeneratrice durante il pericoloso parto: durante tale fortunoso evento il padre aveva fatto voto di recarsi in pellegrinaggio alla Madonna di Loreto, qualora la nascita fosse stata felice» (FRANCESCO G.B.TROLESE, *Beata Giovanna Maria Bonomo (1606-1670)* in *Storia dell'altipiano dei Sette Comuni*, Vicenza 1996, vol. 2: *Economia e cultura*, 155-165: 155.

<sup>2</sup> Cfr. «Giornale di Vicenza -Lunedì 4 Marzo 2002

Un riconoscimento a un anziano impegnato nell'aiutare chi soffre - Nella festa dedicata alla Beata Giovanna Bonomo (l.z.) La prima domenica di marzo, mese dedicato alla Beata Giovanna Maria Bonomo, è stata intensamente vissuta dai fedeli che ieri mattina hanno partecipato alla messa celebrata in onore della compatrona della nostra città [Bassano - NdR] da mons. Paolo Lunardon, abate della basilica romana di S. Paolo fuori le mura, dall'arciprete Bruno Tomba e da don Luigi Secco, docente universitario a Verona. Al termine della cerimonia religiosa il sindaco Gianpaolo Bizzotto ha consegnato, come vuole la tradizione, una targa di benemerita ad un concittadino che si è distinto, operando in silenzio, a favore del prossimo.

La città e la parrocchia di S. Maria in Colle hanno deciso di donare il riconoscimento a Matteo Minuzzo, 77 anni, pensionato, ex dipendente del Neon Bassano e della Fami di Rosà, che da moltissimo tempo si dedica ai sofferenti con visite pressoché quotidiane alle case di riposo di palazzo Sturm e villa Serena per essere vicino a tante persone sole e che necessitano di una stretta di mano, di una carezza, di essere ascoltate.

«Ringrazio il "Paron" - ha detto commosso il generoso pensionato - per la salute che mi ha concesso e considero il riconoscimento uno stimolo per andare avanti e fare sempre meglio».

La targa raffigura la Beata Giovanna e riporta la dicitura: "Per l'aiuto concreto, silenzioso e prezioso offerto a chi soffre".

Il sindaco ha ricordato che in una società che sembra solo contrassegnata dai verbi "essere" ed "avere" esistono tante persone che non hanno dimenticato i valori della solidarietà.

Mons. Paolo Lunardon, che segue anche gli aspetti burocratici dei processi di beatificazione e canonizzazione, ha sottolineato, nell'omelia, i semplici ma concreti valori della cristianità, la forza che nasce dalla spiritualità e la grande capacità di donarsi al prossimo della Beata Giovanna che potrebbe anche assurgere alla santità.

L'Amministrazione comunale ha curato l'addobbo floreale in chiesa, mentre per l'infiorata alla statua della Beata, posta sulla via, si è interessata la Pro Bassano ».



Perché si lega alla beata Bonomo «l'aiuto concreto, silenzioso e prezioso offerto a chi soffre»? Perché uno dei tratti agiografici con cui si ricorda la figura di lei è quello di essere stata «madre dei poveri»<sup>3</sup>. È un tratto soltanto della sua vicenda, in particolare riferito al periodo finale della sua vita, a «l'ultimo ventennio, più pacato»<sup>4</sup>, a partire dal 1652, quando, il 15 agosto, sarà eletta per la prima volta abbadessa.

Nella Riforma cattolica, la vita claustrale è soggetta a tutta una serie di prescrizioni che hanno dietro di sé le decisioni del Concilio di Trento, cui seguirono i decreti applicativi di papi e di vescovi. Ne discese, ad es., la norma della durata triennale del mandato dell'abbadessa. La si faceva valere anche in un contesto di monachesimo benedettino in cui, secondo la descrizione della figura dell'abate nella RB, il ruolo dell'abate/abbadessa è tendenzialmente quello di una guida che non può avere facili sostituzioni. Quando Giovanna Maria scadrà come abbadessa, sarà allora eletta priora, cioè vice-abbadessa, per più mandati, e poi ancora una volta abbadessa<sup>5</sup>.

E' in questo ultimo ventennio della sua vita che, pur tra tribolazioni, opposizioni e sofferenze di vario genere, può esplicitare il suo carisma di «madre dei poveri». Si raccontano aneddoti sul suo darsi da fare, da un lato, per rimettere in sesto le finanze del monastero, e, dall'altro, per trovare aiuti economici da distribuire alla calca dei poveri che si riversano alla porta del convento. Come nelle biografie di altri santi la sua fede fa miracoli: quando le derrate alimentari sono pressoché esaurite, eppure ella ordina siano distribuiti ai poveri - suscitando brontolamenti da parte della monaca addetta -, ecco che, a seguito dell'atto eroico di carità fatto ai poveri, le stesse derrate vengono miracolosamente reintegrate, anzi alla fine sono in sovrappiù<sup>6</sup>.

Dire la Bonomo «madre dei poveri» significa farne una santa della carità. Ma questo tratto caritativo della sua personalità ha delle radici e delle propaggini tipicamente sue, che si legano ad aspetti particolari della sua biografia. Ne cito due: il cuore come luogo della carità e la cura per l'orazione mentale specie dopo la comunione eucaristica.

### **Giovanna Maria Bonomo, mistica del sacro Cuore**

Si trova autorevolmente affermato da Dom URSMER BERLIÈRE, *La dévotion au sacré-Coeur dans l'Ordre de S. Benoît*, Maredsous 1923, 138-141 che la beata Giovanna vada compresa nel filone della spiritualità del Sacro Cuore. Egli infatti estrapola - da un suo manoscritto autobiografico (su cui ritornerò) dal titolo: *Note*

*d'alcune grazie*, letto però attraverso le citazioni che compaiono nell'opera del suo biografo del sec. XIX, il P. Leone Bracco<sup>7</sup> - alcuni passi in cui ella, parlando di sé in terza persona, narra di essere giunta al bacio del Crocifisso (cfr. *Note*, n. 23) dopo un primo periodo, di tre anni, in cui ha dimorato nelle sue piaghe dei piedi (cfr. *Note*, n. 19) e un secondo, di due anni, in cui ha trovato rifugio nel suo costato (*Note*, n. 21). Inoltre egli valorizza la descrizione della comunione eucaristica amministrata in visione dallo stesso nostro Signore, che estrae la particola direttamente dal suo costato (cfr. *Note*, n.° 25); e quella che ella dà della sua unione con Dio in Cristo per mezzo

<sup>3</sup> Cfr. ANTONIO BOLLANI, *Brevi memorie intorno la vita della Beata Giovanna M. Bonomo Benedettina Patrona di Bassano*, Bassano del Grappa, Arti Grafiche, 1933, 121 (= cap 25. La madre dei poveri- Calunnie- Inchiesta.- Trionfo - Eletta priora). SCIPIONE DE PAOLI, «Bonomo (Bonhomo) Giovanna Maria, beata» in *Bibliotheca Sanctorum*, vol 3., Roma 1963, coll. 346-348: 348 accenna al «manifestarsi di quella sua carità verso i bisognosi, che diede così un'impronta definitiva alla sua vita».

<sup>4</sup> SCIPIONE DE PAOLI, «Bonomo (Bonhomo) Giovanna Maria, beata», col. 348

<sup>5</sup> «Alla scadenza del triennio di governo, il 1° agosto 1655 fu eletta priora e riconfermata nello stesso incarico il 12 settembre 1658. Al termine di questo ufficio, le monache riunite in capitolo, sotto la presidenza del vescovo diocesano Giuseppe Civran (1660-1684), il 23 settembre 1661 la elessero nuovamente loro badessa. Il presule, però, adducendo speciosi motivi, non ratificò la designazione: si continuò così per altri otto scrutini finché la beata non ritirò la sua candidatura. Tre anni dopo, il 15 novembre 1664, la comunità la volle, per la seconda volta, sua superiora» (FRANCESCO G.B. TROLESE, *Beata Giovanna Maria Bonomo (1606-1670)* in *Storia dell'altipiano*, 162.

<sup>6</sup> Cfr. A. BOLLANI, *Brevi memorie*, 123

<sup>7</sup> Cfr. LEONE BRACCO OSB, *Vita della B. Giovanna Maria Bonomo, monaca benedettina di S. Gerolamo di Bassano*, 2 voll., Roma 1883

del raggio di luce che esce sempre dal di lui costato – altre volte invece riceve in sé un dardo scagliato da un serafino (cfr. *Note*, nn. 46-47) .

A riprova della validità dell'intuizione è ben nota un' incisione antica<sup>8</sup>, che raffigura lei con in mano un cuore; esso a sua volta regge il Crocifisso. Su questo cuore si leggono i nomi delle tre virtù teologali: fede, speranza, carità. Troveremo nella sua autobiografia, *Note, d'alcune grazie*, il resoconto circa la visione di tre giovinette che la guidano in un suo periglioso navigare in mezzo al mare burrascoso: sono le tre virtù teologali) (cfr. *Note*, n. 41); tale visione le sarà riproposta sette anni dopo, quando, come se fosse scesa allora da quella barca, si deve incamminare su per un monte (*Note*, n. 50).

Un altro filone iconografico<sup>9</sup> la raffigura come abbadessa (=con in mano il pastorale) e al suo fianco, o inginocchiato ai suoi piedi, un angelo: l'angelo ha in mano un cuore, da cui scaturiscono delle fiamme, e glielo offre.

L'iconografia, dunque, sottolinea sì l'aspetto della carità, non però sul versante dell'amore del prossimo, ma piuttosto sul versante dell'amore teologale: del dono di Dio a lei – l'angelo che le offre il cuore – oppure del dono di lei stessa fatto a Dio - è lei che prende il proprio cuore e lo mostra come luogo del Crocifisso per dire che a lui l'ha offerto. La sua carità è legata al Crocifisso, è frutto del cuore che crede nel Dio Crocifisso e lo conosce esperienzialmente.

Questo aspetto è importante nella sua vicenda: non a caso Giovanna Maria è una stigmatizzata. Come spiegano pressoché tutte le biografie nel 1632 ricevette le stigmate.

Santa della carità, dunque? Meglio: santa della carità in quanto santa immersa nella Passione di Cristo e legata al Suo cuore.

Ne risulta la figura di una donna, da un lato, china sulle miserie del mondo in cui riconosce il Cristo sofferente - vedi il suo donarsi ai poveri - e, dall'altro, immersa nella sfera celestiale - penetra nell'esperienza della Passione del Signore – .

### **Il meraviglioso: comunione angelica e bilocazione**

Questo elemento di comunione esperienziale con Dio - ma non solo: anche con tutta la sfera celeste - è molto sottolineato, tant'è che si insiste a narrare che è rallegrata dalla presenza degli angeli che si preoccupano di lei, fino a darle la comunione eucaristica. Si ripete spesso poi narrando la sua storia un episodio miracoloso - che si colloca, dice la tradizione, nel 1650 - : viene comunicata da un angelo.

Il versante celestiale della sua biografia poi è alquanto rafforzato da epifenomeni mistici che sconfinano nel meraviglioso: sono i racconti delle esperienze straordinarie di bilocazione che l'hanno interessata. I resoconti delle persone che vi sono state coinvolte si trovano nei verbali delle deposizioni dei processi che sono stati istituiti per arrivare al decreto di beatificazione.

Voglio citare uno di questi fatti, interessante anche perché nella deposizione di colui che testimoniò di averla conosciuta a motivo di un'esperienza di bilocazione della beata, abbiamo la descrizione fisica di lei. Cito da una biografia del sec. XX, in cui l'Autore riassume in parte la testimonianza:

---

<sup>8</sup> Propriamente si tratta di un'incisione del sec XVIII, rimontata su carta, che compare nell'opera a stampa del 1789: *Azioni della Beata Giovanna Maria Bonomo vicentina*, Vicenza , Patroni, 1798. Vedi anche la versione inglese del 1896 dell'opera di Padre LEONE BRACCO OSB, *Vita della B. Giovanna Maria Bonomo*, 2 voll. , Roma 1883. E' riprodotta in BOTTECCHIA DEHÒ ELISABETTA, *Misticismo nella beata Giovanna Maria Bonomo*, Roma, Benedictina, 2002, 103

<sup>9</sup> Cfr. TROLESE FRANCESCO G.B. *Beata Giovanna Maria Bonomo* in ZIRONDA. R. (a cura di), *Santità e religiosità nella Diocesi di Vicenza: vita e storia della pietà dal sec. 12 al sec. 20*, Vicenza, Biblioteca Civica Bertoliana, 1991, 147, 145, 149 : immagine edita in *Confusione del cristiano* (vedi oltre, *infra* nella nostra conversazione).

Apparve un dì a certo Francesco Fornari, uomo di santi costumi, nell'isola di Murano (Venezia) mentre stava lavando i panni e pregando Iddio che l'assistesse ne' suoi bisogni. «La vidi allora, così egli depone, levata in aria ... e mi disse che io facessi orazione per lei. Il che udito mi levai dal luogo e risposi, temendo di qualche illusione, che io non m'intendo di tali cose ... pure non mi sgomentai... *Era una monaca piccola di statura, con un bastoncello in mano* [= la Bonomo ebbe tutte le malattie possibili ed immaginabili durante la sua vita monastica, e questo dover camminare con un bastone sembrerebbe l'esito di una sciatica, che la perseguitò a lungo – Ndr],- *tondetta di faccia, con la bocca ridente, vestita di nero, e con le maniche di scotto bianche.*» Il giorno appresso si recò dal p. Degna, Domenicano, suo confessore, per narrargli l'apparizione specificando anche la statura, il viso, e il vestito della monaca apparsa. Il padre, che conosceva suor Giovanna, capì tosto che era lei, e rivolto a Francesco le disse: «Vi pare che se ve la mostrassi sapreste conoscerla?». Rispose di sì.

Le apparve un'altra volta con un gentiluomo, e raccomandatolo alle orazioni che allora faceva, sparì. Allora il padre pensò di condurlo a Bassano.

«Entrai appena nel parlatorio insieme colle sig. Foscolo di Venezia, venute ancor esse per visitare la serva di Dio loro amica, e vedutola, dissi tosto voltandomi a quelle: «Questa è la madre che mi è comparsa!», e poi soggiunsi parlando a lei: «Madre benedetta, non mi fate più tali sorprese!»<sup>10</sup>.

Con queste premesse, come parlare oggi della Beata Bonomo? Ci è lontana, non soltanto perché la sua avventura umana è situata sei secoli e mezzo fa, ma anche perché attorno a questa figura c'è l'aureola dello straordinario che tende a farcela sentire estranea: questo straordinario noi non lo si riscontra più, non solo nelle nostre esperienze<sup>11</sup>, ma neanche nei termini e categorie con cui oggi si pensa, si descrive e si valorizza l'esperienza cristiana.

C'è però sempre una via – a dispetto della distanza epocale – per aver accesso alla sua esperienza di fede, alla sua esperienza cristiana: leggere, non tanto le biografie, ma gli scritti di lei che ci sono rimasti. Nel caso della Bonomo ci sono rimaste due opere sulla Passione del Signore – spesso sono citate, ma forse bisognerebbe studiare più di quanto non sia stato ancora fatto -. Furono pubblicate lei vivente: vuol dire che attorno a lei, che pur viveva in un monastero dalla rigida clausura, c'era un contesto di persone che le si rivolgevano e l'apprezzavano al punto di desiderare che quello che lei insegnava fosse diffuso e messo in stampa. Sappiamo che a Bassano c'erano, a quel tempo, delle tipografie famose, ma questo dato di fatto non basta di per sé a spiegare l'edizione a stampa de:

\* *Thesoro dell'anima christiana ovvero Pie meditazioni sopra la Passione del Signore divise in quaranta punti fatte senza nominare Autori, per poter con più facilità seguitare la pura Orazione. Aiuteranno assai l'anime principianti e quelle che non possono discorrere. Saranno fruttuose per persone d'ogni stato, & massime per persone Religiose*, Composta da D. Gioanna Maria B. In questa seconda impressione assai migliorate, Venetia, Tomasini, 1657<sup>12</sup>.

E la pubblicazione de:

---

<sup>10</sup> A. BOLLANI, *Brevi memorie*, 89

<sup>11</sup> E' stato invece fatto notare come altre stupefacenti esperienze di bilocazione ci siano nella vita di san Giuseppe da Copertino, a lei contemporaneo. L'osservazione è di Tullo GOFFI, che ricorda appunto la beata Giovanna Bonomo accanto a san Giuseppe da Copertino (+1663) e Maria di Gesù d'Agreda (1602-1665) a proposito dello «straordinario meraviglioso» della spiritualità moderna. E scriveva: «Nel '700 i fenomeni straordinari, che talvolta accompagnano l'esperienza mistica, mentre suscitano venerata ammirazione presso il popolo fedele e diffidenza antireligiosa presso i borghesi illuministi, invece occasionano una critica ricerca scientifica presso spiritualisti (Antonio da Monelia, Nicola van Esch, Juan Maier). Si verificano fenomeni di natura e portata assai varia, talvolta esprimono un aspetto meraviglioso inerente all'esperienza spirituale; in altri casi testimoniano un potere profano eccezionale sulle leggi naturali» (TULLO GOFFI-PIETRO ZOVATTO, *La spiritualità del Settecento*, Bologna, EDB, 1990, 96-97. Sulla Bonomo, *ib.*, 98).

<sup>12</sup> Altra edizione: Bassano, Tomasini, 1661; Venezia, Tip. Curti, 1685 (messo all'Indice nel 1694 e riabilitato durante il processo canonico di beatificazione).

\* *Confusione del cristiano in non corrispondere all'Amore mostrato da Gesù Cristo Sig. N. nella sua acerba Passione, e Morte, Opera della Venerabile D. Gio: Maria Bonomo Monaca dell'Ordine di S. Girolamo in Bassano, da Lei data in luce il mese di novembre 1659. Dedicata alla Reverendiss. Madre D. Gioseffa Maria Renier Abbadessa del Monastero suddetto, Bassano del Grappa, Tip. Roberti, 1659.*

Purtroppo sono due opere difficilmente reperibili. L'opera del 1659 – dopo altre edizioni nei secoli precedenti - è stata ristampata nel 1923, con il titolo: *Meditazioni sulla Passione di G. Cristo*, dalla Tip. Antoniana di Padova, ma sembra che il testo sia stato notevolmente corretto nella trascrizione<sup>13</sup>.

Per fortuna nostra è stato edito, a cura della professoressa Dehò, dell'Università di Padova, nel 2002<sup>14</sup> un manoscritto che è il racconto autobiografico della vita della Bonomo. Ha per titolo: *Note d'alcune grazie fatte da Dio ad un'anima* ed è datato 1657.

I biografi ci dicono che in realtà ella scrisse tre volte la storia della sua vita<sup>15</sup>, ma i manoscritti delle prime due stesure finirono nel fuoco ad opera dell'Autrice, appena si sentì libera di farlo. Infatti per obbedienza dovette subire dei processi da parte dell'Inquisizione italiana; tutte le volte ne uscì vincitrice, perché coloro che lessero queste *Note*, concordarono infine nel ritenere ortodossa la sua esperienza cristiana. Addirittura si arriverà, a suo tempo, alla beatificazione. Ma durante la vita pagò a caro prezzo la straordinarietà dell'esperienza che viveva. Si parlava di lei, dei doni straordinari che la riguardavano, e la notorietà scatenò sia delle azioni di disturbo della quiete della vita monastica - per il continuo avvicinarsi al monastero di coloro che desideravano aver consigli dalla "santa"- sia una serie di malintesi ed incomprensioni, di invidie, entro il monastero. Tutto ciò alla fine culminò in un procedimento disciplinare per noi inaudito: la proibizione di accostarsi ai sacramenti. Sembra che questo divieto sia durato per sette anni<sup>16</sup>.

Di queste tribolazioni gravi, gravissime, non c'è eco nel manoscritto.

In questo contesto di reclusione si situa l'episodio miracoloso della comunione che ella ricevette per mano di un angelo. Di esso si dice nel manoscritto ma da un'angolatura tutta particolare, vedremo.

### **Il racconto autobiografico: *Note d'alcune grazie fatte da Dio ad un'anima***

Il manoscritto è datato 1657, quindi Giovanna Maria ne inizia la stesura quando ormai il periodo oscuro è superato e lei ricopre un ufficio di autorità tra le sue consorelle.

In esso troviamo il fenomeno straordinario della bilocazione (di cui ho letto poco fa una testimonianza), ma l'angolatura della narrazione non è quella dell'esaltazione dello straordinario.

---

<sup>13</sup> Così F. TROLESE, *Beata Giovanna Maria Bonomo* in ZIRONDA. R. (a cura di), *Santità e religiosità nella Diocesi di Vicenza: vita e storia della pietà dal sec. 12 al sec. 20*, Vicenza, Biblioteca Civica Bertoliana, 1991, 168: «l'anonimo editore ha liberamente modificato il testo originale secentesco», contro la dichiarazione che si legge in apertura: «La presente operetta viene riprodotta quasi nel suo originale, con piccole variazioni con l'aggiunta dei titoli ed essendosi solo ridotto a più breve forma qualche lungo periodo, perché ci sembra che avrebbe perduto il suo grato e santo profumo se si fosse cercato di rimodernarne lo stile o le espressioni» (p. 3, dalla Prefazione)

<sup>14</sup> Cfr. BOTTECCHIA DEHÒ ELISABETTA, *Misticismo nella beata Giovanna Maria Bonomo*, Roma, Benedictina, 2002

<sup>15</sup> Cfr. DORE MARIA GIOVANNA, *La Beata Giovanna Bonomo*, Brescia, Morcelliana, 1937, 206 e 361-362.

<sup>16</sup> Cfr. FRANCESCO G.B. TROLESE, *Beata Giovanna Maria Bonomo (1606-1670)* in *Storia dell'altipiano*, 160-161: «... 1643 ... la visita canonica ... Il risultato di tale ispezione fu l'inibizione comminata alla Bonomo, nell'anno precedente divenuta maestra delle novizie, di essere prescelta quale badessa del monastero nell'elezione del 1643 e inoltre fu imposto alla comunità il cambiamento del confessore. Il Salvioni era, infatti, cessato dal suo ufficio già nel 1641 e deceduto l'anno successivo. Fu nominato Domenico Veggia (o da Veggia) detto Beldente, un prete di Bassano molto stimato, ma ancor più severo del suo predecessore e un poco prevenuto nei confronti della monaca. Uno dei primi provvedimenti presi dal sacerdote fu quello di impedire alla religiosa stigmatizzata di accostarsi con frequenza al sacramento dell'Eucarestia, ricevuta del resto, per tradizione, nei monasteri benedettini solo nelle domeniche e nelle feste infrasettimanali: l'impedimento durò fino al 1650, quando un intervento miracoloso pose fine a quella inopportuna discriminazione».

Ne parla nella seconda parte del manoscritto – dalla critica interna<sup>17</sup> si può riconoscere in esso una prima sezione, la più lunga, che occupa i nn. 1- 50; e una seconda sezione dal n. 51 al n. 62 (=fine del ms.) -, dove ella si diffonde a parlare del dono di «intelligenze di cose future» che le è stato dato (cfr. *Note*, n. 51), portando tutta una serie di esempi. Quindi praticamente ella afferma di aver avuto un carisma profetico, che si è manifestato fin dalla sua infanzia. Comincia, allora, a raccontare di un episodio della sua prima infanzia relativo al padre.

### **Il rapporto con il padre, Giovanni Bonomo**

Era il padre un mercante generoso e ardente. Rimasto vedovo quando Giovanna aveva solo sei anni (cfr. *Note*, n.8), avrà una grande parte nella vita di Giovanna, benché inizialmente ne contrastasse la scelta vocazionale (cfr. *Note*, n. 11). Rimase sempre vicino alla figlia, visitandola spesso e con un intenso rapporto epistolare. Anch'egli – da un certo punto della sua vita in poi - vive un cammino spirituale intenso e, conosciuto come uomo saggio e devoto, si sente sottoporre dall'abbadessa i problemi che sono sorti per la via straordinaria della di lui figlia. Del resto, egli si era messo a disposizione di tutto il monastero e ne era diventato l'uomo di fiducia.

Nelle lettere che Giovanna scrive al padre, troviamo la traccia della vicenda monastica quotidiana ed ordinaria, e anche echi della convivenza in monastero, resasi difficile suo malgrado. Nello stesso tempo queste lettere diventano da un lato documento su come si vive nel monastero, sui momenti quotidiani di vita monastica, sulle letture e quindi la formazione ivi possibile; dall'altro un documento sulla personalità spirituale della figlia e sulla levatura morale del padre. Ci sono delle pagine che documentano le eroicità della pazienza di Giovanna.

Famosa una lettera da cui si evince un'espressione a volte citata come quintessenza della di lei santità: «Tutto è amore». Ne riporto alcuni stralci:

Circa poi di quanto vossignoria mi diceva, che li pareva, non essere stato in tutto bene rassegnata, per avere inteso, quanto mi avevano imposto, e proibito, e altre mortificazioni, [...] pensi, che io bramo di patire; sebben ne sono indegna; e che niuna di queste cose mi mortificano, anzi lo tengo per grazia, e non vi è cosa, che mi dia pena, se non il non potermi confessare, e comunicare, quando vorrei; dico pena, per il desiderio, che ho delli santissimi sacramenti, pena, ma pena dolce, e con rassegnazione; questo solo sento [...] mi consolo e dico: Signore, giacché io non ne son degna, e mi lasciate tanto patire, sto sicura che tanto più abbondantemente vi comunicarete all'anima mia nell'altra vita; vedete quanto vi bramo; e così mi consolo, e vivo, per così dire, morendo; ma però allegra e contenta, perché la rassegnazione nel divin volere, ed altre grazie, che per sua sola misericordia mi concede, mi fa contenta: *fiat voluntas tua in aeternum*.

Che io poi abbi ricercato di non andar al parlatorio, è vero; che io avevo gran desiderio di starmene ritirata, ma per non mostrarmi singolare, andava, quando mi chiamavano li superiori, o me lo comandavano; e così anco del scrivere; ma mi era un tormento; raccomando il tutto al Signore, il quale prese per mezzo queste madri, le quali per mio bene, temendo, che mi venissero alcuni pensieri o per altri fini, lo dissero al signor vicario passato, e così lui mi avvisò in pubblico, ed io subito, per vivere senza stimoli, li scrissi tutte le cose, come passavano, e come era vero, che io bramava questa ritiratezza; ma se faceva quelle cose, era tutto per obbedire, e per non mi mostrare singolare; esso subito scrisse, che stassi ritirata, e così a poco a poco mi àno privata di poter parlare, né scrivere a nessuno; della qual cosa ne sono molto obbligata al Signore: se io andava a parlatori, e scriveva, era, o per dar quel gusto, e consolare quelle

---

<sup>17</sup> C'è un' interruzione nella stesura, prevista dalla Autrice, che ne avverte il/i destinatario/destinatari (quelli per cui sta stendendo le *Note*): vedi n. 50 in fine: «...haveva molte grazie e favori singolari con assicurarla; e saria troppo lunga e per te e per altri. Molte e molte delle quali [ne] **aggiungerò, piacendo al Signore, <e rivelerò> ancora molte cose**» (neretto mio).

creature, o per bisogno che aveva delle sue sante orazioni, ne altri pensieri ebbi mai, lodato il Signore [...] Io dico al Signore: tutto è vostro, non ne voglio travaglio: *fiat voluntas tua in aeternum*. Lascio passar tutto come fa l'acqua, la quale essa ritorna al mare; così io, se sono di Dio, a Dio le ritorno subito, ed io vivo della mia quiete, se sono tentata, mi rimetto a Dio; ed aspetto il suo aiuto, e luce, e così tutto passa bene; però vossignoria non si scordi mai di pregare, e raccomandare questa poverella, che invero sento grandi aiuti per le orazioni, che vengono fatte per me indegna; e se li pare, provi a fare dimandare licenza, che possi parlare, e scrivere a parenti, quando a sua eminenza parerà, e piacerà; non stia a nominare altro che così: sicché vossignoria non abbia mai alcun travaglio di me; solo chieda al Signore, che mi abbi misericordia, e sebben sentisse, che fossi ammalata, o travagliata, che non so cosa sii travaglio in me, perché **tutto è amore**; se quelle cose, che ho passato, fossero state in un'altra, direi, che ha passato qualche cosa, ma in me parmi niente, e solo temo di morire senza patire...»<sup>18</sup>

Narra Giovanna nelle *Note* (al n. 51, riassumendo il racconto già esposto al n. 6) che un giorno, da piccolina, improvvisamente annuncia alla madre che il papà – che era in carcere per un motivo non ben precisato - è stato liberato e sta tornando a casa: difatti è tutto vero, e il padre ritorna, inaspettatamente.

Questo fu soltanto l'inizio di una serie di profezie che si avvereranno.

### **L'«intelligenza di cose future» nella seconda parte delle *Note***

Giovanna Maria annota puntigliosamente nel suo manoscritto che quello che aveva previsto, si è avverato. Questo è un dato di sanità di mente e di perfetta ortodossia, perché nel cattolicesimo, ma prima ancora nell'ebraismo, tutte le profezie hanno conferma di veracità *post eventum*. Si legge nel Deuteronomio (cap. 18, 21-22): «Come riconosceremo la parola che il Signore non ha detta? Quando il profeta parlerà in nome del Signore e la cosa non accadrà e non si realizzerà, quella parola non l'ha detta il Signore; l'ha detta il profeta per presunzione». Giovanna Maria non riteneva di parlare a nome del Signore nel senso preciso del termine, però è interessante che giustifichi gli aspetti straordinari che compaiono nella sua vita – e che le permettevano di adoperarsi per l'edificazione o la correzione dei fratelli – con questo criterio. Esso non è l'unico, anzi – di per sé - è insufficiente: il profeta è accreditato da una reputazione avveratosi se tutto il suo insegnamento è coerente alla rivelazione, se cioè è fedele alla alleanza e alla dottrina jahvista, aggiunge ancora il Deuteronomio (cfr Dt 13, 2-6). Ma deve avere riscontro perché la parola di Dio è efficace. La Bonomo sa che i suoi doni straordinari sono soltanto l'efflorescenza di una comunione intima con il Signore, che sono qualitativamente diversi dal dono della rivelazione divina, e ad essa devono rimandare. Quindi non avanza assolutamente pretese sulla veridicità dei doni che ha ricevuto: aspetta invece che i fatti depongano a suo favore.

Ma non solo: oltre a annotare le «intelligenze di cose future» che poi si sono realizzate (cfr. *Note*, nn° 51-53), ella scrive alcune pagine che ci conservano una descrizione parabolica efficace dei destini umani. Sono pagine in cui - potremmo dire noi - ella spiega qual è la sua visione escatologica della vita (cfr. nn° 57-59). Qui sembrerebbe essere il cuore di quel dono di «intelligenza» che le fu dato; qui è, in ultima analisi, il cuore della missione che ha avuto da espletare Giovanna Maria sulla terra.

Tutte le volte che a un cristiano è dato un dono straordinario, questo gli è dato non solo per sua propria edificazione, ma per l'edificazione di quelli che stanno attorno a lui. I doni nell'economia cristiana sono sempre dati per il bene degli altri. Anche per Giovanna Maria: il fatto della sua «intelligenza delle cose future» diventa un dono per la Chiesa, in quanto ella lo declina nell'

<sup>18</sup> Lettera citata in TROLESE FRANCESCO G.B., *Giovanna Maria Bonomo beata in Santi e beati della Diocesi di Padova*, Euganea Ed., Padova, 1999, 157-170: 163-165

insegnamento, che – possiamo immaginare – impartiva oralmente a quanti la visitavano in parlatorio e poi viene codificato al momento della scrittura del manoscritto. Era il suo sicuramente soltanto un insegnamento «sapienziale». Ella cioè insegnava ciò che è la verità della vita, la sapienza della vita riuscita secondo l'ideale cristiano, che compie le attese profonde del cuore umano.

Si potrebbe anche dire: Giovanna Maria vuole che le si dia credito e vuole che rimanga il documento scritto dei doni di profezia che ha avuto (a conferma c'è la loro realizzazione), non tanto per difendere la straordinarietà del dono di profezia ricevuto, ma per difendere il valore salutare di quella parola che ha da dire sul destino dell'uomo, parola che sgorga dalla sua «intelligenza» vivificata dalla comunione con Cristo.

A riprova: il manoscritto, sì, contiene la descrizione dei prodigi che la riguardano, accenna ai fenomeni di bilocazione, tra l'altro in maniera molto sobria: quanto basta per capire che si è andati oltre i dati naturali o congruenti con la sua esistenza di claustrale (cfr. n° 54: "... faceva il Signore che ancor lei fosse veduta in più lochi" e "E fu alcune volte ad Assisi [...] a Milano et a Roma, et alla santissima Casa di Loreto"), ma entro un discorso più ampio. Non si sofferma sul prodigioso, perché tutti i fenomeni mirabolanti da lei sono stati vissuti al servizio di una conoscenza da impartire, in dipendenza di bisogno altrui, a cui le era stato chiesto e le era stato dato di rispondere. Interveneva in tale maniera straordinaria sia in momenti cruciali della vita dei beneficiati – sia relativamente alla vita quaggiù che alla salvezza eterna<sup>19</sup>; ma ultimamente, secondo le *Note*, la sua ansia – che potremmo definire apostolica – si portava sulla questione dei destini eterni della Chiesa e del mondo. Le interessano gli angeli ed i santi, ma si cruccia anche per quelli che sono al Limbo (cfr. *Note*, n. 38) e soprattutto per i viatori.

La sua conoscenza tocca cielo e terra, ma questa estensione mirabile le serve per additare la strada per la vita quaggiù di chi la incontra e la voglia ascoltare.

Cito soltanto alcuni stralci dei paragrafi nn° 58-59 di questo testo:

«...li fece veder (= il Signore le fece vedere) come un grandissimo monte, nel qual vi erano d'ogni stato di persone. Al pie' del monte vedeva molti e molte e poveri e ricchi che si gettavano come nel fango e vi si parevano tutti sporchi e puzzolenti, e questo erano li peccatori di senso e carne; altri, vedeva che si cacciavano tutti nella terra, e con gran scomodo si contentavano starvi e con avidità vi si cacciavano; e tra questi ci erano alcuni prelati e cardinali ... E così erano anco alcuni regolari = religiosi e religiose) molti intrigati et havevano gran pesi che li trattenevano che non potevano far un passo per camminare su per quel monte: e questi significavano li avari e che si danno troppo alla robba»

L'immagine della strada sul monte, ove le persone si sono incamminate ma che di fatto non riescono a percorrere, è descrizione della Chiesa e degli uomini del suo tempo. Una descrizione che contiene giudizio provocatorio: si può capire, allora, anche la sua preoccupazione di "garantire" la verità del contenuto. " ... io questa cosa l'ho veduta, capisco che è vera, e a spese mie ne parlo!"

La descrizione procede, molto ampia, adducendo altri esempi di persone che non riescono a salire il monte. Ma è controbilanciata da una seconda descrizione di quelli che finalmente ascendono sulla strada. Anch'essi però appartengono a varie categorie.

«Ve n'erano alcuni i quali erano molto belli e si sforzavano a camminar avanti, ma di quando in quando erano circondati da certe radici che uscivano dalla terra, molto sottili e se li avventavano intorno: ma se questi stavano avvertiti, in un tratto, con atti di contrizione, con darsi delle mani introno, subito restavano liberi da quei difetti et affetti»

---

<sup>19</sup> Predice lo stato di vita dei bimbi o il successo o meno nella scelta vocazionale degli adulti; ugualmente sapeva dire con sicurezza se un malato grave si sarebbe salvato oppure no (cfr. *Note*, n. 53).

Con questo primo esempio o prima allegoria indica la fatica e l'impegno necessari per praticare la virtù e ascendere per la strada, a conforto di chi si è incamminato: l'impresa non è impossibile, ci si può riuscire!

«Altri erano tanto semplici, che, per non saper la strada et essendo pur desiderosi d'andar a Dio et alla perfezione, guardavano di metter li piedi dove sapevano che li havevano messi li santi e non si curavano di quanto pativano, purché potessero veder quelle pedate»

La strada giusta – a parer suo, così ci insegna<sup>20</sup> - è quella di imitare i santi della Passione.

«Altri, poi, andavano vestiti di bianco e non sapevano far altro che mirare il cielo, e così camminavano avanti non havendo altra mira che arrivar a Dio, con semplicità...» (= la rettitudine dello sguardo esprime la totalità dell'impegno nella sequela).

«Altri, poi, erano vestiti con una sola tunicella bianca, non troppo lunga, con li piedi scalzi, sbracciati, senza niente né in mano né in capo, et havevano l'ali e camminavano molto leggermente, senza mai mirar addietro; et andavano molto sicuri e sempre vanno avanti, e questi passavano avanti tutti li altri, poiché questi sono di quelli che hanno del tutto lasciati tutti li rispetti humani e propri interessi temporali e spirituali, e non hanno altra mire che dar gusto a Dio, solo con una intera confidenza e pura rassegnazione, con fede viva e sicura speranza che sono l'ali...»<sup>21</sup>

La preoccupazione sua ultima è - dunque - quella sulla sorte della vita umana, della vita cristiana, e i suoi doni straordinari sono quelli di un' «intelligenza» che viene dall'Alto ma che integra e rielabora i dati obiettivi della fede cristiana, utilizzando le nozioni che le derivavano dalla formazione cristiana, di una certa consistenza, che aveva ricevuto. Con la lucidità di una fede che in maniera simbolica porta le sue ragioni, superando le contestazioni a non finire che subisce nella sua vita e le tenebre di tutte le sorti che attraversa, Giovanna Maria riesce a testimoniare in questo suo scritto - e a lasciare a noi come lezione imperitura - la sua sapienza di vita eterna.

### **L'itinerario spirituale di Giovanna Maria nella prima parte delle *Note***

Tutto questo – dicevo - compare nella seconda parte del manoscritto, che è la parte meno citata dai biografi; di solito essi citano la prima parte, perché mette a tema la stigmatizzazione e la forma della sua partecipazione alla Passione di Cristo.

Giovanna Maria ne parla – va però precisato - entro la descrizione della sua forma di orazione, che è tema ricorrente accanto a quello delle visioni.

La spiritualità del Seicento italiano, dell'età della Controriforma, è una spiritualità che mette in primo piano l'orazione. Nel monastero di san Girolamo a Bassano la RB era osservata nei migliori dei modi possibili ma con le sottolineature proprie del Seicento.

Da un lato, ad es., abbiamo il testamento del primo confessore - che lei incontra nella sua vita monastica – che ci rassicura sullo slancio religioso della comunità. Egli, mentre fa una lode sul tenore di vita della comunità, afferma di essere stato come una mamma per queste monache, di aver insegnato loro a vivere nell'osservanza della Regola e nella carità. Questo vuol dire che non siamo in uno di quei monasteri in cui c'erano gli abusi delle monacazioni forzate, gli incontri gaudenti in parlatorio, o comunque una apertura verso l'esterno non congrua con la professione monastica. Nel monastero della Clarisse, dove fu collocata dai nove ai dodici anni circa ( cfr. *Note*, nn° 9-11), si

<sup>20</sup> Giovanna Maria ha visioni di martiri e delle torture da loro subite (cfr. *Note*, n° 60). Del resto – come dicevamo - , questa sua ansia spirituale rientra nella fenomenologia della sua esperienza di mistica della Passione.

<sup>21</sup> Cfr. *Note*, n° 41: “le ali” per percorrere questa strada che porta a Dio sono la fede, la speranza e la carità; nel n° 50 invece esse indicano l'amore di Dio e del prossimo.



narra che imparò a suonare il violino perché era questa un'attività di ricreazione delle monache che dava adito a spettacoli aperti ai secolari.

Dall'altro ci accorgiamo che il testo scritto della Regola non era certo a disposizione di tutte. Infatti, nel 1640, quasi vent'anni dopo la sua entrata (= 21 giugno 1621), scrive al padre, generoso e attento, chiedendogli di procurarle un esemplare della Regola. Questo vuol dire che i valori della tradizione benedettina erano tramandati ma senza un continuo ritorno alle fonti che garantisce l'autenticità della conoscenza. Del resto, la formazione era data – cosa strana per noi, ma uso comunissimo per quest'epoca - dal confessore, non dall'abbadessa. Nel Seicento italiano, il personaggio che guida la formazione della comunità è il confessore. È lui che sceglie i libri che le monache leggono. È lui che - d'accordo col vescovo locale - dà i permessi per il ritmo di accesso alla comunione eucaristica delle monache. E in certi casi s'interessa anche degli affari materiali. Abbiamo una lettera in cui Giovanna Maria scrive al padre chiedendogli dei soldi, perché è opportuno indorare una certa statua. Il confessore pensava di avere soldi sufficienti, ma si è sbagliato e Giovanna ha l'obbedienza di chiedere al padre, perché così ha detto il confessore<sup>22</sup>.

Questo ci dice come dalla lettera della RB, che incentra la vita attorno all'abate (o l'abbadessa), si era operato uno spostamento. Ciò era avvenuto, in ultima analisi, perché il controllo su questi monasteri e la vita regolare, per prescrizione del Concilio di Trento, viene affidato o ai superiori regolari, ma molto di più spesso al vescovo, il quale manda confessori di sua fiducia nei monasteri della sua diocesi. Questi confessori non sono quasi mai benedettini, sono dei santi sacerdoti, che si dedicano a tempo alle monache - infatti sono chiamati loro «padri spirituali»<sup>23</sup> - istruendole e guidandole con le risorse che vengono loro dalla spiritualità del tempo.

Nel nostro caso siamo nel Veneto, uno degli angoli d'Italia in cui è viva la *devotio moderna* di origine fiamminga. Praticamente, la spiritualità su cui Giovanna edifica la sua interiorità è quella che mette in massimo onore l'orazione, ossia della preghiera personale, metodica, prolungata. Si cercava di coniugarla con la celebrazione dell'Ufficio ma lei stessa intuisce che sono due tensioni non sempre armonizzabili. Nel tempo del noviziato – nei giorni festivi - può passare in orazione anche nove ore oltre l'Ufficio (cfr. *Note*, n° 14), ma poi inserita nei ritmi di vita comunitaria, come dare sfogo a questo fuoco interiore? Desidererà forse anche per questo di rinunciare alla sua

---

<sup>22</sup> Cfr. Ep. 22, del 27 dicembre 1640 (citata da G. COSTA, *Motivi e aspetti dell'epistolario della b. Giovanna Maria BONOMO OSB*, Vicenza 1969, p. 11; p. 26s; p. 45, qui p. 11):

« Di quelli dieci ducati, che li hò scritto, voglio dirgli come è stato.

Il nostro Rev. Padre vorrebbe far indorare una Statua nella Cappella nostra del Santissimo Sacramento, e lui non può più spendere, che non ne hà; mi ha detto più volte, che bisognerà, che la facci far io; si contentava di dar tutte le Messe, che mandava a dir V.S., ed impiegar quelli denari in quell'opera, ed anco il guadagno della borza, ed altro che io faceva, mà in ultimo mi disse, che si starà troppo; che avvisassi V.S. di questa cosa, acciò, se li piacesse, mi aiutasse. Io li confesso che mi mortifico assai assai in dimandarli cosa alcuna, perché purtroppo V.S. mi fà gran carità, senza che gella domandi; mi par troppa ingratitudine la mia, e gusto più molto della carità fatta senza dimandare che dimandata; nè mai io dimanderei quanto a me cosa niuna; però feci l'obbedienza contro mia voglia; però S.V. facci quel tanto che il Signore li ispira, che io non vi penso; lavorerò, e farò quel poco, che potrò; ma non vi penserò altro»

<sup>23</sup> «Egli era innanzitutto, il padre spirituale con tale nome era di solito chiamato. Lo era per tutti e singoli membri della comunità, per le giovani aspiranti e novizie durante il periodo di formazione, innanzi tutto. Ne ascoltava le confessioni, predicava loro gli esercizi spirituali in preparazione alla professione, ne esaminava accuratamente i motivi della scelta moanstica. Era l'unico direttore di spirito: a nessun'altro, infatti, la giovane doveva aprire l'animo, nemmeno alla madre maestra (...) Una simile norma valeva anche per le altre monache (...) ma il suo potere oltrepassava i limiti della confessione sacramentale e della direzione spirituale (...) particolarmente nel campo della mortificazione esterna. La monaca non poteva fare penitenza alcuna senza il benessere del confessore (...) Inoltre il confessore assumeva di fatto e di diritto, l'ufficio di consigliere della abbadessa: ne risolveva le difficoltà in materia liturgica: stabiliva i libri che potevano essere letti alla mensa comune; talvolta aveva l'esclusiva di decidere quali libri fossero utili per la formazione personale<sup>23</sup> della monaca; determinava i giochi da usarsi durante la ricreazione quotidiana a Carnevale; proponeva la monaca all'ufficio di maestra delle novizie. O ad altri uffici di comunità: interveniva autoritariamente nei casi di cattiva condotta da parte di una decana; infine giudicava la gravità delle colpe e dei conseguenti castighi che la abbadessa doveva infliggere fino alla scomunica»: GIOVANNI LUNARDI; *Le monache benedettine del Settecento*, in CENTRO STORICO BENEDETTINO ITALIANO, *Settecento Italiano Monastico*, Cesena, 1990, 525-530 *passim*.

professione benedettina e passare nel convento delle Cappuccine, ma il discernimento sul passaggio poi si chiuderà con un nulla di fatto<sup>24</sup>.

Tutte le grazie narrate in tutto questo manoscritto sono collocate o nel tempo dell'orazione personale o in quella vicina alla comunione, fuori della Messa (prima della comunione, dopo la comunione o comunque in relazione con la comunione). Il fatto che leghi le grazie straordinarie all'orazione e al ricevere la comunione ci dice già che il tratto fondamentale della sua spiritualità è quello di una familiarità con il Signore, conosciuto – diremmo noi - nel mistero della sua Pasqua. Sono infatti grazie di comunione eucaristica, apertura e strumento di conoscenza ineffabile del Signore vivente - all'interno di un cammino di partecipazione alla Passione —. La comunione eucaristica, secondo il dettato del concilio di Trento, è Presenza reale del Signore e frutto della rappresentazione del suo sacrificio sulla Croce. Ma – a riprova del fatto che stiamo leggendo un documento che non è stato scritto al tavolino, ma che riflette un'esperienza - in queste grazie d'orazione, legata alla comunione eucaristica, il termine che compare di più sotto la sua penna, per qualificare l'identità del Signore, è quello di «glorioso»: il Gesù che la attira a sé è il Signore glorioso.

Eppure è il suo è un itinerario di Croce.

Il dato è estremamente importante. Ci permette di cogliere una costante dell'esperienza cristiana, su cui lei insiste anche nell'epistolario con il padre. Laddove c'è un cristiano che soffre per la fede, che soffre per mantenersi nella familiarità con il Signore, il cristiano vive tutto questo perché, mentre soffre, è misteriosamente raggiunto dalla «consolazione». Giovanna Maria ribadisce più volte questo fatto. È talmente evidente – insegna - che se non fosse così, quel cristiano non potrebbe neanche conoscere la Passione del Signore.

Il magistero di Giovanna Maria ruota attorno al dato dogmatico della Pasqua di Cristo, che è Croce e Risurrezione, per farne un principio di vita spirituale. C'è un'autentica esperienza cristiana del Signore quando si conosce la sua Croce, ma senza soluzione di continuità con la «consolazione».

---

<sup>24</sup> Cfr. TROLESE FRANCESCO G.B., *Giovanna Maria Bonomo beata in Santi e beati della Diocesi di Padova*, Euganea Ed., Padova, 1999, 158-159:

«...le povere e ferventi cappuccine del nuovo convento di Vicenza, conosciute durante la sua residenza nella città dei Berici. L'ammirazione per lo stile di vita praticato nel convento di San Giuseppe, poi dell'Immacolata, aperto nel 1613, fa più di una comparsa nell'epistolario della beata, specie in un momento di travaglio personale e in una condizione, è da presumere, di difficoltà nei rapporti con le componenti della sua comunità bassanese: un primo accenno lo si ha nella lettera 13a, un secondo nella lettera 39a, datata 10 agosto 1640, dove nell'aprire il cuore al confessore afferma che reputa le cappuccine vicentine “quali angeli terreni, e prego il Signore li dia a tutte aiuto e fermezza, e perseveranza, ed aumento di ogni buona e santa osservanza, e il suo santo, e puro amore che le infiammi tutte nel suo santo servizio; ma ancor io, ben che indegna, prego vossignoria reverenda a raccomandarmi a tutte loro, e siccome io indegna le tengo, e amo nel Signore quanto care madri e sorelle in Cristo, così ancor elle vogliano per amor suo farmi tanta grazia, prima reverenda, di accettarmi per figlia ed ancor esse tutte per figlia e sorella nel Signore, ed avermi per tale nelle loro sante orazioni sì in vita come in morte. (...) Li ho detto questo mio desiderio antico, che sebbene fosse tentazione mi rimetto in tutto, e se altro fosse, faccia il Signore la sua volontà (*Vicentina beatificationis... Epistolae*, n. XXXIX, p. 56-58); un terzo in una corrispondenza con il padre del 3 settembre 1642, allorché scrive: “il nostro reverendo padre confessore mi ha dato l'ultima risposta, e mi ha detto, che sarà meglio, che io resti qui, e che non vadi cappuccina, e che però non vi penso più; e così non vi penso, ma desidero bene far meglio qui, e non vorria star così; vorria pure andare avanti, e cominciar da doverlo, e non so, che fare. Oh Dio! Mi creda certo, che non so che fare: son tanto cieca, che non so che ponermi a fare, per far quanto desidero; e però ho gran bisogno di aiuto; il Signore che vede la mia indegnità, mi abbi pietà, e per tanta ignoranza diammi luce per sua bontà; sa lui li desiderii, che mi ha dato sempre, e mi da per bontà, che certo confesso, che mai mai mi lasciano, e vivo con un desiderio tanto grande e continuo, che non so, che mi farei; vivo con fame continua. Oh Dio! Non so se di qui mai sarò cacciata; credo, che per sua bontà si degnerà lasciar questo mio desiderio di là; o Dio! E vedendo io, massime ora, che son tanto occupata, e sentendo l'anima mia, come in pezzi per non poter godere qualche poco di solitudine, sentomi un desiderio grande di morire; quest'anima vedendosi così imprigionata, non può quasi star tanto sbandita; ma però tutto questo non mi inquieta niente, poiché piace così al Signore, e io non voglio altro, che la sua santissima volontà, ma però non resta che l'anima non patisca in estremo. Sa Dio: orsù *Fiat voluntas tua in aeternum (Vicentina beatificationis... Epistolae*, n. XVI, p. 31-32).

Lei infatti conosce il Signore in Croce, ma senza dubitare della «consolazione» - quale affidamento coraggioso e pazienza fedele, sostenuti dall'unione con Cristo - che sempre le è riservata. Vedremo subito la duplice faccia dell'esperienza ove patimento e beatitudine sono inscindibilmente connessi (cfr. *infra*, gli stralci da *Note*, n° 33 e n° 37).

È un itinerario che la porta alla stigmatizzazione e allo sposalizio mistico.

Uso la metafora dell'itinerario perché il racconto è inserito in una autobiografia organizzata in ordine cronologico<sup>25</sup> e la stessa Bonomo usa un'immagine ascensionale, quella di una scala, vedremo<sup>26</sup>. Ma di per sé non c'è una linea che da una posizione zero porta a una meta al vertice. Se si legge il manoscritto nella sua interezza, si nota come Giovanna Maria parli delle stigmate nello stesso contesto in cui parla dello sposalizio mistico: le une e le altre sono espressioni della stessa comunione con il Signore, diversamente vissuta.

Per affermare che il tutto di questa vissuta comunione con il Signore ha conosciuto un incremento, forse appellandosi a quanto letto in santa Caterina da Siena, ella parla di tre tappe.

Santa Caterina infatti non ha usato soltanto l'immagine famosa di Cristo-ponte, ma anche quella Cristo-scala (i critici vedono in questa immagine della scala l'abbozzo dell'immagine del ponte): Cristo in Croce è per l'uomo come una scala. Ci sono due lettere nell'Epistolario di Caterina da Siena - che sono una fonte delle pagine del *Dialogo della Divina Provvidenza*, su Cristo come ponte - , in cui si spiega che ci sono tre gradini nella scala del Crocifisso: il gradino dei piedi, il gradino del costato e il gradino del bacio alla bocca del Signore<sup>27</sup>. Ugualmente la Bonomo scrive che dapprima ha dimorato nelle piaghe dei piedi del Signore, poi è passata alla caverna del costato del Signore e poi infine è stata chiamata al bacio di Lui Crocifisso. È un itinerario durato anni: per tre anni Giovanna Maria ha dimorato nelle piaghe, per due anni nel costato e poi, scrive, «fu tirata al bacio d'amore» (*Note*, n°23). Ma su quanto lì avvenne non può dire nulla: è troppo alto!

Circa gli anni della dimora nelle piaghe, ci informa invece attraverso una nota sulla sua preghiera di quel periodo; una preghiera breve ma insistente, praticamente una giaculatoria: «Mio caro Amante, ch'abisso di miserie son io!»

Perché – possiamo chiederci - ripeteva questa giaculatoria? Perché era espressiva di una comunione che lì le era data: «S'inteneriva di modo che passava con dolci lacrime tutta l'orazione, ma con gran

---

<sup>25</sup> Almeno così è costruita la prima parte della narrazione, *Note*, nn° 1- 50. Precisamente:

Nn 1-7 Nascita e infanzia

Nn 8-11 Malattia mortale della madre e formazione di Gv M presso le clarisse di Trento

Nn 12-50 Dall'ingresso nel monastero di S. Girolamo (1621) fino al 1648 circa (data presunta indicata dalla Dehò a p. 82 della sua edizione del ms).

Questa narrazione contiene però delle retrospettive: vedi nn° 26-27 e nn° 28-30.

Si può ancora osservare come dal n° 39 al n° 59, abbandonato il racconto delle grazie in progressione, Giovanna elenchi una serie ordinata di grazie di visione e di «intelligenza».

Dal n° 51 il racconto riparte come da capo, dall'infanzia.

<sup>26</sup> Non pretendo di illustrarlo completamente, nelle pagine che seguono riporto soltanto alcuni dati, quelli di solito citati dai biografi, con la preoccupazione di contestualizzarli .

<sup>27</sup> Per il confronto con Caterina da Siena, si veda la lettera 62 (ed. Dupré Theseider, 1940) o 75 (ed. Tommaseo-Misciatielli, 1913-1923) del marzo 1376, ove leggiamo: «... il nostro Salvatore ha fatto del corpo suo una scala, e su v'ha fatto gli scaloni...Se ragguardate i piei ... essi sono... posti per lo primo scalone ... Perocché , come i piei emportano il corpo, così l'affetto porta l'anima...Ma sali poi all'alto ... e tu giungi al costato aperto ... e ine troverete il fuoco della divina carità ...one allora si leva ... e giunge all'altro scalone, cioè alla bocca...». Cito questa lettera anziché la pagina del *Dialogo* su Cristo-Ponte in quanto « La lettura delle lettere già disposte in ordine cronologico ci dà preziose indicazioni sulla genesi dei concetti cateriniani ...si distinguono tre tempi, apparendo prima la croce - albero, poi la croce-scala, poi il ponte [...] La lettera 272 che per prima ci presenta il «Ponte» in una descrizione che ha servito come canovaccio per il *Dialogo*, e in molti punti è stata trasferita di peso nel *Dialogo* stesso, non può essere anteriore al soggiorno nella Val d'Orca, cioè dopo l'estate 1377» (GIORGIO PAPASOGLI, *Sangue e fuoco sul ponte di Dio*, Roma, Edizioni Cateriniane, 1971, 416-417)

sentimenti dell'amor di Dio, e di che lei mancava e di quanto Dio l'amava e della sua indegnità, con altri sentimenti molto grandi di parole e promesse amorose e sicurezza che era Dio." (Note, n°20).

Notiamo che il Signore è per lei colui che l'ama, non perché ella lo sa come verità di fede generale ma perché lo percepisce come «caro Amante». Qui c'è un indice della personalità affettiva spiccata di Giovanna Maria. Ed è un dato che la qualifica perché si ritrova in una lettera del 1626, che colpisce perché l'aggettivo "caro" ricorre tantissime volte e con un'insistenza veramente impressionante.

Sta scrivendo al padre per un motivo di ringraziamento legato al vivere più quotidiano che si possa immaginare:

“Stando noi aspettando V.S. di giorno in giorno, è stato cagione, che non gli ho scritto; però vedendo io, che V.S. non viene, gli do avviso, come abbiamo ricevuto una pizza di formaggio, e i capuzzi, dei quali la Reverenda Madre Abbadessa e io la ringraziamo infinitamente della carità, e preghiamo il Signore, che lo rimunerì, come credo che sto caro Dio il faccia essendo lui larghissimo di cuore, non che remuneratore: però a lui sia sempre gloria e onore di ogni cosa; e li do avviso del mio ben stare, e di tutto ne sia lodato sto caro Dio, il quale è sempre nel cuor mio”.

Ma la sua penna non si ferma e la mette al servizio della pienezza che le urge nell'intimo:

“Caro il mio Gesù! Che non voglio altri, che lui, perché in vero non si trova altro, che Dio; del resto tutto è niente; ma sto caro Dio è il tutto, e non è altro bene, che lui; però, felici noi, se non vorremo altro; e certo io non voglio altro, e son tutta, tutta, tutta sua, caro il mio Dio, che vorria, che tutti l'amassimo, e che non cercassimo altro, che dar gusto a lui, e patir volentieri ogni cosa per amor suo, che beati noi, se non amaremo altro, che lui, e per lui, che così voglio fare certo ancor io per lui, caro Dio...”

Siamo nel 1626. Dalla cronologia dell'autobiografia – che si può ricostruire per la critica interna sul manoscritto- , nel 1626 Giovanna conosce il Signore assaporando il primo scalone di Cristo-scala, cioè sta facendo l'esperienza della dimora nelle piaghe dei piedi del Crocifisso. Vive già qualcosa di straordinario, ma è all'inizio del suo itinerario. L'esperienza è connotata da intensità dell'affetto e da un volere deciso, anche se lontano dalla realizzazione prefissasi. Notiamo infatti che in questa lettera di quell'anno ella scrive: “Io vorrei dare tutto a Dio...” . «Vorrei»: avverte la distanza tra il desiderio e la realtà. Accetta la distanza, l'assume come dato che non si oppone al cammino della fede e dell'amore, pur introducendo in esso, sicuramente, la pena, se non altro, dell'assenza, della privazione dell'Amato.

Per raccontarci come è proseguito il suo itinerario, cita il versetto del Cantico dei Cantici (cap 2,14): “O mia colomba, che stai nella fenditura della roccia, nei nascondigli dei dirupi...”. Si rispecchia in esso: prima il Signore mi ha fatto stare nella fenditura della roccia, cioè nelle piaghe dei piedi, poi mi ha fatto passare nei nascondigli dei dirupi, cioè nella caverna del suo cuore; e poi – sempre in accordo a ciò che esprime il Cantico dei cantici (cap. 1,1) - mi ha chiamato al bacio d'amore. E' questa un'esperienza indicibile; può dire soltanto che in quel momento conosce il Signore come “sposo fiorito, cioè, tutto amoroso, tutto luce, amore, divinità” (Note, n° 23). «Sposo fiorito»: un'immagine vegetale e primaverile, per dire la gioia dell'entrare nella conoscenza esperienziale della gloria del Signore. Questa conoscenza accompagna tutta la sua esperienza e ogni esperienza cristiana, in quanto esperienza della partecipazione alla Passione di Cristo. Scrive:

«Passò poi quell'anno, dopo che fu tirata al bacio e dopo quelle più frequenti visioni del demonio. Un giorno, dopo la santissima comunione, la consolò il Signore con farseli vedere tutto glorioso [...] e così per sette anni continui vedeva sempre il Signore seco...Un'altra volta, dopo la santissima comunione, li pose come una stola e la cinse con quella bianchissima e le disse: "*Innocentes et recti aderunt mihi*" [cfr. Ps 24,21- NdR], e li diede la prima innocenza; poco dopo, pur dopo la santissima comunione, mirandola con molto amore le disse: "*Firmabo super te oculos meos*", e la confermò in grazia» (cfr. Note, n°31).

Interessante quel «*Firmabo super te oculos meos*».

Arrivata alla sommità della «scala», unita a Cristo in maniera indicibile con la parola umana, Giovanna Maria s'accorge però di essere giunta non tanto alla meta quanto sulla piattaforma di un trampolino per un'ascensione ulteriore. Per spiegarsi ricorre allora a un altro versetto biblico, che toglie dal salmo 31: «*Firmabo super te oculos meos*». E' uno stico del vers. 8 del salmo 31, quello che noi traduciamo: "Ti farò saggio, ti indicherò la via da seguire, con gli occhi su di te ti darò consiglio". Giovanna Maria avverte il bisogno che il Signore la purifichi interiormente, perché deve continuare a camminare, Proprio come dice il sacro testo, il Signore le ha dato l'intelligenza necessaria, l'ha istruita sulla via per cui deve salire. A questo scopo su di lei ha fissato i suoi occhi.

In particolare, che cosa deve ancora conoscere? Il suo dover essere sposa del Crocifisso, se accetta tale chiamata (cfr. *Note*, n° 21). Lei scrive: deve diventare il suo cuore un cuore crociato, come quello del Signore, che fu trapassato dalla lancia. Questa grazia avviene, e l'evento la lascia "con grande rassegnazione":

«...e l'apparve in una sospensione il Signore tutto glorioso et li disse: "Mia cara sposa, non è conveniente che la sposa sia dissimile allo sposo; e però voglio adornarti della mia stessa livrea: mira il mio lato aperto, che come apertura amorosa t'invita". E uscendo da quello grandissima luce li mostrò il core, il qual li pareva come intagliato nel mezzo con la croce, cioè in croce. "La lancia - disse - lo spezzò per una parte, ma avanti nel spirare si spezzò per l'altra; e così vi era intagliato la croce". E li disse: "Mi compiaccio tanto di questo segno che lo porto scolpito nel core e desidero che ancor tu lo tenga e l'habbi scolpito nel tuo; ma prima passai per altre pene, alle quali t'invito, come mia sposa che sei". E la lasciò **con grande rassegnazione** et effetti molto grandi, circa questo invito, offrendosi per quanto li piaceva far di lei; e così continuavano gran sentimenti circa la passione del Signore; e li faceva sentir hora parte d'un patimento, hora di un altro, ma per poco tempo, con altri sentimenti di gloria et amore» (*Note*, n°32).

Compare qui il termine "rassegnazione", che è una delle parole-chiave<sup>28</sup> dell'itinerario cristiano che poi la Bonomo insegna a tutti.

Dal momento in cui è arrivata a gustare l'amore del Signore in questa maniera eccelsa e ha il cuore segnato dalla lancia come il Suo, allora può seguire lui che sale a Gerusalemme; e lì comincia la sua partecipazione a tutte le pene della Passione di Cristo. Rivive la Passione del Signore da quando – così ella narra - egli saluta la Madre prima di istituire l'Ultima Cena; e poi è con lui che s'incammina per recarsi a pregare nell'orto del Getsemani, è con lui quando è catturato, quando è condannato a morte, fino alla morte e alla sepoltura. Iniziano quei fenomeni che impressionano i biografi – che impressionavano anche le sue consorelle –, perché allora succedeva che

«nella Cena era comunicata; nell'orto pativa agonia, per la presa restava ammaccata con lividure e gonfiature visibili; e così in tutte quelle hore sentiva parte di quei dolori, con apparenza anco al di fuori, e sempre con nuove intelligenze e sentimenti, e vi stava dal zobbia [giovedì- NdR], sino al venerdì sera, e molte volte dal zobbia da 15 hore in circa sino al sabato all'istessa hora. Alcune volte restava senza moto di sorte, tutta indurita, né meno vi fiatava; altre, poi, diceva qualche parola, et altre in tutti li misteri e punti parlava; e s'in quel tempo vi fosse andata alcuna dove era, li diceva, parlando con Dio, quanto li passava nel core.

Stando in quel modo sapeva molte cose che occorreano in altro loco, e vedevano le altre che pativa oltre modo; al principio restava in terra, gettata da quella prima luce, con li piedi un sopra l'altro e le mani incrociate, con una crocetta con un crocefisso sopra di quella, piccolo, e lo teneva sì stretto che niun mai gliel'ha potuto tuor di mano per gran forza che avesse, e lo teneva con solo due dita della mano sinistra. Et in quel modo stava tutto quel tempo, sin che il

<sup>28</sup> Nelle *Note*, cfr. nn°27; 32; 41; 42; 46; 50; 59. Compare spesso nell'Epistolario, ad es. negli stralci della lett. famosa riportata più sopra, che contiene la sua divisa: «tutto è amore».

confessore e la superiora li commandavano, per santa obbedienza, che come si sentiva dovesse gettarsi sopra il suo saccone; e così faceva» (*Note*, n° 33).

E' in questo contesto – e non come fatto prodigioso che si verifica inatteso – che «...una sera del venerdì, li fu dal Signore mostrate più al vivo le sue santissime piaghe; e con amoroso invito la disponeva per la grazia. Et in quel mentre la videro l'altre presenti alzarsi come in aria, con le braccia aperte e piedi incrociati, in modo che pareva in croce, ma non del tutto dritta et haveva li occhi aperti, ma in guisa che pareva morta; et all'hora sentissi ferir da quei cinque raggi che uscivano dalle cinque piaghe del Nostro Signore...” (*Note*, n°35).

Queste piaghe permangono, e le consorelle possono verificarle, fino a quando finalmente il Signore concede la grazia vivamente richiesta: quella che si chiudano, perché altrimenti Giovanna Maria non può lavorare, non può servire. Ma neanche questi epifenomeni strazianti al nostro sguardo, distolgono dal conoscere la di Lui gloria, non alla maniera dei beati in cielo, ma di chi è unito in lui indicibilmente in terra. Proprio perché Colui che ella conosce nella sua Passione è il suo «Sposo fiorito», conoscere il cuore di lui che è trapassato dalla lancia significa anche essere sposa sua per la fede. Infatti a questo punto della vicenda il Signore le dice: “Ti sposerò nella fede” – la parola di Osea (cap 2, 22) - e con le sue mani le mise come una fede di purissimo oro al dito anulare, al cui interno era inciso: “Tu sei mia e io sono tuo” (= la formula dell'alleanza, secondo il Cantico dei cantici). Intanto tutti i santi cantavano dolcemente “*Jesu corona virginum*” (=l'inno dei vespri delle sante vergini). Ma conclude il racconto di questo evento straordinario scrivendo: «e poi seguitò al solito della Passione» (cfr *Note*, n°37).

Bisogna obiettivamente concludere che queste esperienze straordinarie - il bacio del crocifisso, le stigmate, lo sposalizio mistico - non sono da pensare come dei dati che si succedono l'un l'altro, che disegnano una traiettoria, per cui si parte da un punto e si arriva ad un altro, ma sono piuttosto degli eventi che tracciano come una spirale, se così vogliamo dire: in essi emerge - secondo tante fenomenologie diverse - quell'unica realtà che noi chiamiamo: «partecipazione alla morte e alla risurrezione di Cristo». Partecipazione saputa per esperienza, innanzitutto nel tempo dell'orazione. Di tutto questo Giovanna Maria è cosciente, al punto da annotare qua e là qualche osservazione sulla configurazione di diritto della vita di unione con il Signore, ovvero della vita mistica.

### **Giovanna Maria Bonomo maestra di vita spirituale**

La vita cristiana di unione con il Signore, la vita mistica è, sì, un dinamismo interiore che fa passare l'anima - come dicevano i trattati di ascetica che lei leggeva -, per la via purgativa, illuminativa e unitiva; ma – ella aggiunge – c'è un continuo succedersi di gradi, per cui non è che la persona passi una volta per la via purgativa, poi entri in quella illuminativa, poi finalmente in quella unitiva e quindi può concludere di essere arrivata! In ogni tappa non si fa altro che ricominciare da capo, perché raggiungere un grado di unione con il Signore significa disporsi a ricominciare ad approfondirlo sempre di più. Per questo l'immagine più adatta per indicare il cammino dell'anima sembrerebbe non quella del rettilinea dell'ascensione ma quello della spirale.

È estremamente interessante che queste riflessioni siano espresse da lei, molto prima che la riflessione teologica abbia messo in discussione lo schema della triplice via. Ciò significa anche che il suo adottare l'immagine ascensionale dei tre gradini, dai piedi del Crocifisso arriva al volto, è meramente strumentale: se ne serve per dire qualcosa del vissuto ma al tempo stesso vuol dirci di non rinchiudere l'esperienza spirituale – nemmeno la sua – in uno schema omologato all'esperienza delle cose di

questo mondo. Per questo più che su gradini insiste sull'esistenza di «gradi» e spiega che essi sono inesauribili. Proprio a questo fine il Signore le diede grazie particolari di «intelligenza», o - come usa scrivere lei – di «intelligenze»:

«...intelligenze molto alte di quella unione amorosa dell'anima con Dio e come Dio lo chiede all'anima, poiché vuole il suo consenso e risoluta volontà, facendoli conoscer a quanti **gradi** vi si ascende, che per esser perfetta unione ci bisogna **molti gradi** di purificazione, di spoliazione, d'alienazione, d'annichilazione. Circa questo, haveva grandi e belli sentimenti che sempre più andavansi perfezionando in questi gradi » (*Note*, n° 23).

«Poi li diede ad intender che, sì come vi sono gradi nelle virtù morali et anco teologali, così vi sono anco nelle tre vie purgativa, illuminativa et unitiva; e che non resta l'anima, per quanto sia necessaria la purgativa, per l'illuminativa, in un tempo purgata in quella perfezione che conviene; per quanto alto grado l'avrà eletta Dio e per quanto maggior grado di perfezione sarà stata eletta l'anima da Dio, tanto sarà maggiore la purga che doverà passare. E vanno così, di grado in grado, in tutti questi stati, sempre mutandosi, cioè che prima sarà purgativa per cose più esterne e più al di fuori, et in questa può e deve l'anima adoperarsi ancor lei con atti di virtù e di mortificazione, e più che sarà diligente in questo, più si disporrà per grazie e lumi maggiori e tanto seguirà l'illuminativa. Ma in questa l'anima ha solo da seguire e perseverare nell'esercizio delle sante virtù et humil cognizione di se stessa et in offrirsi a Dio puramente. Segue poi l'unione con l'anima in Dio di grazie soprannaturali; et arrivata a quel segno, quanto é disposta con le cose sopraddette, torna di nuovo Dio a metterla in una purga molto più sensitiva et interna, con molte tribolazioni, molto sensibili e che non può capirne la causa, e tentazioni del nemico molto grandi con afflizioni grandissime, che Dio li permette per molte vie e cause ancor ordinarie; poi seguitano illuminazioni e grazie molto maggiori, più alte e più grandi di prima, et anco l'unione dell'anima in Dio molto più alta e profonda, con molte grazie soprannaturali. **E in questi gradi si sta più e meno**, conforme a ciò che piace a Dio da lei, e per il grado di perfezione al quale l'ha eletta: e così va crescendo, **di grado in grado**, in tutte queste vie e modi, in che chiama Dio l'anima. E questa l'intese, con gran lume et intelligenza, sopra tutti questi particolari, dei quali restò molto istruita e con gran cognizione di questi gradi et operazione di Dio nell'anima che li giovò assai, per suo sollievo e sicurezza. E dopo esser stata buon pezzo in quella sospensione, per più d'hore, restò come se fosse tornata da un altro mondo e con buoni effetti e lumi» (*Note*, n° 40).

A motivo del ricorrere in questo discorso del termine «annichilazione » (cfr. *Note*, nn° 23, 26, 35, 46), si potrebbe pensare che sia stata avviata in queste sue considerazioni - poi coronate da illuminazioni dall'Alto - dalla lettura di una mistica milanese, la cosiddetta "dama milanese" Isabella Cristina Berinzaga, una laica che ai tempi di san Carlo a Milano frequentava la chiesa di san Fedele e che fu guidata, per un certo periodo, dal gesuita Achille Gagliardi. Dalle *Note*, di lei il gesuita trasse un'opera, il *Breve Compendio intorno alla Perfettione Christiana dove si vede una pratica mirabile per unire l'anima con Dio, aggiuntavi l'altra parte con le sue meditazioni*, Brescia, Francesco Marchetti, 1611; opera edita anche con il titolo: *Compendio della perfettione christiana, Opera di un Servo di Dio... accresciuta della 2 parte*, Vicenza, appresso P. P. Tozzi, 1612<sup>29</sup>. Questo volume segnò la storia della spiritualità cristiana. Oggi la vicenda spirituale della Berinzaga si può leggere anche in un altro testo che raccoglie le *Note* di lei, pubblicato per la prima volta nel 1994 con il titolo, appunto: *Per via di annichilazione*.<sup>30</sup>

Il rimando alla Berinzaga è un altro degli indici che ci dimostrano il tipo della sua formazione: essa si arricchiva procedendo non tanto nella direzione dello scavo delle fonti monastiche antiche, quanto nella direzione delle grazie di cui discuteva la mistica del suo tempo.

La consapevolezza della complessità del percorso e della crescita cristiana - assimilabile ad un cammino od a una ascensione, quanto piuttosto a un procedere secondo le volute di una spirale - la guida a valorizzare, mettendole per iscritto nel suo racconto, altre visioni immaginarie, di

<sup>29</sup> Cfr. nota seguente: M. GIOIA, *Per via di annichilazione*, 15 nota 4.

<sup>30</sup> MARIO GIOIA, *Per via di annichilazione*. Un testo inedito mistico del '500. *Un testo redatto da Isabella Cristina Berinzaga redatto da Achille Gagliardi S.I.*, Roma/Brescia, Gregorian Univ. Press/Morcelliana, 1994

immediata comprensione per chiunque. Dopo le stigmate e lo sposalizio mistico, Giovanna Maria non si sente affatto una privilegiata in possesso di una conoscenza esoterica, riservata a pochi adepti. Sì, è vero, alcune sue esperienze sono indicibili, e deve annotare l'impossibilità a esprimerle. Ma le stanno a cuore altre visioni – importanti per la vita eterna - che narra perché diventino atte ad una trasposizione catechetica per tutti comprensibile. Sono le visioni della barchetta e della vallata fiorita.

«Hebbe poi un'altra grazia; e fu che, stando lei pure in una di quelle afflizioni e pensando che se per il mal corporale, come per tali afflizioni e timori non havrebbe potuto durare in vita troppo, restò di nuovo presa da una gran luce; e li apparve il Signore tutto glorioso e la consolò dicendoli: *"Noli timere"*. E nel dir questo si vide portata come in un gran mare, in bella barchetta, capace solo di sé sola, et era fatta come d'un legno molto saldo e sodo, senza commissure, d'un sol pezzo; e vi erano tre bellissime giovanette, una con vesti bianchissime, l'altra verdi e la terza rosse, e queste guidavano quella barchetta molto bene. Et il Signore li dice: "Vedi s'hai occasione di temere, et acciò non ti perda d'animo mira un poco ciò che hai passato"; et in quel subito guardando, vide che poco lungi da lei erano come grandissime fortune in mare, delle maggiori che ci possano esser, con una oscurità grandissima, con onde che si inalzavano sino al cielo, molto nere et oscure, che veramente spaventavano. Li disse il Signore: "Tu hai passato tutte queste burrasche con l'aiuto mio e temi hora che già vedi quanto sin qui hai passato coll'aiuto mio e sarò sempre teco?". Poi, stando pur in quella barchetta, la quale significa la rassegnazione nel divin volere, con la quale l'anima arriva sicura al porto di salute e <con> la grazia divina passa con questa oltre a tutte le burrasche e tribolazioni, le quali furono molte e grandi, quali questa che passò di terribilissime tentazioni, di timori grandissimi e d'altre persecuzioni interne et esterne. Le tre giovani significavano fede, speranza e charità et havevano l'ali, ma erano bellissime» (*Note*, n° 41).

L'avventura della sua vita con il Signore è davvero tutta sua – sulla barca non c'era spazio se non per lei. Eppure nell'impossibilità che ci fosse spazio per altri, c'erano tre giovinette, che la fede, la speranza e la carità che la guidano attivando in lei la «rassegnazione». Il Signore cioè le assicura che la porta lui in porto in mezzo alle burrasche se si gioca interamente –dal di dentro infatti deve accettare il cammino tormentato che le è richiesto – ma non fidandosi sulle proprie forze, quanto sulla fede, speranza e carità e l'esperienza delle prove passate felicemente superate. Senza l'affidamento al Signore, del resto, non ha consistenza alcuna il desiderare e l'operare in nessun destino umano.

«Dimostrò poi il Signore, senza però dirli quanto doveva stare in quel mare, una bellissima valle tutta fiorita et amena...»:

non è consono alla spiritualità della Bonomo mostrare soltanto le tempeste del mare. Questo sarebbe assimilare la vita cristiana al venerdì santo, ma la sua visione, pur portando lei nella carne i segni del venerdì santo, è quella dell'interezza del mistero della Pasqua. La sua visione allora su cui lei insiste non è sola la barchetta, ma è la valle, tutta fiorita e amena.

«... et al capo di quella una strada che andava in orto come d'un monte; e questa strada era nel mezzo come di piccole pietruzze d'ogni sorte, cioè colori bianchi, rosse, colombine, azzurre, verde, di molti colori, ma rilevate che potevano farsi sentir nel camminare»:

Giovanna Maria ha il senso della bellezza della vita, dei colori, ha in sé la voglia di vivere. Certo, le pietruzze fanno male ai piedi, ma non si può rinunciare a camminare.

«... Dalle bande haveva, da un capo all'altro, bellissimi rosai, con rose e spine; in capo poi di quella strada, cioè in cima del monte, vide una bellissima pianura, di grandissima larghezza, né vi si vedeva il fine, tutta con herbe e fiori odorosi bellissimi, con frutti suavissimi, ma tutto



stava così basso, come se tutto nascesse per terra. Quelle erbe erano delicatissime; né troppo caldo né troppo freddo ci era, spirava un'aura suavissima, ma senza moto di sorte.

Al principio della valle, vi stava scritto in lettere d'oro molto grandi *Vallis pinguedinis et humilitas*; nel principio della strada v'era intagliate pietre, di diverse sorti ma preziose: *haec est via quae ducit ad vitam*; nel fine, cioè nel principio di quella pianura così bella, suave e quieta, vi erano queste parole: *Iamque felix residens Olympe*, et intese che quello era stato di perfetta contemplazione et unione dell'anima con Dio. La strada con le pietruzze significava che per l'acquisto delle santissime virtù bisogna sentirsi a punger; significando le pietre gl'atti di virtù, che per salire bisogna camminare; le rose e spine che, se ben non avrebbe passato più quelle sì gran fortune, avrebbe però sentito ancora molte punture, sino al sangue delle spine; le rose le grazie e consolazioni spirituali che li avrebbe fatto il Signore acciò potesse durar per salir la strada...» (*Note*, n° 42)

“Valle della fecondità e dell'umiltà”: in questo titolo emerge, forse, l'esperienza benedettina, nel senso che il cammino mai compiuto della vita cristiana, certo, non solo conosce le tempeste (cfr. il mare burrascoso), ma anche le umiliazioni e le sofferenze (cfr. lo scendere nella valle), ma non per dimorare nella valle o concludere il viaggio in un abisso, ma per incamminarsi - ancora - su per un monte. Quando arriva in fondo alla vallata, infatti realtà si ritrova ai piedi di un monte e le è chiesto di salirlo:

«Nel veder questo, si atterri assai e temeva gl'inganni del nemico...(ma) la consolò il Signore e le disse che non dubitasse, che era lui che voleva così; e li assegnò di nuovo quelle tre belle giovinette, con un serafino che gli andava d'avanti. E mentre voleva dar principio al cammino...” si accorse di avere le ali (cfr. *Note*, n° 50).

Il racconto di questa visione finisce così, con l'immagine di lei che non è arrivata in cima al monte, ma è arrivata ai piedi del monte: per indicarci che la strada continua, non è mai finita. Però è una strada da percorrere attrezzati con le virtù teologali, cioè con quelle virtù che vengono dall'Alto. Così come illustrerà in quel quadro dei destini eterni - su cui mi sono soffermata all'inizio di questa conversazione - in cui rappresentava che soltanto coloro che si ritrovavano con le ali erano ben messi per arrivare in vetta: li sorreggevano la fede e la speranza perché avevano la carità, avendo dato tutto a Dio e dilettrandosi solo di lui,.

Abbiamo così due racconti orchestrati allo stesso modo: nella prima parte delle *Note* il racconto di una visione che la riguarda e, nella seconda, il racconto di una visione sui destini dell'uomo come tale. Comprendiamo che la visione che riguardava direttamente Giovanna Maria, esperienza straordinaria che il Signore le fece vivere, servì a lei anche per aver intelligenza - oltre che del suo proprio destino - di quello di tutti. Da tutta la sua avventura cristiana sprigiona questo nesso inestricabile di passione e di gloria.

Anche la figura del serafino (cfr. sopra, *Note*, n°50) si ritrova in altri paragrafi del manoscritto. Dopo aver usato la categoria di matrimonio per dire la sua unione con il Signore Gesù, in altri paragrafi la Bonomo continua a descrivere la sua esperienza di familiarità con il Signore, che è partecipazione alla Sua passione con avvisaglie della gloria, dicendo che vede un serafino o ne percepisce l'azione. Lo vede sotto aspetti diversi o - quando non lo vede - avverti gli effetti della sua azione. Infatti sente sempre un grande ardore dentro di sé, come un amore che la sconvolge e la ferisce e le dà la percezione netta di una tale unione con Dio, di un'unione talmente alta da spiegarsi come uno scambio tra il suo cuore e quello di Cristo. Non sa più quando è lei che ama e quando è Cristo che l'ama! Quell' Amante che - nel 1626 - invocava e da cui si sentiva amata ma percependolo a distanza - era all'inizio del cammino -, ecco, ora - nella maturità - rimane sì altro da lei ma anche uno con lei, per dire l'unione nella distanza ecco che ci spiega che la presenza ed unità ineffabile le è mediata dalla presenza del serafino. Se non ci fosse la presenza del serafino,

data l'intensità dell'amore sperimentato, avremmo la fusione tra lei e Gesù Cristo: ma ciò non è possibile, perché nella esperienza cristiana rimane sempre la distinzione tra l'uomo e Dio.

«...li apparve il Signore glorioso e si vide di nuovo nella barchetta, ma vicina alla valle; et il signore la prese per mano e fece smontare a terra; e spari quelle onde e mare procelloso. E li diede un serafino, dicendoli: "Perché sei stata fedele in rassegnarti et in contentarti di patire tutte quelle tribulazioni et infermità, tentazioni, persecuzioni che hai passato, ti assegno questo serafino, come de' miei più cari et amanti servi, acciò ti facci partecipe di quell'amore in cui arde lui e, se corrisponderai, tanto maggiori grazie havrai". E li diede molte intelligenze sopra li gradi d'amore e d'humiltà et annichilazione propria; e restò molto consolata e con buoni effetti.

Poi, di quando in quando, vedeva come in un rilampo quel serafino, il quale pareva come un fanciullo di dieci anni in circa, tutto infuocato e lampeggiante, con una tunicella, come di sottilissimo cendà bianco, ma che pareva più che d'argento. E con un dardo d'oro la feriva nel core; e li pareva sentirsi strappar le viscere e sentiva sensibilmente il dolore, ma con suavità grandissima, con sentir nell'anima ardori sviscerati e desideri cordialissimi; dava sospiri, afflizioni che non poteva trattenersi, né poteva parlare, perdeva le forze et il colore, color naturale; e li durava hora più hora meno; e questa cosa la sentiva ancor, se bene non faceva orazione, camminando et anco quando andava per riposarsi» (*Note*, nn° 46 - 47).

«Li pareva, anco, altre volte, vedere il Signore tutto glorioso, et uscendoli un raggio di luce dal santissimo costato feriva lei nel core, e nel tirar a sé il Signore quel raggio, li pareva li cavasse le viscere, e riportava quest'effetto nel suo petto; e poi pareva ne comunicasse a tutta la corte del Cielo. E questo era cosa molto grande, e sentiva dolor sensibile, più intimo che quel del serafino e più penetrante; e pareva che il Signore tirasse a sé l'amor e cuor suo, e così viveva morendo e moriva vivendo, per amore, tante e tante volte, col sentir sempre effetti grandissimi» (*Note*, n° 48).

«Altre volte, li pareva sentirsi come a ferirsi, senza veder da chi, e li pareva che da quella ferita uscisse un raggio, come saetta, con gran velocità e che andasse sino al core di Dio; altre volte che uscendo dal cor del Signore la colpisse lei, e ritornasse poi al Signore con l'affetto suo. Questa era una cosa molto alta e delicata, con grandi intelligenze che il tutto viene da Dio e ritorna a Dio: cioè tutto il bene et amore suo, da lui all'anima, per maggiore grazia lo tira a sé, per perfezionar il tutto. E quando sentiva queste ferite, li lasciavano molti buoni effetti e desideri, massime desideri grandissimi di patire per Dio [...] se non avesse potuto far cose penali che le sentisse assai, sarebbe morta; ma con quel patire si sollevava; e quanto più si feriva e tormentava, tanto più si sollevava anco la natura, non che l'anima» (*Note*, n° 49).

Questa esperienza di scambio di amore così totalizzante, per cui non si capisce più - lei dice - se sono io che amo o se è lui che mi ama - , le faceva confessare che nel suo monastero c'era «una monaca»: voleva dire - parlando di sé in terza persona, come nel manoscritto delle *Note* - che le pareva di vivere che privata del suo cuore umano, inondata com'era dalla carità di Dio in Cristo. Interpretata materialmente, l'affermazione si trasformò in una curiosità macabra, documentata nei processi di beatificazione. Le sue consorelle avevano preso alla lettera questo particolare, e poiché pensavano - giustamente - che la «santa» fosse lei, dicevano: “La Madre è senza cuore!”, intendendo: “Dio le ha tolto il cuore!”. Quattro anni dopo la sua morte le monache vollero verificare la cosa, esumando il cadavere: aprono la cassa e ...trovano la membrana del cuore, ma il cuore non lo trovano! Della Bonomo rimane però fino ad oggi, per la venerazione dei fedeli, oltre alle reliquie del corpo nella ex chiesa della Misericordia, ora chiesa della Beata Giovanna, a Bassano<sup>31</sup>, anche la

<sup>31</sup> Cff. BOTTECCHIA DEHÒ ELISABETTA, *Misticismo*, 108-109

reliquia di una tibia nel Duomo di Asiago, ove le è stata dedicata una cappella nel 1970, nel tricentenario della morte<sup>32</sup>.

\*

Giovanna Maria Bonomo è sicuramente una figura straordinaria: alcuni tratti della sua biografia non si possono spiegare in maniera naturale. Interessantissimo però è il fatto che questa stessa esperienza straordinaria diventa significativa da un punto di vista cristiano se è letta ed interpretata attraverso le sue stesse parole che, mentre narrano i fatti inoppugnabili, mettono in luce la finalità intrinseca nel disegno divino che la riguardava. I fatti straordinari che ha vissuto erano finalizzati ad un dono di «intelligenza» delle caratteristiche della vita e dell'esperienza cristiana, che era necessario ribadire al suo tempo.

In quell'ambiente del Seicento italiano veneto - fervente, sì, ma che poteva essere contaminato da scelte monastiche non corrette, da costumi religiosi impropri - la figura della Bonomo ci appare come figura di una santa monaca cristiana che conosce il Signore e né gode la familiarità non soltanto per se stessa: infatti il Signore le chiede, al prezzo della sua stessa vita (vedi tutte le sue traversie che ha attraversato pur nella sua reclusione claustrale), di lasciare una testimonianza sul senso della vita cristiana come partecipazione alla Passione e alla gloria del Signore. Così la sua esperienza diventa un messaggio di incoraggiamento a credere, a sperare e ad amare in qualsiasi circostanza perché non è possibile che il Signore ci abbandoni: "*Noli timere* – nelle tribolazioni vissute per Cristo, tu arriverai alla meta!" .

E' necessario però accostarla entro una rilettura globale del suo tracciato biografico: altrimenti o si isolano soltanto certi aspetti della sua vita oppure diventa un fenomeno che, nella sua straordinarietà, è talmente lontana da diventare per noi insignificante pur con tutto il rispetto dovuto alla santità riconosciuta. Letta invece la sua esperienza nella sua integralità, come ella stessa la racconta e spiega, allora se ne trova la chiave e si discerne un messaggio eterno, espresso con categorie di immediata comprensione, non soggette ad invecchiamento – cfr. la barchetta in mezzo alla tempesta - . Giovanna Maria Bonomo diventa allora una simpatica ed ardente testimone del vangelo, che ci può accompagnare ed incoraggiare nella nostra vita.

---

<sup>32</sup> Cfr. [www.comune.asiago.vi.it/.../visite.html](http://www.comune.asiago.vi.it/.../visite.html) [sito consultato il 22.04.2004]

## LA PREGHIERA DI GESÙ – I

9 FEBBRAIO 2004

P. ADALBERTO PIOVANO, osb

Il tema di questa sera è un tema consegnatoci dalla tradizione spirituale dell'oriente cristiano, ma credo che sia un'esperienza cui ognuno possa aderire in base al cammino spirituale che sta facendo, ed è appunto il tema della preghiera del cuore. Vorrei iniziare con due detti tratti dalla tradizione del monachesimo del deserto che ci offrono le coordinate e le domande a cui cercheremo di rispondere. Il primo è tratto dalla serie riferita a padre Giuseppe. Il padre Lot si recò da padre Giuseppe e gli chiese: "Padre, io faccio come posso la mia piccola liturgia, il mio piccolo digiuno, la preghiera, la meditazione, vivo nel raccoglimento, cerco di essere puro nei pensieri. Che cosa devo fare ancora?" Il vecchio, alzatosi, aprì le braccia verso il cielo e le sue dita divennero come dieci fiaccole. "Se vuoi – gli disse – diventa tutto di fuoco!"

Il secondo racconto è attribuito al vescovo di Salamina, Epifanio. Alcuni monaci scrissero a sant'Epifanio: "Grazie alle vostre preghiere siamo fedeli a tutte le regole, Terza, Sesta e Nona sono celebrate con cura ed esattezza." Epifanio rispose loro: "Voi dunque smettete talvolta di pregare - e le altre ore del giorno, non ci pensate? Il vero monaco porta costantemente nel suo cuore la preghiera e i salmi."

Ecco due detti che ci offrono le coordinate per collocare la preghiera del cuore, una delle esperienze più profonde della tradizione monastica dell'oriente, esperienza che è rimasta sempre presente, dal monachesimo primitivo del deserto in poi ed forse è stata un po' formulata e comunque diventata esperienza qualificante, soprattutto a partire dal XII-XIII secolo, legata al movimento dell'esicasmò, quel movimento spirituale sorto soprattutto sul Monte Athos, offrendo anche delle tecniche, delle modalità e delle descrizioni complete su questa preghiera.

La prima delle due coordinate risponde alla domanda "quando?" pregare. "Se vuoi – disse il padre Giuseppe al padre Lot – diventa tutto di fuoco!" In fondo, è il tempo che viene completamente avvolto dalla preghiera, tanto che non c'è più uno spazio, un momento che non diventi preghiera. E la seconda coordinata è quella spaziale, "dove, qual è il luogo della preghiera?" La risposta di Epifanio ai monaci è che il vero monaco porta costantemente nel cuore la preghiera e i salmi: il cuore, quindi come luogo della preghiera. Cercheremo ora di rispondere a queste due domande, così avremo un itinerario per comprendere il significato di quest'esperienza che l'oriente cristiano ci consegna.

Quando pregare? La preghiera del cuore, come ogni preghiera cristiana, trova la sua origine nelle pagine del vangelo. Senza il vangelo, dice il Pellegrino russo<sup>1</sup>, è impossibile imparare debitamente la preghiera. Possiamo citare brevemente alcuni testi evangelici che ci introducono proprio a rispondere a questa domanda, quando pregare? "Disse allora una parabola sulla necessità di pregare sempre, senza stancarsi" (Lc 18, 1); "Pregate in ogni momento" (Lc 21, 36); "Pregate incessantemente" (1Tess 5, 17); "Pregate incessantemente con ogni sorta di preghiera e supplica nello spirito" (Ef 6, 18); "Perseverate nella preghiera e vegliate in essa, rendendo grazie" (Col 4, 2).

La risposta dunque è molto semplice: pregare sempre. Il Pellegrino russo, questo uomo che ha cercato proprio attraverso la preghiera di compiere un cammino profondo di conversione e di discesa nel proprio cuore dice all'inizio delle sue esperienze: "Ho cercato nella Bibbia e ho letto con

---

<sup>1</sup> *Racconti di un pellegrino russo*, a cura di A. Pentkovskij, Città Nuova, Roma, 4/2000.

i miei occhi. Che fare? - pensavo. Dove trovare qualcuno che mi possa spiegare quelle parole? Mi chiesi come sarebbe stato possibile pregare senza posa, sempre, dal momento che ognuno di noi deve occuparsi di altri lavori.” Ecco la risposta: quando pregare? “Sempre”. Ma sorge subito un’altra domanda: come pregare sempre? Com’è possibile pregare sempre? Com’è possibile pregare senza stancarsi, come Gesù dice introducendo la parabola della vedova importuna.

Il monachesimo antico ha preso sul serio questo comandamento del Signore. Evagrio dice: “Non ci è stato prescritto di lavorare, di vegliare, di digiunare costantemente, mentre invece per noi è legge pregare senza interruzione.” Come se volesse dire che per il monachesimo antico questa parola del vangelo è diventata un imperativo profondo, e in certi testi abbiamo l’impressione che abbia creato una certa angoscia, questa ricerca di una preghiera incessante come addirittura il fine stesso della vita monastica. Sarebbe impossibile darvi tutti i testi e sottolineare l’insistenza con cui i monaci antichi raccomandavano questo invito della Scrittura di pregare senza interruzione. Ma qual è il motivo di tale insistenza, perché i monaci erano affascinati da questa preghiera continua? In fondo, pregare senza interruzione diventa il mezzo più efficace per rimanere costantemente uniti a Dio e la preghiera continua è possibile nella misura in cui si percepisce la presenza di Dio.

Potremmo dire che per il monachesimo antico è preghiera continua la *memoria Dei* celebrata e vissuta, che sa trasformare il tempo frantumato, l’esperienza normale dell’uomo nella storia, in tempo di salvezza, o per il passaggio dal *krónos* al *kairós*, il tempo redento dalla presenza stessa del Signore. È lo strappare il tempo dalla frantumazione, dalla dannazione per collocarlo in un mistero di unità. “Raccomando per chi vuole evitare la propria decomposizione, non c’è un momento per pregare e un momento per non pregare. Bisogna – dice Diadoco di Fotica - in ogni tempo dedicarsi alla preghiera custodendo il proprio intelletto, anche se si è fuori della casa della preghiera. Colui che purifica il minerale d’oro non ha che attenuare per qualche tempo il fuoco della fornace e la materia che voleva purificare riacquista la sua durezza: così chi ora si ricorda di Dio e ora, no, perde con l’interruzione ciò che ha creduto di guadagnare con la preghiera. L’uomo che ama la virtù è quello che incessantemente elimina mediante il ricordo di Dio l’elemento terrestre del suo cuore affinché a poco a poco il male si consumi al ricordo del bene e l’anima torni perfettamente al suo splendore naturale glorioso.”

In fondo, questa preghiera che ritma incessantemente il tempo in qualche modo diventa il respiro della vita. Sappiamo che non si può vivere senza respirare ma, se per un po’ di tempo noi cessiamo di respirare, sentiamo che la vita viene meno. In conseguenza si potrebbe dire che la preghiera continua per il monachesimo antico è dare spazio allo spirito. Certamente ci sono luoghi privilegiati, tempi privilegiati, per pregare, ma la preghiera è una grazia. Lo Spirito talvolta si prende gioco delle nostre localizzazioni, dei nostri orari, imponendoci la preghiera in tempi e luoghi che non la favoriscono per la loro natura. Ecco perché diventa qualcosa di continuo e sempre conserva questa imprevedibilità.

Isacco il Siro dice: “Quando lo Spirito pone la sua dimora in un uomo, questi non può astenersi dal pregare, perché lo Spirito prega incessantemente in lui, dorma o vegli, la preghiera non si separa dalla sua anima, mentre mangia o beve, riposa o si dedica al lavoro, o s’immerge nel sonno, il profumo della preghiera esala spontaneamente dalla sua anima. Ormai egli non padroneggia più la preghiera durante i periodi di tempo determinati, ma in ogni momento. Anche quando prende il suo riposo visibile la preghiera rimane in lui nascostamente, poiché il silenzio dell’impassibile è preghiera addetta a un uomo rivestito di Cristo.”

Tale è l’esperienza del Pellegrino russo: guidato dal suo padre spirituale, la sua preghiera pian piano diventa respiro, qualcosa che, riprendendo la parola dell’Abba Giuseppe, “...fa sì che tutta la vita diventi di fuoco.” Ecco l’importanza della preghiera per il monachesimo antico. Ma non abbiamo

ancora risposto alla domanda, che è il problema essenziale: come però pregare incessantemente, senza stancarsi, sempre? Ecco nella sua accezione letterale, il pregare senza interruzione vuol dire formulare preghiere, sia oralmente che mentalmente, deve relegarsi nel dominio dell'utopia. Non è questa la linea per cercare una risposta. Così avevano tentato anche alcune categorie di cristiani, i messaliani, appunto, volendo dedicare tutta la vita alla preghiera, avevano rifiutato ogni forma di lavoro manuale, ogni forma di impegno concreto, ma è stata una forma condannata presto dai padri e dal monachesimo antico – non è in questa linea che dev'essere cercata la soluzione.

Penso che la soluzione classica al testo di Isacco il Siro in qualche modo abbia già avuto una risposta: l'ha data fin dall'inizio dell'epoca patristica Origene nel suo *Trattato sulla preghiera*. Questo trattato colloca la preghiera in rapporto con la vita: la preghiera continua è possibile se c'è un legame costante tra preghiera e vita, per cui la preghiera non diventa una delle azioni che si compiono nella vita, ma diventa la vita stessa che pulsa. Origene parte da questa constatazione, dal fatto che il Signore Gesù e Paolo raccomandano di pregare sempre, senza stancarsi e che la preghiera non può essere ridotta entro limiti e spazi temporali che rischiano di renderla un momento staccato dal quotidiano.

Trattando la celebrazione eucaristica nel suo *Contro Celso*, Origene afferma che la vita del cristiano è preghiera e festa continua. “Celebra veramente la festa ognuno che fa il suo dovere, che prega ininterrottamente in ogni momento, offrendo sacrifici non cruenti nelle sue preghiere a Dio. L'uomo perfetto, che è sempre dedito ai discorsi e alle opere e ai pensieri del Verbo di Dio, il quale per natura è il suo Signore, si trova sempre a vivere nel giorno del Signore, a celebrare ogni giorno la domenica. Ed è ancora colui che ha compreso che il Cristo, nostra Pasqua, è stato immolato, che si deve celebrare la festa nutrendosi della carne del Verbo e non vi è istante in cui non celebri la Pasqua, poiché egli passa continuamente con il pensiero, con ogni parola, con ogni azione dalle opere di questa vita a Dio, muovendo in fretta verso la città di Dio.”

Dunque, in quest'equilibrio il tempo e il cosmo sono inserite in una dimensione di preghiera. Questa viene messa in rapporto con la vita, in una linea di continuità. Ancora nel suo *Trattato sulla preghiera* Origene dice: “Poiché le opere della virtù e l'adempimento dei comandamenti fanno parte della preghiera, prega senza posa colui che unisce la preghiera alle opere di precetto e l'azione alla preghiera. Solamente così si può comprendere come sia possibile l'ordine di pregare incessantemente, se, cioè, definiamo la vita del santo come una sola continua preghiera di cui quella che siamo soliti denominare preghiera non è che una parte.”

E credo che proprio il gesto che nel detto che ho letto all'inizio l'Abba Giuseppe aveva compiuto può esprimere plasticamente questo, cioè le mani alzate verso il cielo. Le mani sono nella simbologia antropologica legata soprattutto al pregare il simbolo dell'agire dell'uomo: tutto l'agire dell'uomo che si sta elevando verso il cielo, la vita nella sua concretezza che diventa preghiera. Sono molti i testi che potrebbero essere citati nella linea di Origene, che uniscono la preghiera e la vita. Per esempio, un testo di Basilio: “La preghiera è la domanda di un bene fatta a Dio da uomini religiosi; l'uso di parole non può definire la preghiera. Infatti non è necessario ravvivare con le nostre parole la memoria di Dio. Egli sa anche se non domandiamo niente ciò di cui abbiamo bisogno. Questo vuol dire che non dobbiamo mettere l'essenziale della preghiera nelle formule, ma piuttosto nell'intenzione dell'anima e attribuire la sua potenza alle azioni virtuose che compongono la nostra vita: *Sia che mangiate, sia che beviate, sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio.* Seduto a tavola, prega. Prendendo un pezzo di pane, ringrazia colui che te lo dà. Fortificando con il vino la debolezza del corpo, ricordati di colui che ti dà questo dono per rallegrare il tuo cuore e sollevare la tua debolezza. Il bisogno di mangiare passato, non dimenticare per questo il tuo benefattore. Ti metti la tunica, ringrazia colui che te la dà; prendi il tuo mantello, cerca di accrescere l'amore per Dio, che d'inverno come d'estate ci accorda il necessario per

coprirci. Il giorno finisce, ringrazia colui che ti concede il sole per permetterci di lavorare di giorno, come ci dà il fuoco per illuminare la notte e servire alle altre necessità della vita.”

C'è anche un testo famoso di Agostino che ci fa capire come la preghiera può diventare costante nella misura in cui tutta la vita è animata dal desiderio di cercare Dio: Agostino fa coincidere la preghiera continua con il desiderio: “Davanti a te ogni mio desiderio – non davanti agli uomini, che sono incapaci a vedere il cuore, ma davanti a Dio, a te, è esposto ogni mio desiderio. Il tuo desiderio sia davanti a lui e il Padre tuo che vede nel segreto ti ricompenserà. Il tuo desiderio è la tua preghiera: se il tuo desiderio è continuo, la tua preghiera è continua. Non per nulla quindi l’Apostolo ha detto: *Pregate incessantemente*. Staremo dunque sempre con il ginocchio a terra, con il corpo prostrato e le mani alzate, perché, dice: *Pregate incessantemente?* Se soltanto ciò noi chiamiamo pregare, non mi sembra che possiamo farlo incessantemente, ma c’è nell’anima un’altra preghiera, interiore, che non conosce tregua, il desiderio. Qualunque cosa tu faccia, se desideri il sabato eterno, tu non smetti di pregare. Se vuoi non smettere di pregare, non smettere nemmeno di desiderare. Il tuo desiderio continuo sarà la tua voce continua. Cadrai nel mutismo, se lascerai indebolirsi il tuo amore. Chi sono quelli che sono muti? Quelli di cui è detto: *Poiché l’iniquità si è moltiplicata, la carità si è raffreddata in molti*. Il raffreddamento della carità è il mutismo del cuore. La fiamma della carità è il grido del cuore. Se la carità rimane incessantemente, tu gridi incessantemente, se tu gridi incessantemente, desideri anche incessantemente.”

Per completare, riporto anche un testo dalla tradizione occidentale, per far vedere come di fatto è comune questo desiderio di una preghiera continua che diventi la preghiera-vita. È tratto dal *Liber confortatorius* del monaco Goscelin di Canterbury, che dice: “È mai possibile tendere sempre alla preghiera e alla *lectio divina*, o passare tutto il tempo in veglie? La via alla preghiera abbia la precedenza su tutto, il volto del Signore sia cercato più di ogni altra cosa. Egli abbia in ogni cosa il primo posto e tutto quello che si fa, sia fatto nel suo nome e consacrato a lui. Questo significa pregare sempre. È così che il fuoco dell’amore potrà ardere sempre sull’altare del tuo cuore e quando la fiamma della lampada apparirà illanguidirsi, l’alimenterai con l’olio della preghiera e delle sante letture.”

È un testo molto bello e fa vedere come in fondo ciò che noi chiamiamo preghiera è solo un momento in una preghiera molto più profonda che, appunto, come la chiama lui, è il fuoco dell’amore che arde sull’altare del tuo cuore, una liturgia interiore perennemente celebrata. Questa è anche la tradizione orientale.

Ma possiamo fare un’altra domanda. Se pregare sempre è possibile nella misura in cui si opera questo legame tra preghiera e vita, che cosa è che opera il legame tra preghiera e vita? Penso che la soluzione classica sia data da Cassiano. Egli ci ha riflettuto; la sua decima Conferenza è sulla preghiera. Egli chiama questo legame così: l’*orationis status* – lo stato di preghiera.

La continuità degli atti di preghiera produce presto fatica e distrazione, comprendiamo anche perché Benedetto raccomanda che la preghiera sia breve, fatta con la compunzione delle lacrime e un cuore puro. La preghiera prolungata, ma ridotta solamente alle esterne formule stanca e diventa porta aperta alle distrazioni. Di questo i monaci antichi avevano esperienza e si mettevano in guardia. Solamente se si rende conto che una disposizione interiore può permettere questo, allora che cosa è che opera questo legame? In fondo, la vita è uno stato, una disposizione abituale del cuore; bisogna dunque dare al cuore una tale disposizione abituale che in qualche modo meriti il nome di preghiera di per se stessa, indipendentemente dagli atti che produce, più o meno frequentemente.

La maggior parte dei monaci antichi presenta questo orientamento. Cassiano l’ha saputo esprimere – è quello che i monaci antichi chiamavano la preghiera implicita, il trasformare in qualche modo

tutta la vita interiore in una ininterrotta preghiera – questo è lo *status orationis*. Lo status, la disposizione, implica l'idea di una stabilità, di una possessione pacifica, tranquilla, diventa una disposizione abituale, potremmo dire quasi una specie di orazione esistenziale, al di là del fatto che uno lo percepisca, sia cosciente o meno di tutto questo, una disposizione pronta a convertirsi in orazione esplicita sotto l'impulso dello Spirito Santo.

Un testo di Cassiano dice: “Chi prego soltanto quando sta in ginocchio prega pochissimo. Chi, mentre sta in ginocchio, si lascia prendere dalle distrazioni non prega affatto. Per questo bisogna prima ancora di cominciare a pregare fare nascere in noi quella disposizione che vogliamo avere durante la preghiera. È inevitabile che le disposizioni di un'anima che prega dipendano dallo stato precedente, perciò secondo i pensieri che l'anima intrattiene prima della preghiera, noi lo vediamo alzarsi al cielo o sprofondarsi nella terra.”

Potremmo dire che questo *status orationis*, questa disposizione interiore può essere anche tradotta con un altro termine caro alla tradizione monastica antica, la *memoria Dei*, lasciare sempre viva, presente, cosciente nel cuore la consapevolezza di essere sotto lo sguardo di Dio. Ecco perché Benedetto pone come primo grado nella scala dell'umiltà il timore di Dio, inteso in questo senso, come una disposizione interiore in cui – Benedetto insiste – sempre, ovunque, la consapevolezza di essere avvolti, sotto lo sguardo di Dio. È questo che permette uno *status orationis*. Però i monaci avevano anche indicato un cammino preciso. Come si arriva a questo *habitus*, quest'abitudine, nel senso positivo del termine, qualcosa che si fa un tutt'uno con la vita, come un respiro – c'è sempre questo legame tra la preghiera e il respiro. Quante volte nella giornata ci accorgiamo di respirare? Pochissime, solo quando abbiamo difficoltà, quando siamo affannati, quando in qualche modo si rompe questo ritmo.

Non si giunge di colpo alla preghiera incessante. Per i monaci antichi un inizio è dato dalla preghiera vocale, breve, quella che era chiamata anche la *ruminatio*, si tratta per lo più di un solo versetto della Scrittura, ritenuto più utile per la propria vita spirituale, breve, semplice, meditato di continuo. Appunto, quella preghiera breve, frequente, di cui parla anche Benedetto. Frequente, per essere una trama spirituale e breve, per evitare che le distrazioni lacerino questa fragile stoffa; un breve grido di angoscia, di meraviglia sgorgato spontaneamente dall'anima che le preoccupazioni non hanno il tempo di corrompere o appesantire. Abbiamo tante testimonianze nella tradizione antica di quella che era chiamata anche la preghiera monologica, di una sola parola, capace di raccogliere, con la forza che ha la semplicità, un po' tutta questa disposizione interiore e mantenerla sempre ad un livello ottimale.

C'è un esempio agiografico, molto interessante, nella vita di Martino, in cui l'autore, Semplicio Severo, dice che Martino, quando era impegnato nelle fatiche pastorali, ogni tanto si assentava mentalmente e col cuore e si racchiudeva in questo luogo di preghiera, ma di una preghiera brevissima; il biografo usa l'immagine che può far capire questa preghiera breve, che mantiene sempre vivo lo *status orationis*. Egli fa l'esempio di un fabbro, che quando sta battendo il metallo, ogni tanto per riposarsi batte a vuoto sull'incudine: se smette, il riprendere dopo diventa più faticoso. Battere a vuoto può sembrare affaticante, invece è più riposante. L'autore paragona il modo di pregare di Martino a quello che fa il fabbro. In qualche modo la preghiera monologica, di una sola parola, la preghiera frequente e breve, la *ruminatio*, ha questo scopo.

Anche qui i testi sarebbero tanti. Cassiano nella sua decima Conferenza fa anche una proposta concreta e sceglie un versetto di un salmo della Scrittura che in qualche modo riassume tutte le disposizioni interiori legate alle varie condizioni della vita, l'angoscia, la gioia, la supplica, il ringraziamento; questo versetto è “O Dio, vieni a salvarmi! Signore, vieni presto in mio aiuto!” che è poi diventato il versetto invitatorio delle ore canoniche della giornata. Dice Cassiano: “Le nostre



preghiere devono essere frequenti ma brevi, per paura che, se si prolungassero, il nemico che ci spia vi potesse introdurre qualche distrazione.”

Agostino nella sua *Lettera a Proba* riporta l’esperienza dei monaci d’Egitto, di cui aveva sentito parlare: “Si dice che in Egitto i nostri fratelli fanno preghiere frequenti, ma molto brevi, in un certo senso lanciate verso il cielo, nel timore che l’attenzione così necessaria per chi prega venga ad affievolirsi e a smorzarsi se bisognasse tenerla desta troppo a lungo. Essi mostrano così che, se non bisogna stancare quest’attenzione quando essa non può prolungarsi, non bisogna nemmeno interromperla all’improvviso quando essa può sussistere. Non mettiamo dunque nell’orazione tante parole, ma mettiamoci molta preghiera – com’è interessante questa distinzione di Agostino tra le molte parole e la molta preghiera – se il nostro fervore persiste, parlare molto infatti è fare nell’orazione una cosa necessaria con parole superflue. Ma pregare molto è bussare a lungo con un pio movimento del cuore alla porta di Colui che noi preghiamo. In generale la preghiera è fatta di gemiti, più che di discorsi, di pianti, più che di parole. Dio mette le nostre lacrime alla sua presenza e i nostri gemiti non sono ignorati da Colui che ha creato tutto con la sua Parola e non ha bisogno delle parole umane.” È interessante come Agostino dice: “...preghiere frequenti, brevi, lanciate verso il cielo...” in latino c’è “*sicut iaculatus*” da cui deriva la parola “giaculatoria”: come delle frecce, delle lance puntate direttamente in cielo.

Nella *Vita* di Martino si legge: “Non trascorse mai un’ora né un istante senza che Martino si dedicasse alla preghiera o si applicasse alla lettura, tuttavia anche nel bel mezzo della sua lettura o di qualsiasi altra azione egli non dava mai tregua al suo spirito di preghiera. Non vi è nulla di straordinario in questo; secondo l’abitudine dei fabbri, che battono sull’incudine nell’intervallo del loro lavoro, in un certo qual modo per alleviare la loro fatica, così Martino pregava incessantemente, anche quando aveva l’aria di fare altre cose.”

Qui avete già in qualche modo l’introduzione alla preghiera di Gesù, come modo concreto di un cammino di preghiera incessante. La preghiera di Gesù non è nient’altro che questa preghiera breve, continuamente celebrata nel proprio cuore, come una liturgia incessante, preghiera che riesce a raccogliere in una parola, una frasetta, l’essenziale della vita dell’uomo davanti a Dio. E quanto pregare? Noto ancora che rimangono presente nel monachesimo antico, soprattutto anacoretico, due tentazioni: sopravvalutare questa forma concreta e personale dell’*orationis status* a scapito della preghiera comunitaria e liturgica. Potremmo dire che è la tendenza più intellettualistica, spiritualistica, anche se dobbiamo riconoscere che per il monachesimo antico non si può rilevare una distinzione reale fra preghiera liturgica e preghiera personale: queste distinzioni sono piuttosto una proiezione dei nostri problemi sul monachesimo antico. Per il monaco dell’antichità c’era una sola preghiera – doveva essere pura e personale, celebrata da solo in cella, oppure insieme ai fratelli, non c’era questa distinzione.

È vero però che c’era a volte una preferenza tra certi anacoreti per una preghiera più solitaria, con una diffidenza verso la salmodia come fonte di distrazioni – la salmodia inevitabilmente implica molte parole. L’altra tentazione era la ricerca per quanto fosse possibile di una concreta preghiera continua. Questa era il desiderio soprattutto dell’anacoretismo egiziano, così come sentiamo da Cassiano; cercare concretamente di poter tradurre nella vita questa preghiera continua, non solamente come disposizione interiore, ma anche come scelta di preghiera formulata.

Queste due tentazioni sono delle messe in guardia da parte del monachesimo antico, ma in genere troviamo nel monachesimo antico un equilibrio che dimostrano, per esempio, questi detti. Alcuni monaci andarono un giorno a trovarlo l’abate Lucio, e l’anziano li interrogò: “Quale lavoro manuale fate?” Risposero: “Non facciamo nessun lavoro manuale, ma come dice l’Apostolo, preghiamo incessantemente.” Probabilmente erano dei messaliani. L’anziano disse loro: “Non mangiate?”

Risposero: “Sì, mangiamo.” Riprese allora: “Quando mangiate, chi prega al posto vostro?” L’interrogò di nuovo: “Non dormite?” Risposero: “Sì, dormiamo.” L’anziano disse allora: “Quando dormite, chi prega al posto vostro?” Ed essi non trovarono che cosa rispondere. Egli disse loro: “Perdonatemi, vedete, voi non fate come dite. Vi mostrerò che pur lavorando con le mani io prego senza interruzione. Sto seduto davanti a Dio - ecco lo *status orationis*, lo stare davanti a Dio – bagnando i miei piccoli fili e intrecciandoli per fare una corda, dico: «Pietà di me, o Dio, secondo la tua misericordia, nella tua grande bontà, cancella il mio peccato...» Non è preghiera, questa?” Essi risposero: “Sì.” Egli disse loro: “Quando sono rimasto tutto il giorno a lavorare e a pregare, guadagno più o meno sedici monete d’argento. Ne do due ai poveri, e mi nutro con il resto; chi ne riceve due monete, prega per me quando io mangio e dormo e per grazia di Dio, si compia per me la parola «Pregate incessantemente».”

Un altro detto dice che un fratello andò a trovare l’abate Silvano sul Monte Sinai e vedendo i fratelli lavorare disse all’anziano: “Operate non per il cibo che perisce – infatti Maria si è scelta la parte migliore”. L’anziano disse a un suo discepolo: “Zaccaria, dà un libro al fratello e conducilo in una cella dove non c’è nulla.” Quando dunque arrivò l’ora nona, egli guardò verso la porta, per vedere se sarebbero venuti a cercarlo per il pasto, ma siccome nessuno lo chiamò, si alzò, andò dall’anziano e gli disse: “Abba, i fratelli non hanno mangiato oggi?” L’anziano rispose: “Sì, hanno mangiato.” Ed egli proseguì: “Perché non mi avete chiamato?” L’anziano disse: “Perché tu sei un uomo spirituale e non hai bisogno di questo cibo, ma noi che siamo esseri di carne, vogliamo mangiare e lavoriamo per questo. Tu hai scelto la parte migliore – tu, che leggi tutto il giorno e non vuoi mangiare un cibo materiale.” Avendo udito queste parole, il fratello espresse il suo rincrescimento, dicendo: “Perdonami, Abba.” L’anziano gli disse: “Maria ha bisogno di Marta, anzi proprio grazie a Marta, Maria riceve degli elogi.” Ecco la saggezza dei padri del deserto.

La seconda domanda che ci siamo posti, dove pregare? – Certamente, la risposta è “Ovunque”. Ma c’è un luogo che può dare consistenza, può raccogliere, può dare unità ai luoghi? Questo luogo per la tradizione cristiana orientale è il cuore. Ecco perché si chiama “preghiera del cuore”. La tradizione orientale, abbiamo detto, ma cito un testo della tradizione occidentale che dice la stessa cosa, un testo cisterciense. *Non quaerere locum: quia tu ipse locus es* – Non cercare un luogo: tu stesso sei il luogo. *Si fueris in lecto aut in alio loco, ora et ibi est templum* – se tu sarai a letto o in un altro luogo, prega – in quel momento, lì, tu diventi il tempio.”

Ecco, in fondo, l’uomo è il luogo di questa liturgia continua. Ma, dicevo, esiste una realtà dell’uomo che diventa il punto focale, profondo, per dare unità a tutto l’uomo, spirito, anima, corpo, se vogliamo mantenere questa divisione biblica, che diventa luogo per eccellenza di questa preghiera: questo luogo è il cuore. “Ogni preghiera - dice Teofane il Recluso - deve sgorgare dal cuore. Ogni altra preghiera non è tale. Le preghiere dei manuali, le tue preghiere, le preghiere più brevi, tutte devono sgorgare dal cuore. ” Vedete subito che il problema non è le tecniche, le modalità, le forme, gli stili – tutta va bene, in un certo senso, se tutto nasce dal cuore. Devono sgorgare tutte dal cuore e andare verso Dio, davanti al quale tu trovi – questo è ancora più vero per la preghiera di Gesù. Un’espressione riassuntiva di tutta la spiritualità della preghiera del cuore, così com’è formulata da questo mistico russo del Ottocento, Teofane il Recluso, è: “La cosa principale è dimorare con la mente nel cuore davanti a Dio”, oppure, come dice un altro testo, “Scendere dalla mente al cuore e continuare a stare in sua presenza incessantemente, giorno e notte, sino alla fine della vita”.

Metto un po’ a fuoco questi due elementi che troviamo proprio nell’espressione “la preghiera del cuore”. Preghiera, essenzialmente in tutta questa tradizione, vuol dire stare davanti a Dio, in un rapporto personale, dove non contano tanto le parole – “...non sprecate tante parole, come fanno i pagani, i quali credono di venire ascoltati a forza di parole...” (Mt 6,7). Sappiamo che nella

preghiera l'uomo è consapevole di fare un passo, mettendosi in ginocchio davanti a Dio, ma l'iniziativa è anche di Dio stesso, che incontra l'uomo nel dialogo. L'uomo nella preghiera dà spazio a Dio nell'ascolto di Colui che gli parla.

L'altra parola-chiave è il cuore, sede dei sentimenti, e nel linguaggio biblico il cuore indica il luogo segreto della persona in cui Dio si fa conoscere, dove si fa l'esperienza di Dio, il luogo della fede, dell'obbedienza. Sappiamo che è anche il luogo del dubbio, della durezza. Nel cuore si sceglie, si fa verità, nel cuore hanno la loro sede le passioni, gli istinti, l'io dell'uomo. "Cercate di adornare l'interno del vostro cuore", dice la 1 Lettera di Pietro e si rivolge all'uomo nascosto in fondo al cuore nella bellezza incorrotta di uno spirito mite e quieto, che è tanto pregevole innanzi agli occhi di Dio. Dunque dal cuore ha inizio l'apertura verso Dio e verso il prossimo e nel punto di contatto tra la linea verticale, il mistero di Dio, e la linea orizzontale, il rapporto con gli altri uomini; lì, in questo punto, ci dice la tradizione orientale, va collocata la preghiera, questo rapporto molto personale con Dio, nel "discendere dalla testa al cuore", come dice Teofane.

Ecco, allora, puntare al cuore, porre la preghiera nel cuore, in fondo, è dare unità a tutto: si "diventa tutto di fuoco". Tutto l'uomo, intelletto, volontà, sentimenti, tutta la sua vita, agire, scegliere, spazio, tempo, tutto vi si trova in unità. Ecco perché tutta la tradizione monastica parla di custodia del cuore, vigilanza del cuore, purificazione del cuore, in fondo vuol dire sottomettere tutto quello che abita in noi al dominio dello spirito. Allora possiamo dire che, se la preghiera è il rapporto con Dio e il cuore è la realtà profonda dell'uomo, "la preghiera del cuore" significa l'inabitazione della Trinità in noi in un colloquio incessante. Ecco che la preghiera allora diventa – e leggo un testo di Gregorio Sinaita, uno dei grandi autori esicasti del XIII secolo, vissuto sul Monte Athos, un testo che ho trovato nella Filocalia: "La preghiera diventa amore operante, movimento angelico, potenza degli angeli, opera e letizia loro, vangelo di Dio, piena certezza del cuore, speranza della salvezza, segno di purificazione, simbolo di santità, conoscenza di Dio, manifestazione del battesimo, lavacro di purificazione, caparra dello Spirito Santo, esultanza di Gesù, letizia dell'anima, misericordia di Dio, segno di riconciliazione, sigillo di Cristo."

## LA PREGHIERA DI GESÙ: ALCUNE ESPERIENZE CONCRETE

16 FEBBRAIO 2004

P. ADALBERTO PIOVANO, osb

La volta scorsa abbiamo legato il discorso sulla preghiera del cuore, quest'esperienza particolare caratteristica dell'oriente cristiano, particolarmente della tradizione bizantina, ortodossa, con quello che è uno degli obiettivi profondi del monachesimo antico, la preghiera continua in obbedienza all'imperativo evangelico del pregare sempre, senza stancarsi. Questa preghiera diventa, come ci ricorda Giovanni Cassiano uno status, una disposizione permanente, interiore, quello che Basilio chiamava la *memoria Dei*, lo stare alla presenza di Dio, che si trasforma in dialogo continuo con lui, che è, appunto, la preghiera. Il luogo di questa liturgia incessante è il cuore, come luogo della verità, dell'interiorità, là dove, secondo il linguaggio biblico, si attua la verità dell'uomo.

Prima di passare all'esperienza concreta della preghiera di Gesù, vorrei sottolineare come nella preghiera del cuore si rivelano alcune dinamiche della preghiera cristiana, alcuni aspetti e dimensioni. Anzitutto l'unità: in un testo Callisto, un teologo ortodosso, dice: "Non appena compiamo un serio tentativo per pregare in spirito e verità, subito diventiamo acutamente consapevoli della nostra interiore disintegrazione, della nostra mancanza di unità." E Teofane il Recluso dice: "Malgrado tutti i nostri sforzi per restare alla presenza di Dio, i pensieri continuano a muoversi febbrilmente e senza scopo nella nostra testa come il ronzio delle mosche... contemplare significa prima di tutto essere presenti dove uno si trova, essere qui e ora, ma abitualmente ci accorgiamo che siamo incapaci di trattenere la nostra mente dal vagabondare a casaccio, al di là del tempo e dello spazio. Ricordiamo il passato, anticipiamo il futuro, programiamo che cosa fare subito dopo; persone e luoghi ci passano davanti in una successione ininterrotta e ci mancano le forze per raccogliere noi stessi nel luogo dove dovremmo essere, qui, alla presenza di Dio. Siamo incapaci di vivere pienamente nel solo istante di tempo ora, l'immediato presente: questa disintegrazione interiore è una delle conseguenze più tragiche della caduta originale..." Teofane il Recluso conclude: "Per fermare la lotta continua dei tuoi pensieri devi legare la mente con un unico pensiero, o con il pensiero dell'Unico."

Ciò che aiuta la preghiera del cuore è scendere nell'interiorità più profonda, e lì attraverso questa preghiera ricomporre quell'unità, ordinando i pensieri nel pensiero dell'Unico. È quello che si dice nel salmo "Donami un cuore semplice", ma in una delle versioni greche, quella di Aquila, il testo è tradotto così: "Donami un cuore *monachòs*" – un cuore 'monaco', capace di fare unità. Si attua anche quando l'uomo, nella sua totalità – e il cuore è il simbolo di questa totalità profonda – è in tensione verso un centro unificatore. Allora pregare significa entrare nel centro che è in noi e la parola del Signore ci dice che è l'unica cosa necessaria cercare il regno dei cieli. Attraverso questo cammino si giunge anche al centro di tutto, veramente al cuore: al cuore della Chiesa, al cuore del mondo. Un autore ortodosso dice che il cuore non è una dimensione individuale soltanto, è una dimensione ecclesiale, cosmica: Dio è il cuore dell'universo.

Dunque, la preghiera del cuore, anche quando esige silenzio, solitudine, non isola il credente, non lo separa dalla comunità, non lo sottrae alla Chiesa né al mondo – al contrario, la preghiera del cuore attinge la sua vita dalla sorgente dei sacramenti e dal cuore della Chiesa. Essa attua questo itinerario verso il centro, verso l'unità. Ecco un primo aspetto: l'unità.

Un secondo aspetto che vorrei sottolineare è la profondità. Dicevo come nella Bibbia il cuore è ad un livello più profondo della persona umana, il centro da cui tutto proviene e dove tutto converge, la sorgente dell'amore, la sorgente della vita spirituale. Dunque la preghiera del cuore vuol dire preghiera che va in profondità, che attinge alla sorgente interiore della vita stessa, profondità che diventa anche una ricerca attraverso la preghiera del regno dei cieli, che è dentro di noi. Isacco il Siro dice: "Entra nella stanza del tesoro che è in te e così vedrai la stanza del tesoro del cielo. Sono infatti la stessa cosa e c'è un'unica entrata per tutte e due. La scala che porta al regno è nascosta in te e si trova nella tua anima. Immergiti in te stesso e troverai nella tua anima gli scalini per salire."

Questo scendere è la profondità, oppure, come dice Teofane il Recluso: "Scendere dalla testa al cuore vuol dire andare nella dimensione più vera del nostro essere, vuol dire andare alla vita. Devi scendere dalla testa al cuore, attualmente i tuoi pensieri sono nella testa e Dio sembra di essere al di fuori di te, cosicché la tua preghiera e qualunque altra pratica spirituale rimane esteriore. Finché continui a restare nella testa, i pensieri verranno difficilmente soggiogati e continueranno a ronzarti intorno come la bufera di neve in inverno o le nuvole di zanzare in estate."

Vedete subito che è una prospettiva ben diversa di quella della meditazione, della *devotio* moderna, cioè una riflessione pia, devozionale, ma fatta in fondo di pensieri – qui bisogna scendere in profondità: il cuore come luogo non del pensiero della verità, dell'essere, là, dove si trova, come dice Agostino, "quell'intimo che è più intimo di me". Ancora Teofane il Recluso: "Quando preghi con sentimento, dov'è la tua attenzione, se non nel cuore? Cerca di ottenere sentimenti e otterrai anche l'attenzione. La testa è come un mercato di roba usata, piena di gente; non è possibile pregare Dio in un posto simile. Se a certi momenti la preghiera procede bene, spontaneamente, è un buon segno – significa che comincia ad innestarsi nel cuore. Evita che il tuo cuore si attacchi a qualcosa, cerca di far memoria di Dio e vederlo davanti a te e di lavorare alla sua presenza..." - questo autore scriveva lettere di direzione spirituale: è appena uscita una raccolta delle sue lettere presso le Paoline – "...mi ricordo che mi hai scritto, dicendomi che ti viene il mal di testa, quando cerchi di concentrarti. È normale che ti capiti, se lavori solo con la testa. Ma se scendi nel cuore, non avrai più nessuna difficoltà. La testa rimarrà vuota e i pensieri taceranno, essi si accalcano sempre nella testa e non è possibile controllarli. Ma se sei capace di rimanere nel cuore, ti basterà scendere ogni volta che i pensieri cominciano a confonderti e vedrai che svaniranno. Sarai in un rifugio sicuro e confortante, non essere pigro nello scendere – nel cuore c'è la vita, non credere che è una cosa riservata ai perfetti - no, riguarda chiunque che abbia iniziato a cercare il Signore."

Un terzo aspetto che la preghiera del cuore può mettere in rilievo, può aiutare nella scoperta del cammino della preghiera è la semplicità. Ricordate quello che Gesù dice prima di insegnare il Padre nostro: "Pregando, non sprecate parole come i pagani, i quali credono di venire ascoltati a forza di parole...". È proprio da questo insegnamento di Gesù che deriva la tradizione della cosiddetta preghiera "monologica" e ne daremo un esempio: la preghiera di Gesù, una parola capace di raccogliere, di dare profondità e unità, una parola che rivela la semplicità del rapporto di intuizione con il Padre celeste, mediato dal Figlio. Giovanni Climaco, commentando questa parola di Gesù, al gradino 28 della *Scala del Paradiso*, dice: "Che la vostra preghiera ignori ogni molteplicità."

Si capisce che gli antichi monaci erano molto titubanti sulla liturgia, non erano liturgisti, e il motivo è questo: perché la liturgia con la sua spiritualità, con le parole, con i simboli, distrae. C'è una divisione, che ci può sembrare strana, ma sempre nei testi monastici si usano le due parole separate: salmodiare e pregare. Ma salmodiare, pregare, non è la stessa cosa? Salmodiare, recitare i salmi, è un primo passo verso la preghiera. Allora, si vede, c'è una grande stima tra gli antichi monaci per i salmi, ma essi erano coscienti che se non c'è un passaggio, qualcosa di profondo che dà unità, il salmo, proprio per la sua molteplicità di parole, si rischia di disperdere, invece di riunire. Si capisce allora il senso della raccomandazione di Benedetto di una preghiera breve. Tra i salmi c'era sempre

un momento di silenzio in cui ognuno formulava una preghiera breve per ridare unità, per raccogliere in una parola le tante parole di un salmo. Per gli antichi, i salmi non erano di per sé una preghiera, per il motivo che erano la parola che Dio rivolgeva a loro – la preghiera era la risposta interiore a questa parola di Dio.

Ritornando al testo di Giovanni Climaco: “...che la vostra preghiera ignori ogni molteplicità, una sola parola è bastata al pubblicano e al Figlio prodigo per ottenere il perdono; nessuna ricercatezza nelle parole della vostra preghiera...” – ecco perché i monaci hanno messo in disparte la poesia – l’innodia è arrivata molto tardi nella liturgia monastica. È Benedetto che introduce il cosiddetto inno ambrosiano, il *Te Deum*. La liturgia romana è rimasta molto sobria di parti poetiche, è piuttosto biblica, più meditativa, come la liturgia di monaci copti, etiopici, che non fanno quasi mai uso di poesia, a differenza delle liturgie del monachesimo siriano o bizantino, che hanno dato largo spazio alle parti innologiche. “...nessuna ricercatezza nelle parole della vostra preghiera. Quante volte i semplici e monotoni balbettamenti dei bambini inteneriscono il loro padre! Non abbandonarti a lunghi discorsi, per non dissipare lo spirito nella ricerca delle parole. Una sola parola del pubblicano ha commosso la misericordia di Dio, una sola parola piena di fede ha salvato il buon ladro. La prolissità nella preghiera non fa che riempire lo spirito di immagini e dissiparlo, mentre spesso una sola parola – la monologhia – produce l’effetto di raccogliere.”

Così Teofane il Recluso parla in particolare della preghiera di Gesù e dice: “La pratica della preghiera di Gesù è semplice: rimani alla presenza del Signore con l’attenzione del cuore e invocalo: “Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbia pietà di me!” L’essenziale non sta nelle parole, ma nella fede, nella contrizione e nella sottomissione al Signore. Con questi sentimenti si può stare davanti a Dio, anche senza parole ed essere ugualmente in preghiera.”

Dunque, la semplicità sgorga dall’essere andati all’essenziale, quando anche le parole sono superflue. Potremmo dire che la semplicità, l’essenzialità nella preghiera apre la porta ad un’altra forma di preghiera, che è il silenzio. Un altro autore mistico russo dice, parlando di una preghiera silenziosa, che diventa esperienza profonda dell’inabitazione dello spirito: “È come un mormorio leggero nell’alto, ma davanti a lui, come davanti a un fuoco, ogni passione, ogni pensiero, ogni peccato svanisce. Non pronuncia nessuna parola e nello stesso tempo, parla, insegna, canta meravigliosamente, misteriosamente, con un’indicibile dolcezza, una soavità che cambia, rinnova lo spirito, il cuore, di coloro che sono attenti nel silenzio della cella, della loro anima; divino silenzio che invade lo spirito, l’anima e il cuore tesi verso Dio con tutte le loro forze e che sono perduti, per così dire, in un movimento senza fine verso l’infinito. Questo silenzio, nello stesso tempo, è una conversazione, ma senza parole, senza alcuna diversità, senza pensieri, al di sopra di ogni pensiero. Il Pellegrino che compie tutto questo possiede una voce e un linguaggio sconosciuti, che si fanno ascoltare misteriosamente.” Questo pellegrino è certamente lo Spirito che prega in noi, come ci ricorda Paolo nella *Lettera ai Romani* al capitolo 8, «con gemiti inesprimibili».

Così si giunge ad una preghiera al di là delle preghiere, della formule, anche al di là di ogni coscienza di pregare. Nei *Racconti di un pellegrino russo* accorgerete come a un certo punto quest’uomo pregava senza più accorgersi, come un respirare.

Un quarto aspetto è la continuità – la preghiera del cuore diventa una trama che sa unire, scendendo in profondità, la qualità frammentaria della vita, soprattutto nella dimensione del tempo, e così diventa un cammino per pregare senza interruzione, senza stancarsi, incessantemente. Come abbiamo già detto, il segreto non sta nel riempire il tempo con molte parole, ma nello stare interiormente alla presenza di Dio, anche attraverso una parola, che diventa come un sottofondo continuo, incessante. C’è una gradualità: in genere, gli autori spirituali, in particolare quelli russi,

che hanno riflettuto un po' di più su questo, anche sollecitati da coloro che si rivolgevano a loro per aiuto nella preghiera, hanno intravisto tre momenti, tre passi necessari.

Il primo passo è la preghiera vocale, la lingua della preghiera, una lingua speciale che bisogna imparare, una certa pratica. Dice Teofane: “Il fiore precede il frutto, le foglie crescono prima dei fiori; la preghiera spirituale è come il frutto, bisogna lavorare molto per arrivare alla sua maturità.” Questo lavoro è dato dal primo passo che è la preghiera vocale, la preghiera di Gesù, ma può essere qualsiasi altra preghiera, anche la preghiera liturgica. Il secondo passo è la preghiera mentale, la meditazione delle cose lette, per capire ed approfondire, ruminare, per acquistare la vera sapienza. È un'azione che, più che con la testa, va fatta con tutta la persona; bisogna ricordare l'antica tradizione della meditazione. In greco, per dire “meditare” si usa la parola che vuol dire “ruminare”, fare sì che pian piano la parola diventi un tutt'uno con la persona. Il terzo passo è la preghiera del cuore, quando si scende nel più profondo del nostro essere e si sta alla presenza del Signore.

Un testo di Teofane il Recluso riassume queste tre tappe di preghiera: “Probabilmente hai sentito parlare di espressioni come preghiera verbale, preghiera mentale, preghiera del cuore; può anche darsi che abbia sentito parlare di ciascuna separatamente. Come mai questa divisione della preghiera in categorie? Perché a volte accade per colpa della nostra negligenza che la lingua recita le sole parole della preghiera, mentre la mente vaga altrove. Oppure accade che la mente capisce le parole della preghiera, ma il cuore non reagisce. Nel primo caso la preghiera è solo verbale e non è neanche preghiera. Nel secondo caso la mente si unisce alla preghiera verbale, con l'attenzione e la comprensione, ma questa preghiera è ancora imperfetta e incompleta; la preghiera completa e autentica si ha solo quando alla preghiera di parole e pensieri si aggiunge anche quella del sentimento – oppure, si potrebbe dire, quella del cuore. La preghiera spirituale e interiore sopraggiunge quando chi prega, dopo aver raccolto la mente e il cuore, da lì rivolge la propria preghiera a Dio con parole non più sonore ma silenziose, egli glorifica Dio e gli rende grazie, confessa i propri peccati davanti al lui con contrizione e chiede a lui le benedizioni spirituali e materiali di cui ha bisogno. Devi pregare non solo con le parole ma con la mente, e non solo con la mente, ma anche con il cuore, in modo che la mente possa capire e vedere chiaramente quanto viene detto con le parole e il cuore possa provare ciò che la mente pensa. Tutti questi elementi compaginati costituiscono la preghiera autentica e se qualcuno di essi manca, la tua preghiera non è perfetta o non è neanche preghiera.”

E la continuità di questa preghiera è espressa soprattutto non tanto da una dimensione temporale, ma da un faccia a faccia con il Signore continuo, che in fondo supera anche il tempo; rimanere davanti a Dio, in questo stato di adorazione. E un cammino concreto che la tradizione cristiana dell'oriente ha sottolineato è la preghiera di Gesù. Dice Teofane: “Invoca il Signore con slancio – Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me, peccatore, o peccatrice! Fallo senza posa, in chiesa, a casa tua, per strada, durante il lavoro, durante il pasto, sul tuo letto, in una parola, dal momento che tu aprirai gli occhi fino al momento in cui li chiuderai. Questo corrisponde esattamente all'espore qualche cosa al sole, perché questo significa tenersi davanti al volto del Signore, eguale al sole del mondo spirituale.”

Eccone la formula. “Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me, peccatore (o peccatrice)!” Di per sé, è una preghiera evangelica, è la preghiera del pubblicano al tempio, la preghiera del cieco di Gerico e già Cassiano testimonia l'uso fatto dai padri del deserto di queste preghiere molto brevi e certamente molto varie – le formule erano diverse tra loro – e Cassiano ne aveva scelto una che era in qualche modo un po' simile, un versetto di un salmo, “O Dio vieni a salvarmi! Signore, vieni presto in mio aiuto!” che è entrato nella liturgia come versetto invitatorio all'inizio della liturgia della Ore. Abbiamo molte testimonianze già nei detti dei Padri, anche se la formula si andava poi cristallizzando nella forma appena recitata, “Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me...”

alla quale i russi aggiungono "...peccatore (o peccatrice)!". Questa formula termina il processo evolutivo della preghiera di Gesù.

Nata dunque dalla pratica di preghiera frequente e breve in vista dell'orazione continua, questa preghiera si è imposta progressivamente ad una molteplicità di forme e si è istituita questa formula unica e stereotipa. Nel momento in cui si è un po' diffusa nei secoli XIII e XIV, soprattutto nell'esicismo del Monte Athos, questo fenomeno spirituale molto complesso che certamente non possiamo affrontare in questo momento, dal quale è sorta anche la *Filocalia* – nella ricerca di quest'esichia, questa solitudine, questa preghiera diventa lo spazio vitale. Il risveglio è avvenuto soprattutto con la scoperta, sia nell'ambito greco che slavo, a partire dai secoli XVIII e XIX, di tutta questa ricchezza spirituale, che è l'esicismo e con la raccolta di testi che formano la *Filocalia*. Abbiamo due *Filocalie*; la *Filocalia* di per sé è un'antologia di testi; esistevano già sicuramente nei monasteri delle antologie di testi sulla preghiera. Il titolo, *Filocalia*, vuol dire "amore del bello", ma il bello è certamente un bello spirituale, di cui la preghiera è l'espressione più completa.

Il primo che ha raccolto questi testi, di lingua greca, è Nicodimo di Monte Athos; è la *Filocalia* che abbiamo tradotta in italiano in quattro volumi e quasi contemporaneamente il monaco ucraino che viveva al Monte Athos, Paisij Velickovskij, che ha pubblicato nel 1794 a Pietroburgo la *Piccola Filocalia*, quella che portava sempre con sé il Pellegrino russo. Dopo ci sono state altre edizioni; Teofane il Recluso ha aggiunto altri testi e c'è anche la *Filocalia romana*, in dieci volumi, ma quella classica è l'edizione di Nicodimo del Monte Athos, che ha diffuso la pratica della preghiera di Gesù.

È importante sottolineare, come mettono in evidenza gli autori spirituali, che la preghiera di Gesù è sempre inserita nel quadro globale della vita cristiana, non è qualcosa che si stacca, che si sostituisce alla vita sacramentale, ma semmai è qualcosa che l'approfondisce. Un'altra osservazione: non è un metodo equivalente a qualsiasi altra forma di preghiera analoga, riscontrabile in altre religioni. Troverete molti libri sullo yoga e sull'esicismo. Bisogna stare molto attenti. Credo che ci siano degli aspetti che ravvicinano la preghiera di Gesù nelle sue dimensioni psicofisiche ai metodi dello yoga e dello zen, ma il contenuto è ben diverso.

Nell'introduzione all'edizione italiana della *Filocalia* si fa notare quanto ai paralleli islamici, che la preghiera di Gesù è una mistica ricerca che parte da una realtà già data e posseduta nei sacramenti e si tratta di renderla pienamente attiva, cosciente. Si può aggiungere che si tratta della preghiera di Gesù, dell'invocazione del Mediatore stesso, a cui ci si rivolge in quanto tale, contando sulla sua consanguineità con i redenti e sul valore oggettivo della redenzione, da lui operata in loro favore. In altri termini, la preghiera di Gesù si basa sul mistero inconfondibilmente e unicamente cristiano dell'incarnazione, che stabilisce nella persona di Cristo l'unione ineffabile tra Dio e la creatura ed è su questo mistero primordiale realizzato nella pienezza dei tempi che si fonda l'efficacia e il valore salvifico per gli uomini di tutti i tempi della croce di Cristo.

La preghiera di Gesù non sarà un metodo di annullamento della coscienza, come invece è in tante tradizioni non cristiane: al contrario, è la ricerca della coscienza profonda e beatificante della vita divina già presente e operante. Non è l'annullamento dell'io, ma la ricerca dell'inesprimibile Tu del Dio vivente che, perché è vivente, si rivela e si comunica. In questo Tu, che, ripetiamo, l'uomo può attingere solo in Cristo, l'uomo ritrova il suo vero io, allorché la creatura percepisce il proprio essere ineffabilmente ricomporsi e riconosce se stesso nella creazione nuova che vede operarsi in lui."

Fatte queste due precisazioni, richiamo brevemente gli elementi. Abbiamo parlato del Tu di Dio, quel Tu di Dio ha un volto che si rivela nel nome di Gesù. E qui c'è l'importanza nella preghiera di



Gesù, dell'invocazione del nome, che poi esprime nel senso profondo e biblico dell'essere – ecco perché l'uomo non può conoscere il nome di Dio, perché Dio solo può dare il nome all'uomo – il nome diventa il segno più vero della presenza stessa di Dio: “Chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvo” (At 2,21).

Leggo due testi tratti dalla *Filocalia* sul senso del nome. “Abba Evagrio disse: ‘Tormentato dai pensieri e dalle passioni del corpo, andai a trovare Abba Macario e gli dissi: «Padre mio, dimmi una parola, che io ne abbia vita.» Abba Macario mi disse: «Attacca la fune dell'ancora alla pietra e con la grazia di Dio la barca attraverserà i marosi diabolici, i flutti di questo mare fallace e il vortice delle tenebre di questo mondo vano.» Gli dissi: «Qual è la barca? Qual è la corda? Qual è la pietra?» Abba Macario mi rispose: «La barca è il tuo cuore – custodiscilo; la corda è il tuo spirito – attaccalo al nostro Signore Gesù Cristo, che è la pietra, che ha potere su tutti i flutti e i marosi diabolici che lottano contro i santi, perché non è facile dire a ogni respiro: «Signore Gesù Cristo, abbi pietà di me, io ti benedico, Signore Gesù, soccorrimi!» Mentre il pesce lotterà ancora contro l'ondata, egli sarà preso senza saperlo, così mentre noi restiamo stabili nel pronunciare questo nome salutare nel nostro Signore Gesù Cristo, egli prenderà il diavolo per le narici, per causa di ciò che ci ha fatto e noi sapremo che l'aiuto viene dal Signore.»”

Questo è il linguaggio dei padri del deserto, sempre molto figurativo e parabolico, ma che ispira in profondità e con forza che il credente deve aver fiducia nel nome di Gesù. Non c'è nulla di magico: è la consapevolezza di esseri attaccati alla roccia, che è Gesù.

Ancora, un testo di Diadoco di Fotica dice: “L'anima ha la grazia divina stessa che l'aiuta a rimanere assorta nel meditare e nell'invocare ‘Signore Gesù!’ – come farebbe una madre che insegna il suo bambino e con lui si assorta nel ripetere la parola ‘Papà!’” È la consapevolezza che nel nome di Gesù c'è la salvezza; ‘Gesù’ vuol dire ‘colui che salva’. È interessante che nel giorno della vestizione del monaco, secondo la tradizione orientale, egli riceve dall'abate il rosario monastico, con il quale si segna il numero delle preghiere - è in genere di stoffa, ma simile ai nostri rosari, con un numero variabile di grani – accompagnato da questa formula: “Ricevi, o fratello, la spada dello spirito, che è la parola di Dio, per la preghiera continua a Gesù, perché tu devi sempre avere il nome del Signore Gesù nella mente, nel cuore, sulle labbra – i tre gradi della preghiera – dicendo sempre: ‘Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me, peccatore!’”

Paisij Velickovskij dice: “Portare costantemente nel cuore Gesù dolcissimo ed essere infiammato da un ineffabile amore per lui dal ricordo incessante del suo nome.” Ecco la consapevolezza della potenza del nome. Potremmo anche sottolineare una dimensione particolare che viene collegata con la potenza del nome di Gesù, come presenza di Colui che salva, cioè il perdono. Certamente questo è il momento in particolare nella preghiera di Gesù che si esprime in quell' “abbi pietà di me, peccatore!”

A questo proposito, c'è un bel libretto ancora in commercio, *La preghiera di Gesù*, della Queriniana, di un monaco della Chiesa d'oriente, una delle migliori presentazioni della preghiera di Gesù, che dice: “Il nome di Gesù porta il perdono e la pacificazione. Quando abbiamo peccato gravemente e tanto più quando abbiamo peccato lievemente, possiamo in un attimo stringerci al santo nome con dolore e amore e invocarlo con tutto il cuore e il nome così ripetuto, per il cui tramite abbiamo raggiunto la persona di Cristo, sarà già un segno di perdono. Dopo il peccato noi ci mettiamo in ozio, rimandando e esitando, facciamo in modo di non titubare nel riprendere l'invocazione del nome, nonostante la nostra indegnità. Un nuovo giorno sta aparendo e Gesù è sulla sponda; quando Simon Pietro udì che era il Signore, si gettò nel mare. Agisci come Simone, ripeti ‘Gesù!’ come si riprendesse da capo la vita. Noi peccatori ritroveremo il Signore invocando il suo nome. Egli viene a noi subito e nello stato in cui siamo, egli riprende il cammino con noi,

laddove l'abbiamo abbandonato. Quando riapparì ai discepoli dopo la risurrezione, andò da loro che erano tristi, smarriti e colpevoli e senza rimproverare il loro tradimento, semplicemente si mise di nuovo nella loro vita di ogni giorno. Disse ad essi: "Avete del cibo?" – e gli offrirono del pesce arrostito e un favo di miele..." – così quando diciamo 'Gesù!' dopo aver commesso peccato, dopo aver avuto un tempo di smarrimento, egli non esige una giustificazione del peccato, ma desidera che nuovamente ci ricolleghiamo alla sua presenza e al suo nome nella vita di tutti i giorni con il nostro pesce arrostito e il nostro favo di miele, facendoli penetrare nel centro della nostra esistenza. Con il sacro nome riporta la riconciliazione dopo i peccati commessi, ma esso può donarci esperienza più vasta e fondamentale del perdono di Dio, potendo noi pronunciare il nome di Gesù, introdurvi alla totale realtà della croce e l'intero mistero dell'espiazione, unita al nome di Gesù propiziazione per i peccati di tutti gli uomini, troveremo il segno della redenzione esteso a tutti i tempi, all'intero universo, troveremo l'Agnello ucciso dalla fondazione del mondo: è l'Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo."

Applicata a questa ricchezza che il nome stesso di Gesù sottolinea, la formula in sé potremmo dire completa da un punto di vista cristologico, perché abbiamo pronunciato i due elementi essenziali che ci rivelano chi è Gesù: il Cristo, Gesù di Nazaret è Figlio di Dio; ma abbiamo anche l'equilibrio di ciò che è la situazione dell'uomo davanti a Dio, dunque anche una ricchezza antropologica. Riconoscere la propria realtà di peccatore, ma davanti a Dio, non è una formula colpevolizzante, ma aperta al perdono. Potremmo dire anche, trinitaria, perché sappiamo che possiamo invocare il nome di Gesù solo mediante lo Spirito che prega in noi; ma dire 'Gesù Figlio di Dio' vuol dire mettersi subito in relazione con il Padre.

Scriva ancora questo monaco della Chiesa d'oriente: "La nostra lettura del vangelo rimarrà superficiale finché vi vedremo un messaggio rivolto solo agli uomini, un genere di vita aperto agli uomini. Il cuore del vangelo è il misterioso rapporto tra Gesù e il Padre; il segreto del vangelo è Gesù rivolto verso di lui – questo è il mistero fondamentale della vita del Signore. L'invocazione del nome di Gesù ci può fornire qualche reale, sebbene debole e passeggera partecipazione a questo mistero. Introduciamoci con umiltà nella coscienza filiale di Gesù. Dopo aver trovato nella parola 'Gesù' la dichiarazione del Padre 'Mio Figlio', Gesù non ha altro scopo che di rivelare il Padre e di esserne il Verbo. Non solo le opere di Gesù nella vita terrena e nate dalla perfetta obbedienza al Padre, non solo la morte sacrificale di Gesù adempie l'instancabile domanda dell'amore - nessuno ha più grande amore di colui che fa gettito della propria vita - ma tutta l'esistenza di Gesù è l'espressione perfetta del Padre. Gesù è la luminosità della sua gloria, l'immagine manifesta della sua persona."

Ecco perché l'invocare il nome di Gesù ci fa in qualche modo, come dice quest'autore, entrare nel mistero della coscienza filiale di Gesù e in fondo ci rivela il volto stesso di Dio come Padre. È una preghiera che ha in sé una completezza data dall'essenzialità, perché dobbiamo riconoscere che abbiamo solo bisogno di questo da parte di Dio, della sua misericordia e del suo perdono. La preghiera del pubblicano è la preghiera nella sua nudità. Gli autori spirituali, in particolare quelli russi, hanno sottolineato anche come questa preghiera, come la preghiera del cuore, ha il suo cammino. Passa dalle labbra alla mente per giungere al cuore.

All'inizio dunque la preghiera dev'essere fatta con molta umiltà, con molta semplicità, al livello verbale, concentrando l'attenzione sul significato delle parole, anche soffermandosi su ciascuna di esse. In genere la misura della preghiera verbale nella tradizione orientale è data sempre dal padre spirituale: un certo numero di volte durante la giornata, in certi momenti privilegiati; per il monaco, nella cella, ma anche durante la liturgia. La liturgia bizantina prevede la ripetizione di questa preghiera. Tutto questo, per arrivare ad una misura che uno può sostenere ed esservi fedele.

Col passare del tempo la preghiera si interiorizza, la mente la ripete, non c'è più alcun movimento esterno delle labbra, acquistando un suo proprio ritmo. Ho sempre presente come in Romania, durante la liturgia, una donna anziana non muoveva le labbra, ma dal volto si vedeva che stava pregando, e un monaco che conosceva quella donna mi ha detto che ripeteva interiormente la preghiera di Gesù, molto diffusa anche tra la gente semplice. E finalmente la preghiera penetra nel cuore. Quello che all'inizio costava sforzo e fatica ora è diventato una sorgente inesauribile di pace e di gioia. Certamente questo terzo grado è un dono, che non si può pretendere. E qui gli autori spirituali ci mettono in guardia: non è qualcosa di automatico.

Per concludere, vorrei fare alcune osservazioni, che riguardano il cammino che abbiamo fatto, in particolare sulla preghiera di Gesù, osservazioni che, penso, facciano capire il senso di questa preghiera, anche per l'uomo di oggi, per noi, al di là di come poi possiamo realizzarla concretamente. C'è in fondo un solo pericolo di cui gli autori monastici mettevano in guardia chi iniziava questo cammino: il desiderio di procurarsi consolazioni spirituali, o meglio, illusioni di vivere in una dimensione spirituale senza un vero e sincero impegno di vivere un'autentica vita spirituale, innestati nella vita della Chiesa, calando nella realtà quotidiana questo rapporto intenso con il Cristo. Pensare che sia sufficiente questa formula, senza cambiare realmente la vita; senza un reale rapporto tra la preghiera e la vita si ha solo una specie di schizofrenia spirituale.

In un testo sulla preghiera di Gesù si afferma perentoriamente: “La preghiera è un'opera di vita”, dice Giovanni di Kronstadt, un prete secolare, non un monaco, ma un grande padre spirituale dell'inizio del secolo XIX, che ha fondato diverse scuole per aiutare i giovani a diventare operai – lo chiamano il Giovanni Bosco della Russia – e praticava la preghiera di Gesù di cui parla spesso nel piccolo libro che racconta la sua vita spirituale, *La mia vita in Cristo*, pubblicato in italiano dalla Gribaudi. Lì dice che ci vuole la verità per poter dire: “Gesù, abbi pietà di me, peccatore!” La verità è fondamento, forma di tutto ciò che fu creato, la verità sia pure fondamento delle tue opere interne ed esterne, sia soprattutto il fondamento della tua preghiera. Con la preghiera piena di fede, c'è la gioia di vivere. Tutti noi preghiamo, ma vi è anche una preghiera che prega da sé e trae dietro a sé tutto l'interno dell'uomo; chi ha provato questo, sa cos'è la preghiera.”

Dunque, è una preghiera che s'innesta sulla verità della vita. Un secondo aspetto che mi pare anche importante è la libertà di fronte anche alle formule o alle tecniche. La preghiera, non dimentichiamolo, è un dono dello Spirito e ha bisogno di essere concretizzata, ha bisogno di forme precise, di formule; però bisogna mantenere sempre viva la dinamica, perché in fondo la preghiera rimane sempre un dono. E pur avendo gli autori ortodossi una grande stima della preghiera di Gesù, mettono in guardia dal non enfatizzarla, dal non ideologizzarla. Dice Teofane il Recluso: “La preghiera ‘Signore Gesù Cristo Figlio di Dio, abbi pietà di me’ è una preghiera verbale, come tutte le altre. Di per sé non ha nulla di speciale, ma riceve tutta la sua forza dallo Spirito, con la quale viene recitata. I vari metodi descritti dai Padri, stare seduti, fare prostrazione, e gli altri temi usati quando si recita questa preghiera – di cui non vi ho parlato, essendo l'aspetto meno importante – non vanno bene per tutti, anzi senza una personale direzione sono realmente pericolosi ed è meglio non cercare di usarli. C'è un solo metodo obbligatorio per tutti: rimanere con l'attenzione nel cuore. Tutto il resto è accessorio e non conduce all'essenziale.

Quanto al frutto di questa preghiera, è stato detto che non c'è nulla al mondo di più sublime, ma ciò è falso; la preghiera di Gesù non è un talismano. Non c'è nulla nelle parole della preghiera nella sua recita che di per sé possa dare frutti. Si può ricevere qualsiasi frutto, senza questa preghiera, addirittura senza alcuna preghiera verbale. Basta soltanto rivolgere la mente e il cuore verso Dio. Il senso della preghiera è dimorare stabilmente nel ricordo di Dio e camminare alla sua presenza. Si può dire a chiunque: ‘Segui i metodi che preferisci, recita la preghiera di Gesù, fa inchini profondi, prostrazioni, va in chiesa, fai quello che vuoi – basta che ti sforzi di essere sempre nel costante

ricordo di Dio.’ Mi ricordo di aver conosciuto a Kiev un uomo che diceva: ‘Non ho mai usato un metodo, non conoscevo la preghiera di Gesù, ma grazie alla misericordia di Dio, cammino sempre alla sua presenza. Come ciò sia successo, non lo so neanche io; Dio me lo ha concesso.’

È importantissimo rendersi conto che la preghiera è sempre un dono di Dio, altrimenti rischiamo di confondere il dono della grazia con una qualunque riuscita da parte nostra. Molti dicono: ‘Pratica la preghiera di Gesù, perché quella è la preghiera interiore’. Questo non è esatto; la preghiera di Gesù è un buon mezzo per giungere alla preghiera interiore, ma di per sé, non è una preghiera interiore o esteriore. Quanti prendono l’abitudine di recitare la preghiera di Gesù fanno molto bene, ma se si fermano lì e non vanno oltre, si fermano a metà strada. Anche se stiamo recitando la preghiera di Gesù dobbiamo sempre aver il pensiero rivolto verso Dio, altrimenti essa è un cibo secco. È cosa buona che il nome di Gesù si attacchi alla nostra lingua, ma ciononostante, è ancora possibile non ricordarsi del fatto di Dio e persino nutrire pensieri in opposizione a lui. Perciò tutto dipende dal libero e cosciente sguardo rivolto verso Dio e dallo sforzo ponderato a rimanere saldi in questo stato.”

Penso che questo sia un avvertimento saggio, che in fondo la preghiera resti sempre qualcosa che ci è donato; è chiaro che dobbiamo dissodare il terreno del nostro cuore per permettere a questo seme di scendere e portare frutto. Ecco allora le tecniche; ma non confondiamo le tecniche con il dono della preghiera. Questo lavoro per dissodare il nostro cuore porta sempre un po’ di fatica nella preghiera e non si arriva mai ad uno stato di preghiera in cui non ci si richiede alcuno sforzo. Anzi se c’è un verbo che ritorna spesso negli autori monastici riguardo alla preghiera, è “sforzati di pregare” – è qualcosa che richiede un’ascesi, che prepara ad accogliere il dono. Ancora Teofane il Recluso dice: “Non devi mai ritenere nessun’opera spirituale come definitivamente compiuta; questo è vero particolarmente della preghiera – prega sempre come se si iniziasse per la prima volta. Quando ci mettiamo a fare qualcosa per la prima volta, siamo pieni di entusiasmo fresco ed ardente. Se quando ti metti a pregare lo fai come se non l’avessi mai fatto seriamente, e come se solo ora fossi deciso di farlo bene, allora pregherai con ardore sempre nuovo e vivo e tutto andrà bene. Se non hai successo nella preghiera, non attenderti ad aver successo in qualcos’altro; la preghiera è la radice di tutto!”

*CLAUDE MARTIN OSB*  
(1619-1696)

1 MARZO 2004

Sr. M. CARLA VALLI, OSB ap

La conversazione odierna mette al centro la figura di un monaco, che è riconosciuto essere come la figura spirituale di spicco della Congregazione dei Maurini nella Francia del 1600. Questo personaggio è poi per le Benedettine dell'adorazione perpetua degno di studio attento, non solo per la sua statura spirituale obiettiva, ma perché diventa l'interlocutore di M. Mectilde de Bar, ad un certo punto delle vicende della nuova fondazione. E' stato proprio lo studio attorno a lei che mi ha portata ad incontrarmi con questa figura, alla scoperta della sua grandezza tramite i suoi scritti.

La nostra biblioteca monastica possiede degli esemplari preziosi del '600. Innanzitutto, una copia del libro per cui Claude Martin è passato nella storia della spiritualità: *La Pratique de la Règle de Saint-Benoist*, Paris 1690, IV ed., e una copia dell'adattamento di quel testo che M. Mectilde stilò per le monache dell'Adorazione perpetua, gli *Exercices spirituels*, Paris 1686<sup>1</sup>. Poi, un esemplare di un altro manuale applicativo della Regola di San Benedetto, che probabilmente Claude Martin ebbe tra le mani durante il suo noviziato: gli *Exercices spirituels tirez de la Règle de Saint Benoist*, Paris 1625, una delle numerose edizioni di un'opera composta dal vannista dom Philippe François, che si utilizzò fino a quando la sua *Pratique sur la Règle* venne a soppiantarlo. Infatti la Congregazione dei Maurini era la forma francese della Congregazione di Saint-Vanne, giuridicamente nata nel 1604 per sostenere la riforma monastica in Lorena; a sua volta quella Congregazione di St- Vanne si ispirava alla riforma monastica iniziata in Italia da Ludovico Barbo, nel sec. XV (= la riforma di Santa Giustina di Padova). E dom Martin scrisse quell'opera proprio perché il generale dei Maurini, dom Bernard Audebert, riteneva necessario disporre di un nuovo manuale di formazione per i novizi.

Il movimento di riforma del monachesimo benedettino dell'età moderna – movimento che nasce in Italia - si espande dapprima in Lorena, poi dalla Lorena dà origine alla nuova Congregazione benedettina francese, e vive il suo momento di grandezza e splendore nella seconda metà del secolo XVII. Claude Martin quindi si trova ad assumere in sé tutta la ricchezza monastica della tradizione confluita in questa riforma.

«Esercizi spirituali»: l'espressione è connotata, nel senso che tale dizione ci richiama un ambiente spirituale specifico, che è quello della *devotio* moderna. La riforma di Santa Giustina di Padova e poi quella di Saint-Vanne e dei Maurini è una riforma monastica che assume in sé i valori della *devotio* moderna. Il compito nostro stasera sarà quello di tentare di capire qualche elemento della sintesi che essa operò, apprezzarne la bellezza, situata certo in quel secolo (che non è il nostro), e

---

<sup>1</sup> Dalla lettera dedicatoria: «Aux Religieuses Bénédictines de l'Institut de l'adoration Perpetuelle du Très Saint-Sacrement. Loué et adoré soit à jamais le Très Saint-Sacrement de l'Autel. Mes Révérendes Mères et très chères Soeurs. - Ce livre qui dans son origine a été fait par nos Pères de la Congregation de saint Maur, pour élever leurs Religieux dans les principes d'une véritable et solide piété, nous a paru rempli de tant d'onction, et de *Pratiques* faites propres aux Religieuses, particulièrement à celles de notre ordre, que nous avons cru nous procurer un grand secours de le prendre aussi pour nous. Il porte pour titre, *Exercices spirituels*, ou *Pratique de la Règle de S. Benoît...*»: «Préface» senza numero di pagina, nell'edizione apparsa presso C. Remy, Paris, M. DC. LXXXVI.

Sulla dipendenza dell'opera di M. Mectilde da quella di dom Martin, cfr. Daniel-Odon HUREL, «Mère Mectilde et les Mauristes» in BÉNÉDICTINES DU ST SACREMENT ROUEN, *Catherine de Bar 1614-1698 Mère Mectilde du Saint-Sacrement. Une âme offerte à Dieu en Saint Benoît*, Paris, Téqui, 1998, 112 - 118.

confrontarsi con essa, anche perché – in modo proprio - quella bellezza e grandezza dell'ideale “passa” nell'insegnamento di M. Mectilde.

### **La spiritualità dei Maurini**

P. Adalberto Piovano, nei nostri due incontri precedenti, ci diceva che il monaco è dedicato alla preghiera del cuore, che questa preghiera del cuore non consiste nel mero salmodiare, ma che invece, quale preghiera continua, è la passione del monachesimo dalle origini. E il Relatore ci ha fatto vedere come questo tema non si possa relegare all'esicismo della tradizione russa, ma sia un tema che attraversa tutta la tradizione monastica.

Anche nella spiritualità monastica francese vissuta e teorizzata da Claude Martin, il tema della preghiera continua è centrale. La critica riconosce in Claude Martin l'esperto, per così dire, su questa preghiera del cuore, che nel secolo XVII non era chiamata “preghiera del cuore”, ma come “esercizio della presenza di Dio”, o “pratica della presenza di Dio”, o “orazione di semplice sguardo”. Sono questi tutti termini ‘tecnici’ della spiritualità, che ci fanno entrare – almeno un poco - nella questione del misticismo di quel secolo<sup>2</sup>.

Claude ebbe come madre una grande donna spirituale: sua madre è Marie Guyard, la Beata Maria dell'Incarnazione, orsolina (Tours il 28 ottobre 1599 – Québec 30 aprile 1672). Quando Claude aveva dodici anni, nel 1631, la madre, vedova, affidò il figlio alla cognata per entrare tra le orsoline di Tours; ma nel 1639 Marie Guyard partirà per oltre-oceano, iniziatrice nel Canada con i gesuiti della missione a favore delle ragazze; per la sua altissima contemplazione, vissuta insieme alla dedizione apostolica, è conosciuta come “la Teresa della Nuova Francia”.

La scelta religiosa della madre diventa un momento fondamentale della vita di Claude, un momento critico a motivo dell' «abbandono» psicologico che egli patisce. La cosa è stata studiata in dettaglio cercando di valutarne le conseguenze nello sviluppo umano e spirituale di Claude – ritornerò più oltre sulla questione -. Eppure, il risultato finale di questa scelta materna - pur anomala e unica - è quello non solo della santità della madre, ma anche del figlio: dom Martin è riconosciuto da tutti come un monaco non solo convinto, ma degno di ricoprire – come avvenne – la carica di maestro dei formatori della sua Congregazione. Fu poi Secondo Assistente del Generale per lunghi anni.

La Congregazione dei Maurini era una congregazione monastica accentrata, quindi i monasteri dipendevano da un'autorità centrale, erano divisi in sei Province e il Superiore generale aveva degli Assistenti che lo coadiuvavano nelle sue mansioni di governo; per un certo periodo Claude Martin ricopriva l'incarico di secondo Assistente generale e quindi, praticamente, raggiunge il vertice della scala gerarchica della Congregazione, anche perché, durante il suo mandato, il Superiore generale è infermo ed egli è incaricato del governo di tre province monastiche su sei, oltre che occuparsi della formazione di tutti i monasteri.

Un uomo molto indaffarato, dunque; eppure passa nella storia della spiritualità come un difensore teorico, e poi testimone, dell' “esercizio della presenza di Dio” e dell' “orazione del semplice sguardo” (per cui s'impegnerà anche al livello teologico in una discussione sul misticismo e sull'antimisticismo con Nicole).

Lo stemma dei Maurini può essere tenuto davanti agli occhi come emblema della vita spirituale che essi vissero e insegnarono a vivere. Vi compare il motto “Pax!” scritto dentro la corona di spine, poi ci sono un giglio (= il regno di Francia) e tre chiodi della croce di Cristo. Così volevano esprimere

---

<sup>2</sup> Cfr. Dom Thierry BARBEAU, « Port-Royal et le mysticisme : une controverse sur la prière entre Pierre Nicole et dom Claude Martin », dans *Chroniques de Port-Royal* [Actes du colloque « L'Ordre de Saint-Benoît et Port-Royal », Paris et Saint-Wandrille, 19-21 septembre 2002], n° 52, 2003, 177- 194. Dom Barbeau è attualmente, dopo la morte di Dom G.-M- Oury, lo specialista su Dom Martin [Di Dom Oury ricordo la biografia di Claude Martin: Dom Guy-Marie OURY, *Dom Claude Martin. Le fils de Marie de l'Incarnation*, Solesmes, Éditions de Solesmes, 1983, 346 p.].

che la vita monastica tende al raggiungimento e ha il gusto della pace evangelica, conoscendone il prezzo: quello dell'itinerario evangelico, appunto, segnato dalla passione del Signore. Il monaco maurino è colui che ha chiarissimo davanti a sé questo ideale; potremmo dire, con termini nostri: vuole per sé l'ideale dell'esicismo. Il maurino è l'esicasta del XVII secolo, vuole raggiungere l'*esichia*, ma sa che il prezzo di questa pace è quello di lasciare da parte le passioni umane ed entusiasarsi e lasciarsi prendere dalla Passione di Cristo. Infatti, attraverso la Passione di Cristo, che diventa la sua propria passione - in quanto egli vive la sequela di Cristo, vero Re (cfr. il Prologo della RB) - egli perverrà al Regno. E la strada maestra che egli sceglie per incarnare la sua scelta per Cristo e per il regno è la vita in disparte per dedicarsi alla contemplazione<sup>3</sup>.

Il libro che - dicevo - Claude Martin scrive e in cui raccoglie la tradizione vivente della sua Congregazione: *La Pratique de la Règle de St.-Benoît*, è chiaro nell'indicare in questo lo scopo della vita monastica:

«...il fine proprio e particolare della Regola e dell'Ordine di san Benedetto non è altro che la contemplazione, poiché tutti i mezzi che vi sono in uso sono pratiche della vita contemplativa, quali l'allontanamento dal mondo, la solitudine, il silenzio, la salmodia, la preghiera, la meditazione, la lettura, il digiuno, il lavoro manuale, ed altre simili; di modo che in tutta questa Regola santa non si trova un solo capitolo che spinga i religiosi all'azione; o se c'è qualche capitolo siffatto, non riguarda che alcuni religiosi in particolare, cioè quelli cui è affidata la cura dei malati, degli ospiti e dell'amministrazione» (dalla Prefazione della *Pratique*).

I Maurini sono monaci che leggevano la Regola e la praticavano senza nessun sconto sulla vita comune, sulle "osservanze", quindi ad es. sulla recita corale dell'ufficio divino; ma la loro passione stava in quegli "esercizi" che il monaco s'impegnava a vivere nella sua propria cella, in senso fisico. Siamo infatti nell'epoca in cui tutti i monasteri, anche dal punto di vista architettonico, sono costruiti o ristrutturati con una clausura che distingue i locali dei monaci dai locali dove i monaci incontrano i secolari e soprattutto sono monasteri in cui ad ogni monaco è dato una cella, a garanzia della solitudine, del ritiro e della preghiera personale. Questa passione per questi "esercizi" da vivere nella cella, o in ogni caso "nel segreto dell'anima" - voglio dire: dedicandovisi con un impegno totalizzante, che mette in gioco tutte le proprie facoltà spirituali, che richiede tutte le risorse personali e spirituali e disegna per ciascuno il proprio cammino di incontro con Dio - questi "esercizi", con le loro dinamiche, con il loro svolgimento, con le loro difficoltà, gioie e dolori, sono la passione di questi monaci, che vivono la Regola con metodicità, come suggeriva la *devotio* moderna, con una metodicità tesa alla costruzione dell'uomo interiore.

*La Pratique de la Règle de St.-Benoist* enuncia il fine della vita monastica e classifica i mezzi per raggiungere il fine, i mezzi sperimentati a seguito della Regola e ora in quel volumetto di nuovo illustrati, in due categorie; da qui le due parti del libro:

«... per raggiungere la contemplazione di Dio e delle realtà divine, che è il fine più prossimo e più immediato della loro vocazione, essi non devono proprio cercare altri mezzi se non gli esercizi scelti e ordinati dalla santa Regola, ritenendoli quelli che conducono al fine in maniera più naturale e con meno ostacoli.

Ora in questa santa Regola, ci sono due specie di esercizi, gli uni **comuni a tutti, e che si praticano in comunità**, quali il servizio divino, l'orazione, il lavoro, ed altri simili. Gli altri sono **più personali** (*plus particuliers*) e **si praticano nel segreto**, quali il timore di Dio, la devozione, la povertà, la castità e altri di questo tipo.

Non si starà qui [= nella Prefazione] a trattare né degli uni né degli altri perché è proprio questo l'argomento di questo metodo pratico (*pratique*) che, a tal scopo, sarà suddiviso in due parti:

---

<sup>3</sup> E' un luogo comune da sfatare quello che l'ideale di vita per i maurini fossero le ricerche erudite: cfr. Dom Guy-Marie OURY, *Étude et vie spirituelle. La synthèse recherchée par dom Claude Martin*, dans *Les Mauristes à Saint-Germain-des-Prés*. Actes du colloques de Paris, 2 décembre 1999, J.-Cl. Fredouille éd., Paris, (coll. des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps modernes, 36), 2001, p. 99- 106

la prima concerne gli esercizi comuni (*communes*); e la seconda gli esercizi di applicazione personale (*exercices particuliers*). Nella prima parte gli esercizi saranno illustrati secondo l'ordine in cui si mettono in atto durante la giornata. E nella seconda parte saranno svolti secondo la dignità della materia o secondo il legame più perspicuo possibile che possono presentare ».

La prima parte è dedicata alla vita in comune: il libro è qui un manuale pratico per insegnare il monaco in che maniera doveva vivere la sua giornata, dall'alba al tramonto. Si tratta del modo di alzarsi e d'iniziare la giornata; dire il mattutino, e poi tutto l'ufficio divino; come accostarsi al sacramento della confessione; l'offerta del mattino; l'orazione; il lavoro manuale; la lettura [spirituale]; la santa comunione, la messa conventuale; l'esame di coscienza; come comportarsi in refettorio; tempo e modo di pulire la cella monastica; la maniera di comportarsi nella ricreazione, ecc. fino alla sera.

Ma la seconda parte del libro riguarda gli esercizi che - si potrebbe tradurre - riguardano il segreto dell'anima. Essi li dicevano: esercizi "da vivere in particolare", che vuol dire: esercizi in cui ciascuno, davanti a Dio, gioca la propria scelta fondamentale di ricerca assoluta di lui. In tal modo il monaco incarnava il suo ideale di contemplazione, inteso precisamente come metodo pratico di vita protesa verso l'Assoluto. Il monaco voleva raggiungere l'unione con Dio e si adoperava per raggiungerla non tanto per una via di grazia straordinaria, ma tramite un esercizio continuo, un lavoro su di sé per conseguire l'unificazione interiore, che gli avrebbe permesso di vivere nella pace. Questo esercizio di unificazione interiore avrebbe trovato la sua cartina di tornasole nella misura di purezza interiore che, a poco a poco, il monaco avrebbe conseguito in questa vita 'impegnata'.

Purezza interiore da intendersi in senso evangelico: tant'è vero che Dom Martin per spiegare di che cosa si tratta, cita la beatitudine dei puri di cuore (Mt 5,8) e ne trae le conseguenze: se c'è poca purezza, Dio è visto poco dall'anima; se ce n'è molta, Dio si comunica molto. Se l'anima è tutta pura, ecco che allora il monaco vive quel versetto del Cantico (4,7) laddove la Sposa si sente dire dall'Amato: "Tu, amica mia, sei tutta bella e in te non c'è alcuna macchia."<sup>4</sup>

Allora noi capiamo bene come questo ideale contemplativo, che persegue l'unione con Dio, sia fondato sullo sforzo dell'uomo, certo, ma lo sforzo dell'uomo che s'impegna a ritrovare in sé l'immagine divina, in quanto l'uomo è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio (Gn 1,26). Questa immagine è iscritta nella sua anima e va fatta emergere in tutta la sua purezza sotto l'azione della grazia di Dio, in virtù dell'impegno spirituale di consegna di sé a Dio. Ogni singolo credente, che cerca l'intimità con Dio che l'ha creato e redento nel Figlio, può perseguire un itinerario di introversione per ritrovare la sua statura originaria secondo la rivelazione. Lo si insegnava comunemente, a seguito di Luigi di Blois (1506-1566), abate di Liessies, rappresentante della *devotio* moderna, uno degli autori allora più letti, e non soltanto nei monasteri benedettini. Egli scrive ad es. nella sua *Istituzione spirituale*: «Felice l'uomo che non è distolto dalla presenza di Dio né dalla frequentazione degli uomini né da qualche altra occupazione. Chiunque aspiri a questo alto punto di perfezione deve essere così raccolto, così distaccato dal terra e così attaccato a Dio che, dimenticando il resto, si ricorda soltanto lui» (cap. III)<sup>5</sup>.

### **Madre Mectilde e l'ideale dei Maurini**

Se questo è l'impegno spirituale del monaco maurino, questo diventa anche, in certo modo, l'impegno e l'ideale di vita che M. Mectilde insegnerà - con accenti suoi particolari - alla monache dell'adorazione perpetua, in quanto M. Mectilde, a un certo punto della sua vita, incontra i maurini

<sup>4</sup> Cfr. Dom Guy-Marie OURY, « Étude et vie spirituelle. La synthèse recherchée par dom Claude Martin », in *Les Mauristes à Saint-Germain-des-Prés. Actes du colloques de Paris, 2 décembre 1999*, J.-Cl. Fredouille éd., Paris, (coll. des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps modernes, 36), 2001, p. 99- 106: 105.

<sup>5</sup> Cfr. Dom Thierry BARBEAU, « L'Attention à la Présence de Dieu chez dom Claude Martin », *Lettre aux Amis de Solesmes*, n° 109, janvier-mars 2002, p. 13-26: 16.



e ne ricerca la vicinanza. Dopo matura riflessione, decide di adottare – dicevo - la *Pratique de la Règle* di Claude Martin e di farne un adattamento al femminile, dando al suo volume il titolo, significativi, di *Exercices spirituels*.

M. Mectilde incontra i maurini al momento stesso della fondazione perché, essendo fondata la prima casa nella zona sottoposta alla giurisdizione dell'abbazia di St.-Germain, è obbligata a chiedere i permessi all'abate di St.-Germain. Ora, nell'abbazia di St.-Germain aveva sede la curia generalizia dei maurini. Se fino a quel momento li aveva incontrati forse da lontano, perché altri monaci o uomini 'spirituali' l'avevano aiutata nella sua fondazione, a quel momento la vicinanza con questi monaci s'impone di diritto.

Tutti i monaci riformati, quindi anche i maurini, non accettavano ufficialmente né di occuparsi della direzione di coscienza delle singole monache, né di esercitare attività di predicazione, o di formazione, dei monasteri femminili. Ma questo era scritto piuttosto sulla carta che nella realtà, perché di fatto dalla corrispondenza risulta che i legami tra M. Mectilde e i maurini non erano soltanto legami meramente giuridici.

Sicuramente ella si rivolge con estrema fiducia a Dom Bernard Audebert.

Lo incontra nel 1654, l'anno dopo la fondazione. M. Mectilde vuole di mettere in luce nella nuova comunità l'affidamento alla Madonna: Lei l'aveva guidata in tutto il suo itinerario personale e l'aveva fatta giungere alla fondazione. Progetta così di chiedere alla sua comunità un atto di devozione alla Madonna, per cui essa diventi la loro celeste abbadessa. Non osa farlo però senza la conferma ufficiale dell'autorità ecclesiastica. Ne parla allora con Dom Audebert, che in quel momento era priore dell'abbazia di St.-Germain. Fu così lui a stendere l'atto che le monache proclameranno il 22 agosto 1654, in occasione dell'elezione della Madonna abbadessa.

Egli poi – precisamente nel 1660 - diventerà Superiore generale dei maurini; e in quel periodo sarà affiancato da Claude Martin, che proprio dal Superiore generale sarà invitato a mettere a punto un libro di formazione per i novizi, *La pratique*. Da quindici anni si discuteva la messa a punto di una rilettura del libro di formazione in uso presso i vannisti ed ereditato dai Maurini: finalmente, quando l'incarico fu affidato a Claude Martin, il libro viene alla luce.

M. Mectilde nel 1686, a trentatré anni dalla sua fondazione, a dodici anni dell'uscita del libro di Claude Martin, trascrive e modifica al femminile quello che c'era da modificare e chiede di seguirlo perché serve – a suo giudizio - per essere davvero monache secondo la *mens* di S. Benedetto.

Quali sono le modifiche che la Madre apporta? Sono modifiche che toccano aspetti disciplinari, materiali, o sono modifiche che toccano quell'ideale esicasta, quella passione per l'unificazione interiore, e quindi per l'unione con Dio, che faceva il cuore della vita spirituale di Claude Martin e dei suoi confratelli? La risposta va articolata: ci sono delle modifiche che riguardano l'organizzazione disciplinare dei monasteri, ma ce ne sono anche altre che non rispondono ad un interesse meramente disciplinare: su alcuni valori monastici, la sua un'angolatura è diversa da quella dei confratelli.

M. Mectilde però non interviene in quei capitoli in cui Claude Martin aveva profuso la quintessenza della sua sapienza di uomo spirituale. I capitoli sulla preghiera, che Claude Martin aveva scritto, infatti, la Madre li adotta tali e quali.

A ben guardare però essi non danno la fisionomia esatta della spiritualità mectildiana: si possono usare come introduzione o spiegazione di certi aspetti della dottrina della preghiera di M. Mectilde, che è affine a quella di Claude Martin, ma con degli accenti ancora particolari.

Bisogna leggerli scavando in essi per cogliere – distinguendo -, la voce della tradizione, le perle spirituali che l'autore ha lasciato cadere in essa, le risposte alle questioni dibattute nel tempo, ecc. La lettura non è immediatamente attraente, perché sono scritti in una maniera piuttosto pedante. L'impressione globale è che non rientrano più nella nostra sensibilità spirituale.

Noi, oggi, quando vogliamo interrogare noi stessi sulla nostra coerenza cristiana o provocare gli altri presentando la bellezza della vita spirituale, partiamo dal vangelo e dalla presenza viva dello Spirito del Signore nella Chiesa. Diciamo oggi che il fondamento della vita spirituale è l'incontro vivo con Cristo dato nello Spirito a ciascuno di noi nella comunione ecclesiale. Partiamo da lì e, riferendoci a questi principi, guardiamo noi stessi e delineiamo, in relazione alla Parola di Dio, al Cristo Signore vivo nella Chiesa, il cammino di conversione, sapendo che è un dinamismo e un'esperienza. I libri di vita spirituale dell'età moderna invece sono costruiti secondo uno schema didattico, da manuale astratto, uno schema che risponde a criteri di logica organizzazione di tematiche cristiane - la grazia e il peccato, la virtù e i vizi - e che mette da parte, sottace, il peso delle problematiche della persona, che in un storia di libertà e di responsabilità si muove verso Cristo, o matura la sua adesione a Lui.

D'altra parte però resta vero che – in qualsiasi secolo – la fede cristiana è stata una vita, una scelta, una risposta a una chiamata. Anche di fronte alle pagine di tre secoli bisogna – contestualizzandole - cercare la chiave che faccia emergere da esse gli uomini e la loro vita concreta: allora diventano accattivanti.

### **Il valore del silenzio e della parola: la ricreazione monastica**

Faccio un esempio: il capitolo relativo al momento della ricreazione (= *Pratique*, Parte I cap. XVIII):

«La ricreazione è un esercizio in cui la natura può trovare occasioni e pretesti per dissiparsi: cercheranno perciò di andarvi con grande circospezione e vigilanza su se stessi».

Quest'avvertenza così seria la ritroviamo alla lettera nello capitolo di M. Mectilde, *Exercices*, Parte I, cap. XIX<sup>6</sup>.

Claude Martin prosegue: «Sono due le specie di ricreazione; alcune si trascorrono in silenzio, mentre si conversa nelle altre». Ecco come illustra la ricreazione in silenzio: «Nelle ricreazioni in cui si custodisce il silenzio, non vagheranno di qua e di là, da un viale all'altro, da un posto all'altro - il far questo è segno o di instabilità [interiore] o di curiosità -. Ma si sceglieranno un percorso ove [passeggiare e] trascorrere la ricreazione con modestia e nel raccoglimento per quanto l'esercizio lo consente. La regola fa loro obbligo di fare ricreazione così in maniera solitaria e in privato ma non con lo scopo di farli restare nell'isolamento; piuttosto allo scopo di conversare – favoriti dalla custodia il silenzio con gli uomini – con Dio, o con i santi, o gli angeli, specialmente con l'angelo custode, o anche con se stessi»

Noi probabilmente non saremmo d'accordo su una tale argomentazione. Questa di fatto era la ricreazione che i gesuiti consigliavano e consigliano per chi fa gli esercizi spirituali “chiusi”, per chi fa il mese ignaziano: in questi casi la ricreazione si vive in questa maniera. A riprova Claude Martin specifica: «Concederanno però una doverosa libertà alla mente e ai sensi: alla mente, non impegnandola nelle suddette considerazioni così intensamente da impedire lo scopo della ricreazione; e ai sensi, osservando qua e là le bellezze della creazione<sup>7</sup>, cioè gli alberi, i fiori, i frutti, gli uccelli<sup>8</sup>, *per trarre motivo da ciò che vedono e sentono di innalzare [lo spirito] al Creatore e di glorificarlo per le sue opere*» (sottolineo io).

«Nelle ricreazioni in cui si conversa, manterranno il silenzio fino a quando il Superiore avrà loro assegnato il compagno. E una volta che saranno riuniti insieme, non si allontaneranno

<sup>6</sup> La differenza di numerazione è dovuta all'inserzione di un capitolo proprio: la Parte Prima, comprendente 24 capitoli diventa di 25 capitoli nell'adattamento della de Bar, che aggiunge, dopo il cap. XII : *Modo di ascoltare la santa messa*, il Cap. XIII: *Gli atteggiamenti interiori con cui si deve fare la riparazione durante l'ottava dell'annunciazione*. La fondazione della de Bar data il 25 marzo (= Annunciazione) 1653 e «fare la riparazione» è l'atto di religione esterno che qualifica l'osservanza delle Benedettine dell'adorazione perpetua..

<sup>7</sup> Orig. : *les creatures innocentes*.

<sup>8</sup> Cfr. JEAN-JACQUES OLIER, *La Journée Chrétienne* (1655): «Quand on voit la terre, les herbes, les fleurs et les fruits» e «Entendant chanter les oiseaux» (=due lunghi testi di elevazione e adorazione di Dio, quasi alla fine dell'opera di Olier, che è un manuale di vita spirituale e di preghiera).

assolutamente dal loro gruppo per unirsi ad un altro» [Vuol dire che il Superiore assegna un compagno, però poi si trovano tutti insieme nello stesso cortile, o luogo di riunione, e al cenno del Superiore si parla tutti insieme fino a quando è passato il tempo della ricreazione]. «Ancor meno più gruppi si riuniranno tra loro per formarne uno solo, a meno che non tratti di quelle ricreazioni che si svolgono fuori del monastero [=I monaci avevano dei giorni in cui, come i certosini che hanno lo “spaziamento”, uscivano dal monastero per la passeggiata, sempre in silenzio, fino a quando il Superiore non dava l'ordine di parlare con il compagno]: allora, quando colui che guida decide essere il momento di riposarsi, tutti i gruppi si riuniranno e nessuno si allontanerà senza permesso».

M. Mectilde, quando si trova di fronte questa pagina, “non può” trascriverla, la omette: lascia, sì, nei suoi *Exercices*, l'*incipit* di richiamo al rigore spirituale anche nella ricreazione, ma cancella le prescrizioni per la ricreazione in silenzio. Soltanto chiede che le monache, con turni di un quarto d'ora, assicurino in chiesa la continuità nell'adorazione del Santissimo Sacramento - a mezzogiorno la responsabilità è della comunità, la sera delle novizie - . Le monache di M. Mectilde conoscono solo una forma di ricreazione: quella in cui si parla e vi partecipano per regola, a meno che non siano impegnate nel turno di adorazione, della durata di quindici minuti, in chiesa.

M. Mectilde, quando fa questa scelta, prende posizione rispetto ad una discussione che occupa il Seicento francese: la discussione sulla ricreazione

Mentre i benedettini neri riformati (i maurini) mantengono l'uso della ricreazione, pur con certe restrizioni, il monachesimo cisterciense riformato, cioè la Trappa, abolisce la ricreazione. L'Abate de Rancé abolisce la ricreazione, ma dà impulso allo sviluppo di quegli incontri che allora si chiamavano *entretiens* e che oggi chiamiamo riunioni di comunità o spazi di dialogo. Erano incontri, conversazioni “familiari”: un uso cisterciense, precedente a Rancé e che con lui ha uno sviluppo particolare. Comprendiamo allora che il dibattito ultimamente verteva non sulla legittimità dello svago ma sul senso che deve avere la parola per un cristiano. Pur nella diversità delle posizioni questi monaci avevano colto che fa parte dell'essere cristiani una certa maniera di parlare: l'esistenza cristiana implica lo stare aperti alla Parola di Dio, la vita spirituale si cura anche imparare quel parlare che sia segno di una capacità di comunicare con Dio e con gli altri in Lui, senza perdere di vista Lui.

M. Mectilde conosceva il mondo cisterciense tramite dom Louis Quinet, il cisterciense che l'aveva aiutata nel suo primo esodo dalla Lorena, quando dopo 1641 ella cerca in Bretagna una casa per sé e le sue compagne. Fa le «sue» scelte, a modo proprio, sicuramente con la consapevolezza di ciò che sta dietro le opzioni disciplinare che opera. Anch'essa, come Claude Martin e i maurini fedeli al loro ideale di contemplazione, ama il silenzio, ma lo custodisce per un'altra strada. Ne fa un aspetto dell'«annientamento» che raccomanda<sup>9</sup>. Con i maurini è d'accordo a richiedere che il

---

<sup>9</sup> Cfr. da una lettera alla Contessa di Châteauevieux:

«Vi sono tre specie di silenzi che dobbiamo cercare di praticare secondo la nostra capacità.

1. Il silenzio delle nostre passioni, che si attua con una fedele e attuale abnegazione di sé, così che le passioni, mortificate, non fanno più rumore.

2. Il silenzio dei nostri sensi che vorrebbero sempre vedere e sentire quel che accade; fanno rumore e turbano la quiete di un'anima che deve essere profondamente attenta a Dio. Per questo bisogna tenerli in silenzio senza dar loro ascolto né mettersi dalla loro parte.

3. Il terzo tipo di silenzio è quello delle potenze dell'anima, che devono essere annientate. Il vostro intelletto deve essere in silenzio, senza che gli permettiate tanti ragionamenti superflui e tante attività inutili che procedono soltanto da una ricerca di voi stessa. Esso deve rimanere in silenzio, guardando Dio con rispetto. La memoria deve essere in silenzio, non ricevendo volontariamente alcuna immagine né alcun ricordo delle creature, rimanendo semplificata alla presenza di Dio. E la volontà deve essere in silenzio, senza desiderio, senza inclinazione, senza ardore, senza tensione. senza affetto o attaccamento se non a Dio solo.

In una parola, la disposizione migliore e più santa, e quella verso cui la mia anima si sente attratta è la profonda morte a se stessi, che noi chiamiamo il vero annientamento. È questa santa disposizione che ha tratto il Verbo dal seno del suo divin Padre per farlo incarnare nel seno verginale di Maria. Dio ha guardato l'umiltà della sua serva (cf Lc 1, 48). Dio ha

silenzio sia un silenzio pieno, un silenzio di comunicazione; lo si vede nella raccomandazioni che dà circa le disposizioni per l'orazione: rispetto, amore, attenzione. Lega cioè il silenzio all'incontro con Dio: questo è un aspetto che anche a Claude Martin stava molto a cuore, perché egli aveva conosciuto varie specie di silenzio, ne aveva assaggiato purtroppo anche i limiti e le deviazioni.

### **Silenzio e parola nella biografia di Claude Martin**

La vicenda biografica di Claude, dicevo sopra, è una vicenda segnata dall'abbandono<sup>10</sup>. Non c'è soltanto il momento di «abbandono» rappresentato dall'entrata in convento della madre quando lui ha dodici anni e resta solo perché orfano di padre. Con fatica egli vivrà l'adolescenza e la prima giovinezza, aiutato dalla madre nei limiti dei rapporti sporadici loro possibili – le visite in parlatorio – e prima che egli raggiunga una sua maturità ecco che, quando egli ha vent'anni, la madre se ne va nel Canada e egli non la vedrà mai più. Si compie così la parabola di abbandono iniziata nella sua primissima infanzia, quando la madre, per motivi economici, dovendo impegnarsi nel lavoro, prese allora il bambino e lo collocò a balia, fino a due anni: il padre egli non lo aveva conosciuto perché era morto quando Claude aveva solo sei mesi. Dal punto di vista psicologico ci sarebbero state le premesse per fare di lui una persona predisposta alla nevrosi.

Ma, per grazia di Dio, la storia di una persona non risulta soltanto dalle componenti psicologiche. Ci sono anche delle varianti spirituali che giocano con le componenti psicologiche. Claude Martin avrà, sì, una sua particolare «fatica» da affrontare per risolvere le difficoltà che sono legate agli abbandoni obiettivi della madre., fatica che lo segnerà per tutta la vita. Anche la storia della sua vocazione monastica è contorta, ma da questa storia di vocazione contorta esce fuori una figura splendida di uomo e di spirituale. E' la madre stessa che pone nel figlio le risorse per riuscire vittorioso nel combattimento della vita. Il Signore, che veglia sui suoi figli, aveva ispirato a Marie Guyard un sistema educativo che tamponasse in qualche modo gli eventuali danni ricevuti.

Se si guarda, per esempio, all'educazione che gli impartisce, non si può non notare come questa donna - quando riprende del bambino con sé - parli lungamente con lui. Non facevano così le altre madri. Ora, oggi la psicologia mette in luce che per attrezzare una persona a superare le difficoltà della vita, è necessario parlare a lei in anticipo di queste difficoltà (nella misura in cui esse sono prevedibili). Ogni difficoltà, nella misura in cui è conosciuta, diventa più facilmente superabile nel momento in cui viene incontrata. La difficoltà è veramente traumatica quando è improvvisa e quando la persona si ritrova sprovvista di qualsiasi strumento per cercare una soluzione per superare l'ostacolo.

Claude ha avuto una madre che parlava molto con lui, gli parlava del padre e gli spiegava le dinamiche della vita umana e della vita spirituale. Non importa se al momento egli non poteva capire tutto. Il ragazzino di dodici anni, grazie a Dio, è capace di esternare il suo dolore, e proprio perché ha colto che la carta vincente del suo vissuto era riposta nella comunicazione con la madre, quando la madre entra tra le orsoline, le strappa la promessa di poter andare a trovarla tutte le volte che vorrà per parlare con lei. Su questa promessa che diventa realtà egli riesce a costruire un minimo di accettazione della scelta di «separazione» che la madre gli impone. Questo fatto diventa

---

guardato l'abbassamento e il nulla in cm. era immersa la santissima Vergine. Nulla è più capace di attirare Dio in noi quanto l'annientarci al di sotto di tutte le cose. Un'anima nel suo nulla è incantevole agli occhi di Dio, e si può dire che - egli ne è talmente invaghito che si dimentica della propria grandezza e, abbassandosi verso di essa, la innalza fino a sé. Oh, l'orgoglio deve essere davvero un abisso di malizia orribile, per accecarci al punto da non poter discernere la bellezza e la santità dell'annientamento» (*Lettere di un'amicizia spirituale*, Ancora, Milano, 1999, p. 272 [D'ora in poi: LA]).

<sup>10</sup> Cfr. Marie-Dominique FOUQUEREY, *Un nuovo sguardo sulla relazione madre-figlio in Maria Guyard* in DERROY-PINEAU (cur.), *Marie Guyard de l'Incarnation. Un destin Transocéanique (Tours, 1599- Québec, 1672)*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 2000, 179-183.

la salvezza psicologica del ragazzino, perché lo abilita a lottare per questa comunicazione e quindi a porsi una meta, in ultima analisi a vivere.

Però c'era anche un rischio insito in questa comunicazione profonda con la madre: era quello che Claude sviluppasse una dipendenza troppo stretta dalla madre.

Di fatto, per lui non fu facile arrivare alla decisione di entrare tra i maurini: la statura spirituale della madre era un peso inibente in qualche modo la libertà di Claude. Era una donna speciale sua madre, tant'è che - una volta obiettivamente riconosciuta la sua statura spirituale - fu mandata ad aprire la missione nel Canada. Accade allora che, quando egli avverte in sé la vocazione religiosa, gli è difficile vivere in un itinerario di differenziazione nei confronti di quella della madre. La psicologia ci insegna che una delle conseguenze dell'«abbandono» è quello di sviluppare delle reazioni di dipendenza, per cui la persona «abbandonata», per compensazione, si sente particolarmente legata alle persone che le dimostrano attenzione e diventano per lei figure educative particolarmente importanti.

Così, quando si accorge della vocazione religiosa, il primo pensiero di Claude è di farsi gesuita: la madre nel Canada collaborava con i gesuiti... dietro il riconoscimento dell'appello autentico della vocazione religiosa si insinuava la segreta speranza di essere anche lui scelto tra i missionari gesuiti partenti per il Canada.

Questo non vuol dire che Claude non avesse davvero una vocazione religiosa, ma vuol dire che dovette lottare per comprendere quale fosse davvero la sua vocazione. In questo l'aiuterà ancora la madre, che era già intervenuta impedendogli un passo falso negli anni precedenti.

Quando Claude aveva finito il liceo, aveva già fatto un primo pensiero di vita religiosa tra i cistercensi, perché i cisterciensi gli avevano offerto di entrare in una bell'abbazia in cui si stava bene. Questa opportunità poteva rappresentare una sistemazione umana soddisfacente. Ma chiaramente non era una vocazione religiosa, era soltanto la ricerca di una sistemazione a poco prezzo.

Invece la madre si oppone e il ragazzo riesce a concludere gli studi, perché la madre, prima di entrare in convento, aveva provveduto a mettere sulla strada del figlio chi lo aiutasse in questo. Dapprima la zia. Marie Guyard si era fatta garantire da parte della sorella il prendersi a carico del nipote. Però questo affidamento alla famiglia della sorella creava dei problemi, nel senso che si crearono delle situazioni di ricatto affettivo. Ma la madre aveva provveduto anche a chiedere ai gesuiti che si occupassero della formazione intellettuale e spirituale di Claude, per cui il ragazzo studia in vari collegi dei gesuiti, riesce a concludere il liceo - perde un anno ad un certo punto per la sua inquietudine interiore ma poi si riprende - e riesce a seguire e concludere il ciclo degli studi di filosofia; farà poi gli studi di teologia dopo l'entrata presso i maurini.

La madre dunque l'aiuterà sempre in questa sua pur difficile scelta di autonomia umana e di autentico riconoscimento della vocazione religiosa, come lo aiutò quella prima volta. Certo, per una via che sfugge alla logica umana, ma che è fondata nel legame profondo - di natura e di grazia - tra il figlio e la madre e viceversa.

Claude ritorna a considerare la sua vocazione religiosa dopo che la madre è già partita per il Canada ed egli è piombato in un momento di depressione (diremmo oggi). Ma qui egli vive un momento particolare che la madre leggerà poi come grazia fondante di tutto l'itinerario spirituale di Claude.

Sì, perché Claude - che aveva capito l'importanza della comunicazione - per tutta la sua vita manterrà con la madre, al di là dell'oceano, una corrispondenza importante, anche se necessariamente dal ritmo annuale, perché le navi dalla Francia andavano al Canada e ne tornavano una volta all'anno. Egli, fino alla fine, valorizzò questo strumento di comunicazione con la madre; non solo, ma chiese alla madre una comunicazione talmente profonda che le strappò, tramite queste lettere, il racconto della sua stessa esperienza spirituale. Il figlio ottenne dalla madre dal 1643 la relazione autobiografica della sua esperienza spirituale - certo, con il consenso del confessore -, la

rielaborò e ne curò l'edizione : *La Vie de la vénérable Mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des ursulines de la Nouvelle France, tirée de ses lettres et de ses écrits* , Paris, L. Billaine, 1677, in-4°.

Su questo lavoro del figlio la Chiesa si è basata per approntare il processo di canonizzazione della beata Maria dell'Incarnazione. E' stata beatificata da Giovanni Paolo II il 22 giugno 1980.

Ecco dunque come avvenne il salto di qualità che lo porterà ad assumere in maniera responsabile e consapevole la sua vocazione religiosa. Si racconta che egli fosse a letto e stesse leggendo un libro di filosofia. Era alloggiato in una camera isolata, non aspettava nessuno. Sente bussare alla sua porta: tre colpi; risponde, ma nessuno entra. Ritorna a leggere il libro, ma sente ancora bussare: ancora tre colpi. Esce, ma non c'è nessuno. In quel momento - scriverà poi alla madre - egli ebbe la percezione che quei tre colpi fossero come il richiamo della madre lontana che lo invitava a prendere in mano la sua vita. Non poteva più continuare a leggere libri di filosofia per ingannare il tempo, ma doveva prendere in mano la sua vita e dare alla sua esistenza una direzione ben precisa, adulta.

Di per sé è un fatto che diremmo banale, tutt'altro che straordinario. Ma egli lo legge in questo modo; si scuote, sceglie la sua strada. Presa una decisione netta, la incarna seguendo il consiglio dell'ex direttore spirituale della madre, dom Raymon de St Bernard, un fogliante (i foglianti sono un ramo dei cisterciensi) che lo indirizza dai maurini; così Claude entra tra i benedettini nell'abbazia della Santa Trinità di Vendôme. Riceve l'abito monastico dopo quindici giorni di postulando – questo era l'uso del tempo - il 31 gennaio del 1641. Supera il noviziato, della durata di un anno, Emetterà la professione il 3 febbraio 1642 (sono voti solenni – non c'erano allora i voti temporanei: si faceva la professione una volta per sempre).

### **La lezione di Maria dell'Incarnazione**

A noi è giunta la lettera con cui, il 1° settembre 1643, la madre risponde a quella di Claude in cui egli le raccontava la vicenda vocazionale, la svolta decisiva, l'entrata in religione. E' una lettera molto ricca, che ci permette di fare alcune considerazioni.

Innanzitutto ci dice il concetto di vocazione di una tale donna e madre, mistica e beata. Leggiamo che Marie Guyard scrive al figlio: «Mantenevo nel cuore un istinto che mi diceva che Dio aveva una grazia da farvi per chiamarvi [la madre usa il 'voi' anche scrivendo al figlio] – nel tempo e nel modo che lui aveva chiamato me, per servirlo in una maniera tutto particolare. E in effetti l'ho riconosciuta in certo modo in quello che mi avete scritto su ciò che vi è successo» (lett. n° 68)<sup>11</sup>

Maria dell'Incarnazione è una mistica che conosce grazie straordinarie, ma non le cerca quando deve valutare un cammino cristiano: il tutto della vocazione cristiana sta nel commercio dell'uomo con Dio, nel riconoscere la sua voce, che passa tramite le cose di ogni giorno, come ha fatto Claude. E quello che lui ha vissuto è prezioso come il di lei percorso esistenziale romanzesco. Gli scrive infatti: «...nel tempo e nel modo in cui lui aveva chiamato me...». Era sicura Maria dell'Incarnazione che quel Dio che aveva chiamato lei con una vicenda e un itinerario così particolare si sarebbe fatto sentire e riconoscere anche dal figlio. A quale scopo? «...per servirlo in una maniera tutto particolare...». Da notare il paradosso: sta scrivendo a Claude, entrato tra i maurini a condividere una vita di osservanza e di esercizi regolari...! Eppure lo esorta ad apprezzare la sua propria missione "particolare", in quanto per Maria dell'Incarnazione ogni vocazione cristiana è servizio di Dio in una maniera "particolare", cioè: in quella maniera singolare che deriva dal fatto che il tutto dell'uomo chiamato è dedicato alla sequela di Cristo. Dietro ad ogni vocazione cristiana c'è una comunicazione personalissima del Signore, che ci ha chiamato amici

---

<sup>11</sup> Il testo integrale si può leggere in: R. BRODEUR [dir.], *Marie de l'Incarnation. Entre mère et fils : le dialogue des vocations*, Laval, Les Presses de l'Université de Laval, 2000, 13-22. Utile G. OURY, *Le contexte de la Lettre LXVIII* :ib., 25-27.

(Gv 15,15): ciascun uomo è fatto per ascoltare la sua voce e riconoscere come sia chiamato per nome.

In questa stessa lettera compare poi un passo sulla dinamica del risposta dell'uomo all'amore di Dio impiegando un termine caro al XVII sec., l'«annientamento»:

«...è un eccesso dell'amore del nostro divin Maestro quello di infiammare i nostri cuori senza consumarli. E' d'altra parte un effetto della nostra miseria il fatto che la sua operazione non produce il suo effetto. L'agente non vien meno per ciò che sta a lui, ma la nostra freddezza si oppone ai tocchi divini, e impedisce all'anima di arrivare a quel perfetto annientamento che supera ogni purificazione che si possa immaginare».

Il tutto della vocazione cristiana – scrive Marie Guyard - è riconoscere l' amore di Dio che infiamma i nostri cuori “senza consumarli” perché vuole che noi viviamo di amore. Ma non trova purtroppo corrispondenza adeguata. Dio infiamma i nostri cuori, ma sta a noi fare sì che il nostro cuore possa a sua volta emettere una fiamma di amore in risposta all'amore ricevuto. Invece accade che «la nostra freddezza si oppone ai tocchi divini ed impedisce all'anima di arrivare a quel perfetto annientamento che supera ogni purificazione che si possa immaginare».

L'amore di Cristo dunque, spiega Maria Guyard, è come una fiamma che prende il cuore dell'uomo, di qualsiasi cristiano che si apre alla rivelazione di Dio.

Perché il massimo effetto di tale incendio divino è «il perfetto annientamento che supera ogni purificazione che si possa immaginare»? Perché questo «annientamento» divinizza. Ora - ella aggiunge - questo accade per la grandezza della comunicazione che avviene tra noi e Dio in Cristo tramite la comunione: se noi vivessimo il mistero della comunione per quello che è, allora vivremo l'«annientamento» e ci ritroveremo un cuore infiammato come quello di Cristo.

Claude ritiene la lezione e la colloca sul versante di ciò che fa la manducazione eucaristica davvero un atto di un credente. Ne parla cioè a proposito delle disposizioni necessarie alla ricezione fruttuosa del sacramento. Ma il contentutizzarla secondo la sua propria *mens* ci porta a riflettere sull'esercizio della presenza di Dio che egli, forse come nessun altro, ha rigorizzato nella tradizione benedettina. Esercizio che Mectilde ha ripreso, spiegandolo con un altro accento ancora.

Vediamo in dettaglio.

Come già legiferavano gli *Exercices spirituels tirez de la Regle de Saint Benoist*, Paris 1625, Cap XVII, il nostro maurino, nel capitolo sulla comunione della *Pratique* (Parte I, Cap. XIII), prescrive ai monaci di prepararsi a fare la comunione «con l'esercizio delle buone opere e delle virtù cristiane, specialmente quelle che rifulgono maggiormente in questo mirabile sacramento: la carità, l'umiltà, l'abnegazione di sé, il silenzio, il ritiro, l'allontanamento dal mondo». E prima di andare oltre nell'enumerazione, egli aggiunge (lo si legge solo nella *Pratique*) la motivazione: «infatti non può essere che il Signore non operi con potenza in un'anima in cui egli trova le sue proprie disposizioni. Soprattutto prima di andare al banchetto si rivestiranno dell'abito di nozze dell'innocenza [cfr. *Mt* 22, 11- 12] con la confessione, o almeno con la contrizione dei loro peccati». Quindi riprende l'enumerazione delle forme dell'atteggiamento virtuoso, impegnato: «Durante la messa in cui faranno la comunione, fino all'*Agnus* potranno tenersi occupati secondo il metodo prescritto nel capitolo precedente, eccetto però il caso che usino delle preghiere vocali: allora esse saranno quelle specifiche dell'atto che stanno per compiere; se si dedicano invece all'orazione mentale, penseranno alla grandezza e all'eccellenza di questo Mistero, ai grandi benefici che [il Signore] opera in un'anima che trova ben disposta, alla bontà incomprensibile di colui che in esso si dona, all'amore infinito che ci attesta e a quello che ci ha provato con la Sua morte e la Sua passione, di cui questo sacramento è il segno e il memoriale. All'*Agnus* interromperanno ogni preghiera vocale e ogni considerazione mentale per disporsi più da vicino a ricevere il prezioso Corpo di nostro Signore, con atti di fede, d'amore, di adorazione, di

annientamento di sé, atti che formeranno con tutto il fervore e tutta la devozione di un' anima che desidera appartenere completamente a Dio» (sott. io). E spiega che cosa intende:

«Quando il sacerdote dirà: *Domine, non sum dignus...*, i monaci lo diranno con lui inabissandosi nel proprio nulla davanti alla maestà divina, e in tal modo tutti penetrati dalla consapevolezza della propria personale indegnità e della bontà infinita di Dio, s'accosteranno all'altare» .

Quindi abbiamo in Claude Martin un concetto di «annientamento» che riposa sulla percezione della grandezza di Dio e della piccolezza dell'uomo sullo sfondo però della bontà di Dio, del suo invitare al proprio banchetto, del suo «operare nell'»uomo ben disposto.

Se leggessimo le pagine che egli dedica all'esercizio della presenza di Dio (cfr. *Pratique*, Cap. X) risentiremmo lo stesso discorso.

### **Claude Martin: l'attenzione alla presenza di Dio nella fede.**

E' davvero possibile l'incontro tra la grandezza di Dio e la piccolezza dell'uomo? È possibile, perché il Dio immenso non è soltanto il Dio che sta lontano, ma è il Dio che ci avvolge: "...in lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo..." (Atti 17, 28; citazione riportata nella *Pratique*, Cap X: ...). Ma non solo: questo Dio è colui che, pur non avendo bisogno di noi, tuttavia va a cercare gli uomini e vuol instaurare con loro un regime di pace e amicizia. Nel dono del Figlio e dello Spirito ci dà la prova del suo amore, perché vuole vivere in comunione con gli uomini.

Cosa fa da ponte tra la grandezza di Dio e il nulla dell'uomo? L'esercizio della fede.

Gli «atti di annientamento» sono per Dom Martin – in questo insegnamento della *Pratique* – un'espressione degli atti della fede che, esplorata ed incarnata in tutta la sua valenza, porta a fare della vita una preghiera continua.

Di fronte al Dio vivo e vero - che è il Dio immenso che mi avvolge - io scopro la mia piccolezza, e in quello stesso momento la fede mi fa percepire che questo Dio non solo è sopra di me, ma è prima di me e dentro di me. Allora rientro in me stesso, mi dico «nulla» quale mi scopro davanti a Dio. Ma, mentre mi sono «annientato» davanti a Dio, proprio in questa perdita mi ritrovo, perché mi possiedo più di prima: entrando nel mio «nulla» ritrovo la mia vera immagine. Quella iscritta dal Creatore il peccato l'ha oscurata, ma Dio, nel Cristo, vuole raggiungermi e fare sì che io diventi a sua misura. Rientrato dentro me stesso, uscirò fuori di me con Cristo, per Cristo, in Cristo. Come? Tramite l'esercizio della fede. Esso si appoggia su due facoltà: la facoltà dell'intelletto, che percepisce la presenza di Dio nella fede, e la facoltà della volontà con cui l'uomo si consegna a Dio. Dom Martin insiste sul ruolo della volontà nell'adesione della fede: non basta che l'atto di fede riposi sull'adesione di fede per cui l'uomo riconosce che Dio è, ma questa fede deve completarsi con un atto della volontà in cui l'uomo esprima la sua volontà di essere come questo Dio gli chiede di essere. La fede che Claude Martin chiede è un'adesione alla presenza di Dio, riconosciuto dall'intelletto come all'origine di tutto l'universo - della propria esistenza e della propria storia di comunione con lui - ma è anche un'adesione sorretta da una *devotio*, da una consegna continua di sé a Dio. E' intenzionale nel nostro Maurino l'insistenza sul ruolo della volontà: mentre negli *Exercices spirituels tirez de la Regle de Saint Benoist*, Paris 1625, c'è un unico capitolo sulla devozione continua (chissà quante volte egli l'aveva riletto, avendo ricevuto, durante il suo noviziato, dal suo maestro dei novizi e dai suoi maggiori, l'invito di perseguire questo ideale di unificazione di sé con una preghiera continua), nella *Pratique*, il nuovo libro che egli scrive per i novizi, questo insegnamento è organizzato in tre capitoli: un capitolo sulla presenza di Dio (Cap. X), un capitolo sulla devozione continua (Cap. XI) e un capitolo sulla devozione al nostro Signore, agli angeli e ai santi (Cap. XII).

Il cap XI e il cap XII esplicitano dei contenuti già accennati nel cap X, ma che l'Autore evidentemente temeva potessero andare troppo sottovalutati.



Nel capitolo X sulla presenza di Dio sottolinea il ruolo dell'intelletto nella fede, per cui io credo quando riconosco che Dio è; e questo lo posso riconoscere soltanto nel momento in cui sono consapevole della sua presenza, in virtù dell'atto del mio intelletto. Però il riconoscimento di Dio deve diventare voluta attenzione: occorrono sia l'attenzione esplicita, che la volontà di stare attenti a Lui.

«Innanzitutto la mente crede che Dio è presente a sé; quindi si applica e pensa lui; e il pensare continuamente a questa presenza di Dio costituisce l'esercizio della presenza di Dio [...] Ecco perché essi [i monaci] faranno in modo che il pensiero e l'applicazione del loro spirito sia accompagnata da una inclinazione del cuore, docile e piena d'amore. E' proprio essa che fa l'esercizio perfetto: l'applicazione della mente ne è come la materia e l'inclinazione del cuore ne è come la forma (Cap X)<sup>12</sup>.

Solo allora si può dire che il credente viva l'esercizio della presenza di Dio.

Con il capitolo XI, sulla devozione, Dom Martin riprende lo stesso discorso da un altro punto di vista: non più a partire dal ruolo dell'intelletto nell'atto di fede, ma da quello della volontà. Scrive infatti che l'atto di riconoscimento intellettuale di Dio non basta: se non prendo me stesso e non mi consegno a Dio, adesione di fede non c'è. E' così importante vigilare sull'effettivo coinvolgimento della volontà/libertà, che egli usa un capitolo intero per descrivere come la volontà deve impegnarsi per mantenere vivo quest'atto di fede. La consegna di sé a Dio dev'essere «pronta, stabile ed efficace». Se sono così di fronte a Dio, mi diventa chiaro di fatto che l'atto di fede non è soltanto l'affermazione che Dio è, ma è quell'affermazione che include la mia risposta esistenziale a Colui che, conformemente alla sua identità personale, mi è venuto incontro. L'atto di fede diventa un atto di risposta di amore all'amore, un atto di carità. E così giunge al cuore del mistero della preghiera, non quale atto verbale ma quale relazione dell'uomo a Dio, quale modo di essere di fronte a Dio. Gli sta a cuore, infatti, che questo atto di fede sia esplicito, perché se l'atto di fede è esplicito, allora diventa un continuo colloquio con Dio. Questo atto di fede è il segreto e la sostanza di quella preghiera che dev'essere tutta al vita del monaco. Preghiera quale riconoscimento di Dio nella vita e consegna di sé nella vita, preghiera continua che si vive in chiesa e fuori chiesa, perché si vive nella piena adesione alla volontà di Dio, al Dio riconosciuto presente in ogni momento della propria esistenza.

«L'attenzione costante alla presenza di Dio resa possibile attraverso degli atti di fede rinnovati alla sua presenza di immensità, la disposizione piena d'amore del cuore che dimenticherebbe tutto piuttosto che la presenza di Colui che esso ama, conducono a guardare ed amare, cioè a dire e a fare tutte le cose in Dio, in una parola a restare sempre uniti a Lui»<sup>13</sup>.

«Se l'oggetto di questa attenzione può essere Dio e i suoi attributi, essa tuttavia non fa astrazione dalla persona del Verbo. [Scriva Dom Martin]:

«potranno anche applicare la loro mente alla presenza di nostro Signore Gesù Cristo, e lo devono fare spesso. Infatti sebbene egli con la sostanza della sua santa umanità non sia presente né a loro, né a nessun'altra cosa, tuttavia è ovunque loro presente con i suoi sguardi divini, a cui nulla può restare nascosto, e con ciò che gli è costitutivo, cioè con la sua divinità e la persona adorabile [del Verbo]. Potranno dunque coltivare la presenza di nostro Signore, rapportandosi a lui (*le regardant*) secondo il movimento contingente della loro devozione: ora [rapportandosi a Gesù] mentre prega, ora mentre fa i miracoli, o soffre, o sta morendo; ma principalmente lo considereranno come colui

---

<sup>12</sup> Commenta Dom Barbeau: «Dom Martin con il suo rigore abituale distingue ciò che discende semplicemente dalla fede e l'attenzione che deve suscitare l'oggetto ricevuto nella fede»; «Questa attenzione deve derivare da una sollecitudine del cuore» («L'Attention à la Présence de Dieu», 20).

<sup>13</sup> Dom T. BARBEAU, «L'Attention à la Présence de Dieu», 20.

che consiglia o opera l'azione che essi si sono riproposti per modello della loro virtù quotidiana» (cap X).

Questo insegnamento è reiterato nel Cap XII, sulla devozione a nostro Signore. La nostra esperienza di fede può essere un contatto con il Dio vivente nel suo mistero di immensità o un contatto con il Signore Gesù, mandato dal Padre nello Spirito. Anche il senso dell'immensità di Dio in realtà ci è mediato sempre dallo Spirito di Cristo, ma forse nel concreto delle esperienze spirituali può succedere che la persona non lo colga quando si mette in preghiera. Inutile insistere su prospettive che non giovano. E per facilitare il cammino dei novizi Dom Martin svolge un discorso già accennato, arrivando come a giustapporre i due discorsi, suggerendo come due atti di fede giustapposti.

### **Mectilde de Bar: «esposizione» alla presenza di Dio**

M. Mectilde non poteva non sentirsi in intima consonanza con le pagine sulla presenza di Dio di Dom Martin. Da parte sua molto aveva detto alle monache circa il fatto che Dio è e va riconosciuto nella sua grandezza; occorre rispetto per Lui, occorre prestare attenzione alla sua presenza., occorre amore e sottomissione<sup>14</sup>.

Rispetto e stima diventano la pietra di paragone per individuare , là dove la persona entra nell'orazione «di quiete», al differenza tra l'unificazione di sé davanti a Dio e il dormire (o quasi!) illudendosi di essere di fronte a Lui! C'è una pagina vibrante su questo nel *Vero spirito delle Benedettine dell'adorazione perpetua*<sup>15</sup>.

Claude Martin dal canto suo insegnava: perché il nostro atto di fede sia vigile e costante, usiamo dell'intelletto e della applicazione voluta, volontaria, amorosa verso di Lui. Arriviamo fino

---

<sup>14</sup> Cfr. dalla lettera alla Contessa, dal titolo *La presenza di Dio nella fede* n° 1379 :

«Vi preoccupate di come poter essere e restare alla presenza di Dio in una semplice intuizione di fede. Un'anima un po' avvezza alla massime del puro amore non ha difficoltà a capirlo. Ma visto che i sensi e il ragionamento umano hanno sempre dominato in noi, non possiamo penetrare per altre vie. Spero che un giorno - se sarete fedele - conoscerete perfettamente questa verità: essendo Dio in voi, non vi serve altro che rispetto, amore, attenzione, sottomissione nella sua divina presenza; rispetto per la sua grandezza e maestà, amore per la sua bontà e santità, attenzione alla sua volontà divina e alla mozione del suo Spirito divino , sottomissione per compierle volentieri e perfettamente. Il vostro sguardo verso Dio deve essere attuale, ma semplicissimo e colmo d'amore. E quando vi darà qualche ispirazione a rinnovargli i vostri sacrifici, o a fare qualche atto di riverenza, di amore, d'abbandono, li opererete con molta semplicità, sentendovi paga, quando non siete del tutto distratta, di percepirvi nella vostra anima disposta ad essi, affidandovi a Dio nei sentimenti che egli vi imprime» (tr. nostra; altra tr. it. in LA, 99-100 ( [=lett. n.10 di LA]).

<sup>15</sup> Dal *Vero Spirito*, Cap. XVII, *La stima e il rispetto che dobbiamo avere per Dio*: «[1] Oh! Come compiangio l'accecamento delle anime che non conoscono Dio, che si stancano e si annoiano alla sua santa presenza, che non sono toccate da riverenza per la sua grandezza! Pleni sunt caeli et terra , ecc.<sup>15</sup>: il cielo e la terra sono pieni della Maestà della sua gloria, e noi non ci pensiamo affatto, non ci consegniamo a questa adorabile pienezza per prendervi parte! [2] Ciò che poi mi colpisce maggiormente è che durante il tempo più prezioso della nostra vita, quello dell'orazione, la nostra anima rimanga disattenta, senza rispetto, senza vigilanza e senza amore verso una Maestà così adorabile. [3] Ahimè! Se fossimo davanti ad un monarca della terra, quale sarebbe il nostro atteggiamento?! E per un Dio di grandezza, santità e maestà infinite, non abbiamo il coraggio di restare rispettosamente per un'ora alla sua divina presenza! [4] Se conoscessimo l'importanza di ciò che perdiamo per colpa nostra, piangeremmo questa perdita con lacrime di sangue! [5] Ma siamo nelle tenebre, i nostri sensi ci gettano nella cecità. [6] Risvegliamo le nostre capacità interiori con la fede, che ci fa percepire la stima che dobbiamo avere per Dio, e inabissiamoci davanti alla sua grandezza. [7] I serafini in cielo sono talmente colmi di questo rispetto amoroso che si velano il viso, non potendo sostenere la gloria di sua Maestà; e tutti i beati si annientano nella sua essenza divina, per tributargli atti di profondo rispetto. [8] Perché noi, sulla terra, facciamo meno di questi spiriti celesti in cielo?! Non è forse lo stesso Dio? Non è la medesima divinità? [9] E dal momento che l'abbiamo realmente presente in noi come egli lo è ai beati nel trono della sua gloria, perché non gli rendiamo i nostri omaggi come glieli rende tutta la milizia celeste in cielo? [10] So bene che l'agitazione della vita presente ci rende incapaci di proclamare con la corte celeste, senza sosta e senza interruzioni: Sanctus, sanctus, sanctus<sup>15</sup>. Ma almeno durante il tempo che ci è concesso per l'orazione personale, mettiamoci davanti a Dio con l'amore e il rispetto dei serafini che proclamano in un profondo silenzio: Sanctus, sanctus, sanctus ecc. [11] Rimaniamo - ripeto - in un profondo abbassamento davanti a Dio; se non vediamo la sua grandezza con gli occhi del corpo, vediamola in modo più puro e più reale con gli occhi dello spirito, mediante un atto fede semplificata».

all'«annientamento», cioè ad esprimere la percezione della nostra realtà che la fede di dà chiedendoci di stare davanti a Dio. Non temiamo di svalutarci: nell'atto stesso in cui ci scopriamo nulla, scopriamo Dio in Cristo che si dona a noi:

«Lasciando la santa mensa, si ritireranno in qualche posto appartato per stare a colloquio con nostro Signore più con affezioni interiori e infuocate che con preghiere apposite e vocali. Vi si potranno eccitare con le seguenti riflessioni, senza tuttavia soffermarvici sopra troppo, per timore di dare meno spazio al cuore che alla mente.

1. Chi è colui che si è loro donato? E' un Dio la cui gloria è immensa e la maestà infinita; un Dio che si è incarnato e che è morto per loro; un Dio che non ha nulla in comune con loro e che tuttavia va a cercarli, con volontà di pace e di amicizia.
2. A chi si è donato? A una creatura debole e miserabile, che l'ha offeso migliaia di volte; che altrettante volte ha meritato l'inferno; che non merita di vivere sulla terra.
3. Perché si è loro donato? Per testimoniare il suo amore e chiedere il contraccambio; per dar loro la forza di superare le tentazioni [provenienti] dei loro nemici; per dar loro una caparra della gloria celeste» (*Pratique*, Parte I, Cap XIII, sulla comunione).

Ma l'atto di fede - anche nella modalità di un atto di fede prolungato, in cui il tutto di noi si consegna a Dio, perché all'atto dell'intelletto si è aggiunta un'altra attenzione, quella della volontà che si consegna - sembra, ad un certo punto del cammino spirituale che non faccia più "toccare" Dio. Ciò accade perché la volontà, pur consegnandosi a Dio, si scontra con il suo limite intrinseco: arriva a un momento in cui si accorge per esperienza della sua propria insufficienza, e registra che nonostante la nostra buona volontà e il nostro desiderio di consegnarci a Dio, il cuore non si lascia infiammare dall'amore di Dio, così come capisce di doverlo fare, data l'incommensurabilità del dono ricevuto e ancora disponibile.

Mectilde de Bar tratta esplicitamente questo problema, che Dom Martin non ignora ma che ingloba nella problematica della oscurità della fede.

### **Mectilde de Bar: l'esposizione alla presenza di Dio nella fede**

Qual è allora la soluzione prospettata da M. Mectilde? Non si tratta soltanto di agire noi, andando verso Dio - se così possiamo dire -, con atti d'intelletto e di volontà, ma occorre fare spazio in noi, occorrono un intelletto e una volontà "negativi". Occorrono un intelletto e una volontà che si svuotino e facciano spazio all'azione di Dio. L'esercizio «della presenza» di Dio si completa con l'esercizio di «esporci alla» presenza di Dio.

Mentre Claude Martin insiste sull'attenzione alla presenza di Dio, la Madre insegna: in quest'esercizio ci deve essere il momento in cui noi ci «esponiamo alla» presenza di Dio. Qual è la differenza tra l'attenzione alla presenza di Dio e l'esposizione alla sua presenza? C'è la differenza che passa tra l'attivo e il passivo. Nel momento in cui sto attento a Dio, sono io che lavoro per avvicinarmi a Dio. Nel momento in cui mi espongo a Dio, sono lì, certo, vigile (se così non fosse, direbbe la Madre, starei dormendo). Ma devi vivere anche il momento in cui tu ti esponi.

E come fai ad esporci a Dio? Ti esponi quando, appoggiandoti non più sul tuo intelletto e sulla tua volontà, ma solo sul fatto che il Signore è venuto in te - perché ti ha assimilato a Sé con il Sacramento eucaristico -, tu chiedi a lui di prendere possesso di te. Da questa convinzione radicata in Mectilde a motivo della sua stessa esperienza, discendono le istruzioni, che ricorrono qua e là nei suoi scritti, in cui chiede che si dedichi spazio a lasciar fare a Dio in sé: ciò sia nella preghiera dopo la comunione, sia come attitudine di tutta la vita cristiana.

Leggiamo nella lettera n°2054 alla lettera alla Contessa di Châteauevieux: «Abbiate una devozione come quella che ho visto praticare a lungo da qualche anima: esponetevi spesso in spirito a Gesù, per ricevere in voi la sua grazia e la sua forza. So quanto questa forza sia efficace, ma occorrono pazienza e perseveranza. Posso dire in verità che l'anima fedele riceve ciò che non sono in grado di esprimere, e vi prego di farne l'esperienza. Vorrei che vi prendeste un quarto d'ora nella giornata, a vostro piacimento, per esporvi a Gesù Cristo secondo i vostri bisogni. Talvolta per invocare sulle

vostre debolezze la potenza di Gesù Cristo. Altre volte, sentendo le vostre impurità e il fondo cattivo presente in voi; esporvi alla sua santità, abbandonandovi ad essa al fine di ricevere in voi i suoi effetti, e così per tutto il resto». E prima, nella stessa lettera: «... mi devo esporre spesso a Gesù Cristo per aderire strettamente a tutto ciò che gli appartiene, a tutti i diritti e a tutti i poteri che egli ha su di me, desiderando uscire interamente da me stessa per cedergli il posto e far sì che regni assolutamente in me».

«Uscire interamente da me stessa per cedergli il posto»: ecco una delle valenze della nozione di «annientamento» secondo Mectilde de Bar. Altrove lo spiegherà alla stessa corrispondente come «stato di morte totale dell'io», dono che discende dall'incorporazione battesimale in Cristo, «che ci fa cessare di essere ciò che siamo per far essere e vivere Gesù Cristo in noi»<sup>16</sup>.

Non si può ridurre tutto l'esercizio di «tenersi alla» presenza di Dio all'«esposizione alla» presenza di Dio; cadremmo nel quietismo. E' ancora Claude Martin che saprebbe fare chiarezza su questo rischio.

Ma resta indubbio che l'esperienza spirituale registra questo 'ritmo' o 'gioco' - il gioco tra il nostro fare e ricevere da Lui - nell'incontro con Dio. Questo 'ritmo' che fa parte della comunicazione umana - in ogni comunicazione c'è un momento dell'esporsi e il momento del ritrarsi, il momento del consegnare e il momento dell'accogliere -, fa parte anche della autocomunicazione di Dio in Cristo. La preghiera cristiana siffatta, allora, se conosce l'esporsi alla presenza di Dio nell'attivo ricercarlo, conosce anche un «annientamento» che non tanto un atto di ridimensionamento di sé, posto accanto ad altri atti, ma un atto di totale dimissione di sé, che è la condizione *sine qua non* per sussistere in Cristo, per Cristo, con Cristo. Condizione necessaria, ma non sufficiente: è solo la grazia che può compiere tale miracolo di trasformazione di noi in noi, ma tale grazia il Signore la vuole - anche se ci sfugge come e quando si compie - perché Egli ha voluto venire in noi con il sacramento eucaristico.

Spiega la Madre alle «figlie» nel *Vero spirito delle benedettine dell'adorazione perpetua*, cap. VI : «Non abbiamo niente [in noi], sorelle mie, se il Signore non ce lo dona (cf 1Cor 4, 7); **esponetevi alla sua divina presenza** per ricevere ciò che disporrà liberamente di darvi e pregate Gesù di **ricevere lui da lui stesso nell'interno del vostro cuore** e di dare lui gloria a sé, come riterrà meglio, poiché voi siete incapaci di dargli gloria. Chiedetegli che il suo amore supplisca alla vostra insufficienza e fate la comunione con questo atteggiamento interiore umile, totalmente coinvolgente e pieno di amore».

### **Per concludere**

Dom Martin e Madre Mectilde - introducendo nel loro insegnamento il concetto di «annientamento» - utilizzano un concetto che è condiviso dagli spirituali del loro tempo che, più che nel nostro, riflettono sul prezzo della modificazione dell'umano, su ciò che avviene nell'uomo quando davvero incontra Dio. Ma di tale concetto e realtà vissuta ogni maestro spirituale mette in luce un aspetto più che un altro.

Madre Mectilde - che è forse più libera di Dom Martin nel trasmettere un insegnamento legato all'esperienza spirituale, anche perché ella insegna solo alle sue monache che conosce personalmente: può intervenire, in caso di interpretazioni maldestre della sua parola; Dom Martin invece scrive per tutto l'Ordine - fa emergere, nella sua dottrina circa l'esercizio dell'attenzione alla presenza di Dio, quell'elemento dell'«esposizione», che unisce in sé l'attivo e il passivo e che è il segreto di ogni perdurare a lungo nelle ore di preghiera e nella vita in comunione con il Signore.

---

<sup>16</sup> Ecco il passo: «Figliola, non respingete questo stato di morte totale dell'io. Non è opera della creatura, ma della mano onnipotente di Dio che vi introduce l'anima nella misura in cui questa si spoglia e si spossa di tutto ciò che ne occupa e ne riempie il fondo. E' lo stato puro e santo che avete promesso nel battesimo. È quello che ci fa cessare di essere ciò che siamo per far essere e vivere Gesù Cristo in noi» (dalla lettera alla Contessa di Châteauevieux n° 2258, *Cosa bisogna fare per entrare nella via dell'annientamento (continuazione)* in LA, 218-220: 218 [lett. n.48 di LA]).

Madre Mectilde fu sicuramente grata a Dom Martin di aver già parlato della necessità degli «atti di annientamento» nella *Pratique*. Trascrivendo senza modifiche quel capitolo nei suoi *Exercices spirituels*, Parte I, Cap. XIV, sicuramente avrà pensato che le sue «figlie» avrebbero ritrovato lì un rinnovato stimolo ad entrare in quel «puro amore» che, in quanto rinuncia all'amore «proprietario» per essere soltanto amore –*agape* è il fulcro e il segreto della sua dottrina e della sua santità.

La nozione di «puro amore» del resto – sempre additata sotto forma di contenuto di «atti » specifici della fede - completava già quella degli «atti di annientamento» nella pagina di Dom Martin:

«...Quando il celebrante dirà il *Confiteor*, solleciteranno ancora se stessi alla contrizione, che è un atto di amore pieno di dolore; dopo di che, allontaneranno ogni timore e faranno atti di puro amore, per ricevere questo divin sacramento con un cuore tutto fuoco [infiammato di carità]».

## *LA BEATA M. GABRIELLA SAGHEDDU, ocsso*

8 MARZO 2004

Sr. MARISTELLA BARTOLI, OSB ap

Voglio fare una breve premessa che ritengo doverosa: il motivo per cui mi è stato proposto e io ho accettato di parlare a voi di Sr. M. Gabriella è molto semplice: io non sono un'esperta in questo campo, non ho fatto studi particolari – il motivo è unicamente la grande simpatia che mi lega a questa monaca. Simpatia che spero in qualche maniera di riuscire a trasmettere almeno in parte anche a voi. Perché per me Sr. M. Gabriella è davvero una sorella maggiore nella vita dello Spirito, nel cammino di fede e nella vita cristiana. E credo che per almeno qualcuno di voi possa essere importante fare la conoscenza di lei e sentirsi aiutati nel proprio cammino di fede. Cercherò questa sera di far parlare soprattutto lei stessa, anche se durante la sua vita Sr. M. Gabriella non ha mai attirato su di sé l'attenzione, quindi le forzerò un po' la mano. Vi leggerò infatti alcuni brani tratti dalle sue lettere. In questa maniera cercherò di ricostruire il cammino della sua vita; vita brevissima, perché morirà a venticinque anni.

Maria Sagheddu – questo è il suo nome da ragazza – nasce nel 1914 a Dorgali, in Sardegna, quinta di otto figli, anche se alcuni moriranno nella prima infanzia o poco dopo e ne rimarranno in tutto solo tre. A cinque anni rimane orfana di padre e da bambina si caratterizza per il temperamento che la sua stessa mamma definì 'asprigno'. Questo lo disse la mamma durante le testimonianze tenute per il processo di beatificazione. Le altre testimonianze dicono che era 'testarda, autoritaria, egocentrica', quindi aveva un carattere che tendeva ad una vigorosa affermazione del proprio io. Vi leggo una delle testimonianze su di lei da bambina tenute per il processo di beatificazione: "Una volta, all'ovile – il babbo era pastore – la mamma la mandò a vuotare un recipiente di immondizie con le bucce di patate che essa aveva pulite per buttarle. La bambina si rifiutò con tenacia e dopo essere stata picchiata, perché non voleva andare, preso il recipiente, lo portò dove la mamma le aveva imposto..." – quindi, esegue dopo essere stata picchiata, tuttavia – "... giunta sul posto, la bambina si sedette e lasciò che la mamma si allontanasse, ma dopo mezz'ora, ricomparve con le bucce nel grembiule e le depose per terra".

Era una bambina terribilmente testarda, che voleva in tutto e per tutto fare quello che decideva lei, non si sottometteva, non voleva obbedire. Le testimonianze in proposito sono parecchie; ne ho citata una sola come esempio. Si distingueva, però, per la sua innata ed estrema generosità. Infatti era molto intelligente, a scuola andava molto bene ed era assai generosa, nel senso che aiutava le compagne. C'erano addirittura delle figlie di maestre che preferivano andare da lei a farsi aiutare per i compiti, piuttosto che andare dalle proprie mamme. Era quindi generosa, con un carattere estremamente volitivo, però c'era della stoffa in questa ragazza. Aveva anche delle doti molto positive che metteva al servizio delle compagne. Era molto brava a scuola, ma dovette interrompere ben presto la sua formazione scolastica, dopo la sesta classe, per motivi di povertà; in quanto orfana di padre, apparteneva a una famiglia molto povera e dovette cominciare subito a lavorare per contribuire al sostentamento della famiglia.

Durante l'adolescenza ridusse al minimo le pratiche religiose: andava soltanto alla Messa della domenica e si rifiutava di fare qualcosa in più. La sua passione, lo dicono i suoi compaesani, era la lettura di romanzi, giocare a carte e a tombola. Si rifiutava di partecipare più attivamente alla vita della parrocchia, come faceva invece la maggior parte delle ragazze del suo paese, secondo la consuetudine di tutte le brave ragazze del tempo. Sentiva infatti un grande bisogno di verità: amava giocare a carte e a tombola e voleva sempre vincere, perché c'era in lei questa tendenza ad affermarsi, ma non tollerava che si barasse. Voleva vincere, ma lealmente e si irritava moltissimo se

si accorgeva che qualcuno nel gioco barava. Anche questo fatto mi sembra significativo: c'era in lei un bisogno di autenticità, di verità, che traduceva anche nel suo rapporto con il Signore. Quando, per esempio, la mamma l'esortava ad iscriversi all'Azione Cattolica, come la maggior parte delle ragazze del suo paese, Maria si rifiutava, perché, diceva, "l'Azione Cattolica è un impegno serio; comporta dei doveri e bisogna rispettarli". Lei non si sentiva di accollarsi questi doveri, non voleva sottomettersi a questi impegni, e quindi non s'iscriveva. Piuttosto che fare una cosa per pura formalità, preferiva non farla ed essere anche un po' mal vista, perché non era un esempio luminoso una ragazza che non s'iscriveva all'Azione Cattolica. Per il resto, si dava senza risparmio al lavoro in casa, si prestava per aiutare le vicine, affrontava senza alcun problema fatiche e sacrifici, e si distingueva sempre per la sua generosità.

Dicevo che amava molto giocare a carte e a tombola. Alle testimonianze dei suoi compaesani durante il processo fu detto anche questo: "Rispondeva spesso alla mamma quando, sentendo suonare le campane per le funzioni, l'invitava ad andare in chiesa. "Lasciatemi giocare! Andateci voi!". E per lo più restava intenta al gioco". Come vedete, un caratteraccio, forte, indocile e ribelle.

A diciotto anni, vediamo una vera e propria svolta nella sua vita. La sua stessa mamma dice che divenne "calma e dolce": sono due aggettivi molto significativi, se teniamo presente che questa ragazza di diciotto anni è la stessa che poco prima aveva quel carattere che si diceva "asprigno". Cominciò a distinguersi per il suo spirito di preghiera: a questo punto s'iscrive volontariamente all'Azione Cattolica, partecipa ogni giorno alla Santa Messa, frequenta le varie funzioni e ad un certo punto la mamma incomincia a dire che sta un po' troppo in chiesa. Mentre prima si lamentava perché non ci andava quasi mai, adesso comincia a preoccuparsi perché passa troppo tempo in chiesa.

Fondamentale è il ruolo svolto dal suo direttore spirituale, il confessore don Basilio Meloni, che, quando Maria avvertì in sé una chiamata di Dio a una vita di totale consacrazione, l'indirizzò al monastero trappista di Grottaferrata, nel Lazio. Abbiamo quindi qui la seconda grande svolta nella vita di Maria, l'ingresso in monastero. La prima svolta è la conversione, ed ecco la seconda, l'entrata in monastero. Maria lascia il suo paese, non vi tornerà mai più, ed entrando in monastero, prova una grandissima gioia, perché vede finalmente realizzato il suo sogno di vivere tutta, solo e per sempre per Dio. Nella lettera che scrive a casa alla mamma parla in questi termini del monastero: "...è un vero paradiso; è tanto bello vivere nella casa del Signore..." - usa sempre l'espressione 'la casa del Signore' per parlare del monastero- "La casa del Signore è un nido di pace e di amore, e io mi ci trovo benissimo, è il nido delle anime che vogliono vivere con Gesù".

In queste lettere esprime tutta la sua gioia di trovarsi in monastero. Ma non mancano le difficoltà: un grande scoglio per Maria, che alla Vestizione prende il nome di Sr. M. Gabriella, è quello del canto. Il monastero trappista segue la Regola di san Benedetto, quindi una parte fondamentale della vita è la preghiera liturgica. Sr. M. Gabriella avrebbe preferito essere inserita nel gruppo delle converse, che erano le sorelle addette ai lavori più umili e alla preghiera vocale più semplice, e non alla liturgia del coro. A quel tempo esisteva ancora la divisione delle comunità in due classi: le coriste e le converse. Invece la madre Abbadessa la inserì nel gruppo delle coriste. Questo fu per lei una dura prova, in quanto era stonata, non capiva niente della musica e faceva molta fatica a partecipare alla preghiera liturgica. Doveva andare in mezzo alla navata, intonare responsori e cantare salmi e questo era per lei una fatica incredibile; inoltre si accorgeva di non riuscire -lei, la stessa persona che alcuni anni prima voleva essere sempre prima in tutto e vincere ad ogni costo in tutto. Era per lei un'umiliazione fortissima.

Sentiamo come ne parla nelle sue lettere al direttore spirituale, il confessore don Basilio Meloni: "La Reverenda Madre mi ha messa al coro per salmeggiare e cantare le lodi di Dio. Devo essere

molto riconoscente e ringraziare di questa grazia speciale accordatami, ma Lei, Reverendo Padre, può immaginarsi quanto mi trovo confusa, io, che non ho mai saputo che cosa volesse dire musica e canto. Non di meno, faccio tutto il possibile per studiare e spero che Gesù, se proprio vuole, mi aiuterà”.

Qui è interessante questo particolare: prima di dire che si trova in difficoltà, dice di dover essere molto riconoscente e ringraziare: è una nota dominante in tutta la vita di Sr. M. Gabriella, il ringraziamento. Parla anche delle difficoltà come di una grazia, a cui lei non sa corrispondere, però pur sempre una grazia. Sentiamo che cosa dice alla mamma in un'altra lettera: “Un'altra grazia ancora mi ha concesso il mio celeste Sposo: la Reverenda Madre mi ha messo tra le coriste a cantare giorno e notte le lodi di Dio e questa grazia non mi è stata concessa adesso, ma dal primo giorno in cui sono entrata in comunità. Sapendo io, però, che sono poco adatta per il canto, non Vi ho scritto niente, non sapendo come sarei andata a finire. Adesso, non è che io sia riuscita a cantare bene, ma la Reverenda Madre dice che a poco a poco, con l'aiuto del Signore, imparerò. Se mi vedeste, seduta all'harmonium a studiare il canto, ridereste certamente e anch'io qualche volta mi stanco e finisco col ridere della mia stupidaggine, ma poi penso che è Gesù che me lo comanda, e allora, giù, un altro sforzo!”.

Anche qui, nella lettera alla mamma, comincia a parlarne sempre come se si trattasse di una grazia, una grazia che viene direttamente dal Signore. È interessante poi vedere la sua capacità di ridere di se stessa: “...se mi vedeste seduta all'harmonium...ridereste”, scrive alla mamma, “ma a volte anch'io stessa rido di me”. In realtà, sappiamo che lo studio del canto e della musica fu per lei una vera sofferenza; ogni tanto ci piangeva anche e dice in un'altra lettera: “Non mancano le prove interiori; non sono certo capace di eseguire gli uffici del coro e anzi, nei primi tempi ogni volta che mi toccavano, ci piangevo, perché non riuscivo a niente, ma adesso non ci fo più caso. Faccio di tutti gli sforzi che mi sono possibili, e poi, se il Signore vuole lasciarmi nell'umiliazione, sia fatta la sua volontà. Non desidero che di santificarmi nell'amore, nell'osservanza dei miei doveri e nell'abbandono perfetto alla volontà di Dio. Egli, che mi ha condotta fin qua, mi sosterrà nell'avvenire”.

Vedete la lucidità e la chiarezza che ha. È una sofferenza, la preghiera liturgica per lei, perché non ci riesce. Ne parla, però, con gratitudine, e riconosce che è una grazia di Dio. Ci mette tutto il suo impegno e poi dice: “Se il Signore vuole lasciarmi nell'umiliazione...” - proprio quella ragazza che prima voleva sempre vincere, sempre essere la prima, fare tutto quello che voleva – “...se vuole lasciarmi nell'umiliazione, sia fatta la sua volontà”. Lascia al primo posto la volontà di Dio. Interessantissimo è il suo desiderio di santificazione nell'amore, nell'osservanza dei propri doveri e nell'abbandono alla volontà di Dio, contando sul suo aiuto: anche questa, lo vedremo, sarà una costante nella sua breve vita.

Possiamo dire che le caratteristiche salienti della sua vita monastica sono proprio tre: l'umiltà, la gratitudine e la semplicità. L'umiltà sta nel suo riconoscersi indegna e incapace di corrispondere alla volontà del Signore. Infatti era sempre pronta a chiedere perdono, senza mai giustificarsi. Ogni tanto aveva ancora alcune delle sue impennate, emergeva ancora la sua impazienza, il suo carattere volitivo. Però, quando veniva corretta, subito si umiliava, chiedeva perdono secondo il rituale monastico, inginocchiandosi ai piedi della consorella, e non si giustificava mai: anche questa è una bella conversione, se teniamo presente il caratteraccio che aveva prima.

Vorrei citare adesso qualche esempio di questa sua umiltà, che traspare dalle sue lettere, anche nel fatto di riconoscersi indegna di tutte le grazie ricevute da Dio, come in questa lettera scritta ai familiari: “Sembra una cosa incredibile, eppure è vera: ci pensate voi, o miei cari, a questo dono impareggiabile? Egli, il mio Gesù, avrebbe potuto scegliere tante altre anime di molto più amanti,



più pure, più innocenti, più degne – ma no, egli ha voluto scegliere me, sebbene io ne sia indegna. Dopo tante grazie, tanto amore e tante predilezioni, come non potrò io non sciogliermi nell'amore verso il mio Sposo?"

Ancora, in un'altra lettera familiare: "Vivo, mangio, dormo sotto lo stesso tetto con Gesù, e che cosa si vorrebbe di più in questa misera vita mortale? – è sempre la gioia di trovarsi nella casa del Signore – "Il mio unico desiderio è quello di amare sempre più il mio Dio e il mio Sposo, di rendermi sempre più degna di lui e di farmi santa. Non crediate che voglia dire 'santa' per essere messa sugli altari, ché ciò sarebbe una presunzione da parte mia, ma desidero solo la santità dell'adempimento perfetto dei miei doveri". Ecco, quindi, un proposito di santità in estrema semplicità: fare bene il proprio dovere.

Le testimonianze delle consorelle diranno proprio questo: Sr. M. Gabriella nella sua vita monastica non ha mai fatto niente di straordinario. Tanto è vero che quando si cominciò a parlare per lei di beatificazione, molte rimasero sorprese. Si dicevano: "Che cosa ha fatto Sr. M. Gabriella? Non ha mai fatto niente". È vero, non ha fatto niente di straordinario; però, aveva fatto con estrema fedeltà e sempre bene, con amore, tutto quello che la vita monastica le richiedeva.

Non mancava, però, in questa prima fase della vita di Sr. M. Gabriella un grande timore: il timore di essere rimandata indietro. Prima di essere ammessa alla Professione, aveva vissuto con il terrore che la potessero rimandare indietro. Provava una grande gioia di trovarsi nella casa del Signore, si riconosceva comunque indegna e aveva paura di essere mandata via. Vediamo in proposito una lettera che scrive al direttore spirituale: "Io godo di buona salute e sono molto felice di trovarmi nella casa del Signore. Se qualche volta mi capita per la mente il pensiero che mi potrebbero rimandare, mi fa tanto orrore che lo fuggo, come fuggirei un serpente velenoso. Il mio cuore si sente mancare a questo pensiero e sarei più contenta che mi facessero a pezzi, che di uscire dal monastero. Il solo mio dispiacere è quello di non sapere amare il Signore come desidero e come dovrei. Sento che sono molto languida e indifferente, eppure il Signore non solo mi sopporta, ma ancora mi ricolma di benefici".

Parla ancora delle sue difficoltà nel coro e poi dice: "Confesso di aver avuto una delusione. Per me, entrare in convento e diventare perfetta era la stessa cosa. Invece, ho dovuto convincermi per esperienza che non è così. Per arrivare alla perfezione, ho visto che bisogna lavorare e molto. Che anche entrando in monastero ho portato con me il mio io e i miei difetti, i quali mi tocca di combattere continuamente. Ma che importa, questo? Se la perfezione non costasse, non varrebbe niente. Il Signore, che mi ha messo su questa strada, penserà a soccorrermi nella lotta per conseguire la vittoria".

Vedete, è consapevole di aver portato nel monastero il suo io e i suoi difetti, il suo grande nemico. Vi ricordate che nella prima parte della sua vita aveva una volontà tenacissima di affermarsi e anche se c'era stata decisamente una conversione sui diciotto anni, questi difetti in parte erano rimasti. Il suo sforzo di conversione è stato proprio quello del combattimento contro il proprio io, di sottomettere continuamente la sua volontà. Comunque, parla di perfezione, parla di desiderio di santità, ma sempre contando sull'aiuto di Dio. Non affronta il combattimento da sola, contando sulle sue forze, ma continua a dire: "È il Signore che mi ha chiamato, è il Signore che mi sosterrà".

Arriva così il giorno della Professione, perché, nonostante i suoi timori, la Comunità, con voto unanime l'ammette ai voti e questa per lei è un'immensa gioia. La Professione è da lei vissuta come una festa di nozze con il Signore Gesù, secondo la spiritualità monastica. Questo non significa, però, che Sr. M. Gabriella avesse dei doni straordinari nella preghiera, anzi era esattamente il contrario. Tanto è vero che un giorno andò a parlarne con la madre Maestra delle novizie, perché

diceva che non aveva nessun gusto sensibile, di non provare niente di particolare nella preghiera. E la madre Maestra, che era abituata a confidenze di questo genere da parte delle sue novizie, le lesse qualche pagina di un libro, per rincuorarla un po', le fece un piccolo discorso per farle capire che i doni straordinari non sono necessari nella preghiera. Rimase poi stupefatta, perché aveva ripetuto queste parole a molte novizie, ma con Sr. M. Gabriella ebbero un effetto insolito: Sr. M. Gabriella s'illuminò tutta a queste parole e disse: "Bene, se è così, amerò la mia via, per quanto monotona possa essere".

Credo che questo sia un insegnamento valido per tutti noi, che molto spesso non abbiamo doni straordinari nella preghiera, anzi possiamo attraversare periodi anche un po' faticosi, in cui ci sembra che il Signore non ci risponda, o che sia lontano, o di non sentire niente di particolare dentro di noi. "Amerò la mia via, per quanto monotona possa essere". Non dice: "...sopporterò, mi rasseggerò, mi trascinerò...", ma "amerò la mia via" nonostante la monotonia. Infatti, Sr. M. Gabriella non tornerà mai più sull'argomento. Sappiamo che non ebbe mai doni straordinari nella preghiera. Comunque, ci è rimasta la preghiera che lei compose per il giorno della sua Professione, che fu fatta nella Festa di Cristo Re, il 31 ottobre del 1937, e questo è il documento più personale rimasto di lei. Vi leggerò alcune parti di questa preghiera che mi sembra significativa per capire la sua personalità.

"Nella semplicità del cuore mio ti offro tutto lietamente, o Signore..." - c'è già il tema dell'offerta e della letizia - "Tu ti sei degnato di chiamarmi a te e io vengo con slancio ai tuoi piedi. Tu nel giorno della tua festa regale - è la Festa di Cristo Re - vuoi fare di questa misera creatura la regina..." - lei sente sempre la sua indegnità - "Ti ringrazio con tutta l'effusione dell'anima e nel pronunciare i santi Voti mi abbandono interamente a te." Questo è il segreto della sua vita. "Fa', o Gesù, che io mi mantenga sempre fedele alle mie promesse e non abbia mai a riprendermi ciò che ti do in questo giorno. Vieni e regna nell'anima mia, come re d'amore." Segue la parte più lunga della preghiera, che è un'ampia intercessione per il Vescovo, per il Sommo Pontefice, per i parenti, gli amici, i benefattori, per la sua parrocchia, per il gruppo dell'Azione Cattolica, per i benefattori del monastero, per il fratello, per la cognata, per una consorella che non stava bene, per la Reverenda Madre, la Madre Maestra, il Confessore, per la famiglia - c'è un elenco di tutte le persone per cui lei prega, un'ampia intercessione per la Chiesa. Ma questa intercessione per tutta la Chiesa si concretizza poi nella piccola e ristretta cerchia delle persone che lei conosce, va pure a toccare il Papa e il Vescovo del luogo. Quindi non parla di 'Chiesa' in maniera generica ed astratta, ma ha ben in mente i volti, le persone, che per lei fanno la Chiesa.

Arriviamo all'ultima parte della preghiera: "O Gesù, io mi offro con te in unione al tuo sacrificio..." - questa è una formulazione limpidissima, anche dal punto di vista teologico. Il tema dell'offerta dominante in questa preghiera non è un'offerta fatta da lei in prima persona, è un'offerta fatta con Gesù, in unione al suo sacrificio, il sacrificio redentore della Croce, il sacrificio dell'Eucaristia; quindi Sr. Maria Gabriella altro non fa che unirsi intimamente al Cristo Redentore, partecipando al suo sacrificio, alla sua offerta. "O Gesù, io mi offro con te in unione al tuo sacrificio e sebbene io sia indegna e da nulla, spero fermamente che il divin Padre guardi con occhi di compiacenza la mia piccola offerta, perché sono unita a te e del resto ho dato tutto ciò che era in mio potere. O Gesù, consumami come una piccola ostia d'amore per la tua gloria e per la salvezza delle anime".

L'intercessione e l'offerta sono i due grandi temi che emergono da questa preghiera, ma anche da tutte le sue lettere, perché sono difatti la vita di Sr. M. Gabriella, una vita proprio di intercessione e di offerta. Offerta che poi, vedremo, arriverà all'offerta per l'unità della Chiesa. Mi permetterei di dire che la prima grande vera offerta di Sr. M. Gabriella è questa: quella della Professione. L'offerta per l'unità della chiesa sarà come una conseguenza, un frutto che viene da questa prima offerta,

quella della Professione monastica, che è compiuta, come dicevo, in unione a quella di Gesù al Padre nel sacrificio della croce e nell'Eucaristia. Poi, dicevo, c'è questa grande importanza dell'intercessione, che arriverà in seguito all'intercessione per l'unità dei cristiani.

Leggendo le lettere di Sr. M. Gabriella mi ha colpito il fatto che in tutte quelle che scrive a casa ritorna con insistenza una domanda che lei fa alla sua mamma: chiede sempre e con ansia se suo fratello, Salvatore, è tornato alla pratica religiosa. Questo fratello di Sr. M. Gabriella, un po' come tutti gli uomini dei paesi di quel tempo, si rifiutava di andare a Messa per rispetto umano; questo è l'assillo, il tormento, la sofferenza di Sr. M. Gabriella, che chiede se almeno a Pasqua il fratello è andato a Messa, se ha accettato di fare la Confessione e la Comunione almeno a Pasqua. È la sua sofferenza che si traduce in una continua e insistente supplica; lei continua a pregare con questa intenzione. Non esitava neanche a parlare direttamente con il fratello. C'è una lettera in cui gli scrive: "Carissimo fratello, mi ricordo che quando mi hai scritto l'anno scorso mi hai detto che non eri potuto andare a Messa nel giorno di Pasqua, perché ti trovavi in campagna, ma che a Dio ci pensavi dove eri. Fai bene a pensare al Signore dove ti trovi, ma non basta. Dimmi, o fratello, se tu fossi fidanzato e se dicessi alla tua fidanzata: 'Io ti amo, però non posso venire da te, che devo stare sempre alle pecore' – il fratello faceva il pecoraio – 'però penso a te dove sono', che cosa ti risponderebbe? Ti manderebbe via e ti direbbe certamente: 'Se tu te ne stai sempre alle pecore e non vieni mai da me, è segno che le ami più di me e non sei degno di me'". L'esempio è semplicissimo e non ha bisogno di commento da parte mia.

Vediamo la sofferenza che provava Sr. M. Gabriella, come traspare da una lettera scritta alla mamma: "Di Salvatore mi hai scritto che non è in paese. Ho aspettato invano la sua risposta e ciò mi ha fatto dispiacere, perché penso di indovinare la causa del suo silenzio. Non avrò fatto quello che gli avevo detto. Perciò non mi ha risposto. Il Signore volesse che io mi sbagli in questo pensiero, ma mi fa dispiacere quando penso che io sono alla Trappa e i miei fratelli, invece di avvicinarsi di più a Dio, sembra che vogliano allontanarsene e credo che il Signore di questo è poco contento".

Vedete, il suo dolore è di essere lei alla Trappa, nella casa del Signore, dove si sta tanto bene, in intima unione con il Signore Gesù, e sentire che il fratello invece ne è lontano. "...io sono alla Trappa e i miei fratelli, invece di avvicinarsi a Dio, sembra che vogliano allontanarsene...": è questa la sua sofferenza. Quando poi arriverà a compiere l'offerta della vita per l'unità dei cristiani, che cosa farà, se non estendere agli estremi confini della terra questo suo desiderio, comunque già presente nel desiderio che almeno il fratello e il cognato tornino alla pratica religiosa? Lei in questa prima parte della sua vita monastica desidera che le persone che conosce bene, il fratello e il cognato, tornino a frequentare la Chiesa, almeno per la Messa di Pasqua. Più avanti, questo desiderio assumerà confini universali, dilatandosi nel desiderio del ritorno di tutti i cristiani delle varie confessioni all'unico gregge del Signore. Ma mi sembra molto importante vedere come questo desiderio si concretizzi prima con le persone che lei conosce direttamente.

Un altro indizio della sua sensibilità per l'unione tra i cristiani sta nella sua assoluta certezza che nella casa del Signore, che è il monastero, non è possibile serbare rancore. Lo dice in un'altra lettera, dopo avere ricevuto le scuse da parte di una zia che disse una frase un po' dura quando Maria lasciò il paese per andare in monastero, mettendo in dubbio la serietà della sua vocazione. Vedendo poi che era arrivata alla Professione e che era salda nella sua vocazione, la zia si era scusata. Sr. M. Gabriella le dice che assolutamente non deve pensare che sia rimasta offesa, ma che, anche se fosse stata offesa, "...non è possibile serbare rancore quando si sta nella casa del Signore, che è il monastero, perché questa è una cosa assolutamente contraria al nostro spirito". C'è la convinzione che quando si vive nel monastero, nella casa del Signore, non si può essere in discordia, non si può serbare rancore. Questa sua convinzione adesso è limitata alla piccola casa del

Signore, che è il monastero, poi diventerà una convinzione estesa alla grande casa del Signore, che è la Chiesa universale, dove non vorrà che ci siano divisioni o rancori; e allora offrirà la sua vita per l'unità tra i cristiani delle varie confessioni.

Arriviamo così alla terza grande tappa della sua vita. Nel gennaio del 1938 Sr. M. Gabriella aveva fatto da pochi mesi la Professione ed era nella gioia, avendo superato quel grande terrore di essere mandata indietro. In Capitolo la Madre Abbadessa lesse un avviso di P. Paolo Couturier, uno dei grandi pionieri del movimento ecumenico, il quale chiedeva preghiere per l'unità dei cristiani. Siamo agli albori del movimento ecumenico, da non molto era stata istituita l'ottava di preghiera per l'unità dei cristiani dal 18 al 25 gennaio, quella che tuttora continua. L'abbadessa di Grottaferrata, Madre Pia Gullini, era straordinariamente aperta e sensibile a questa causa; percorse davvero i tempi.

Già l'anno precedente nel gennaio del 1937, aveva letto in Capitolo un altro avviso di p. Couturier con lo stesso tipo di richiesta e un'anziana monaca di 78 anni, M. Immacolata Scalvini, rispose a questo appello, chiedendo all'Abbadessa il permesso di offrire la sua vita per questa causa. Morì un mese dopo e sappiamo con certezza che Sr. M. Gabriella rimase colpita da questo fatto, tanto è vero che segnò la data della morte di M. Immacolata sul suo quaderno di appunti e ne scrisse anche il motivo. Quando, a un anno di distanza, venne ripetuta la domanda di preghiere per l'unità dei cristiani, Sr. M. Gabriella, ormai professa e certa di rimanere nella casa del Signore per sempre, si sentì attratta dall'ideale, conforme alla spiritualità del suo tempo, di offrire la sua vita per la causa, e andò umilmente a chiederne il permesso alla M. Maestra, poi alla M. Abbadessa, e infine al cappellano, e ottenuto il loro consenso, l'offerta fu fatta.

Qui noi saremmo desiderosi di conoscere qualcosa di questa offerta e di che cosa provò Sr. M. Gabriella, che cosa la spinse, che cosa pensò, ma ci troviamo di fronte a un grande silenzio: è il segreto di Sr. M. Gabriella. L'offerta fu fatta, liberamente, consapevolmente, col permesso dei superiori, ma nel silenzio, il silenzio più totale, quello di un'intesa personale e profonda con Dio. Sr. M. Gabriella non lasciò nulla di scritto in proposito, non ne parlò con nessuno, nessuna delle consorelle sapeva che aveva fatto questa offerta, perché fu fatta essenzialmente con Dio, nella preghiera. Questo per noi è l'aspetto più interessante e più significativo della sua vita. Nella realtà, l'offerta della vita lei l'aveva già compiuta e pubblicamente con la Professione, come testimonia la preghiera composta in quell'occasione e che abbiamo letto, e come dimostra anche il fatto che la sua immolazione è stata il punto di arrivo di un'ascesi umile, coraggiosa e quotidiana, nel fedele adempimento dei suoi doveri, come vi dicevo prima. L'immolazione finale è stata il coronamento di quella piccola immolazione invisibile del fare bene, fedelmente, con amore, il proprio dovere giorno per giorno.

Nel giro di breve tempo, Sr. M. Gabriella si ammalò di tubercolosi, lei che prima era perfettamente sana. Si vede costretta a lasciare l'amato monastero per essere ricoverata in un sanatorio. Questo è il momento più triste e doloroso della sua vita, come testimoniano le lettere che scrive dall'ospedale alla M. Abbadessa. Il suo più grande strazio, però, non è la malattia, ma la lontananza dal monastero. In passato, nel '36, in una lettera che scrisse a casa, disse: "Preferirei soffrire qualunque martirio piuttosto di varcare la soglia del mio monastero". Più tardi dirà: "O, com'è bello vivere nella casa del Signore, dove si è come un sol cuore, come un'anima sola"; ritorna questo concetto del monastero come casa del Signore, dove si è un cuore solo e un'anima sola.

L'amore tenace per il monastero è dunque un'espressione del suo amore per l'unità, per l'unione dei cuori nella casa di Dio ed è il compimento di tutti suoi desideri. L'esserne stata strappata, quindi, era il suo tormento. Tra l'altro, ne fu strappata in maniera molto violenta ed improvvisa, perché da qualche mese si vedeva che Sr. M. Gabriella non stava tanto bene di salute e un giorno la Madre

Abbadessa la chiamò per dirle che doveva uscire per andare in un ospedale di Roma a fare una radiografia e qualche accertamento, ma comunque sarebbe tornata a casa entro sera. In realtà, una volta in ospedale, Sr. M. Gabriella vi fu trattenuta e i medici cominciarono a dire che era necessario fare ulteriori esami, poi che si doveva fare una cura, perché si era scoperto che era ammalata di tubercolosi, e non le dicevano mai quando sarebbe potuta tornare a casa. Il suo strazio era l'essere trattenuta lontana dal suo monastero che amava tanto, senza poi mai sapere quando vi sarebbe potuta tornare.

Per Sr. M. Gabriella, quest'essere strappata dal monastero fu una vera partecipazione ai sentimenti di Gesù nel Getsemani e sulla croce; in ospedale ha sperimentato dal vivo il dramma della lontananza dalla casa di Dio, cioè il monastero, e anche la sofferenza della separazione dalla sua comunità, vivendo così concretamente, nel suo piccolo, la dolorosa lacerazione creatasi in seno alla Chiesa di Cristo, per la riunificazione della quale aveva consapevolmente e spontaneamente offerto la vita. Aveva fatto sue le parole di Gesù: "Non c'è amore più grande di questo, dare la vita per i propri amici". Abbiamo ora le lettere che scrive dall'ospedale in questa situazione di estrema sofferenza, non tanto per la malattia, per il dolore fisico, che comunque c'era, ma per la sofferenza di essere lontana dalla sua comunità, lettere in cui continua a chiedere all'Abbadessa di fare tutto il possibile perché possa tornare a casa, dato che dice di sentirsi nell'ospedale come un pesce fuor d'acqua. "Quanto all'anima mia, Reverenda Madre, sono come un pesce fuor d'acqua. Talora, quando penso al mio monastero, e specialmente di notte, le lacrime mi scendono giù dagli occhi e non posso dire altro che queste parole: 'Mio Dio, la tua gloria!' e così, mi rimetto in pace".

Sr. M. Gabriella piangeva spesso in ospedale, ma piangeva per questa sofferenza di essere stata strappata fuori e lasciata lontano dal suo monastero. Tuttavia, conservava inalterata la sua fiducia nel Signore, nel sostegno che solo da lui può venire a chi è immerso nella prova, e lo dice in un'altra lettera all'Abbadessa: "La ringrazio della Sua lettera e delle preghiere che Lei e le altre fanno per me. Ne ho sentito l'effetto, perché in questi giorni sono un po' più tranquilla. Tutto ci sembra facile quando siamo in pace," – quanta verità in queste parole – "ma quando il Signore ci prova, ci accorgiamo della nostra debolezza. Io mi sono offerta interamente al mio Gesù, e non ritiro la parola; io sono debole, è vero, ma il Signore, che conosce la mia fragilità e la causa del mio dolore, mi perdonerà e di questo mi sento convinta". Emerge anche dal cuore di questa lettera la spiritualità di Sr. M. Gabriella, ossia il rinnegare se stessa per amore di Cristo, nel sacrificio totale della volontà propria. Questo mi sembra il vero segreto della sua santità, tenendo presente quello che dicevo all'inizio: Sr. M. Gabriella da bambina voleva sempre affermarsi, aver sempre ragione, voleva sempre vincere e fare la sua volontà. Quindi la sua conversione è proprio questo straordinario capovolgimento.

Leggo in proposito un'altra lettera alla M. Abbadessa. I medici le avevano appena dato la notizia che non poteva tornare al monastero in tempi brevi. Vediamo come reagisce a questa notizia: "Il primo giorno ho sofferto tanto; poi, ieri sera ho sentito una grande forza infondersi nel mio cuore e mi sono rassegnata pienamente alla volontà di Dio, accettando di soffrire per la sua gloria e per non mettere in pericolo le mie sorelle. – la tubercolosi è una malattia contagiosa – Vi assicuro che il mio sacrificio è totalmente completo, – e qui spiega in che cosa consista per lei il sacrificio – poiché dall'alba fino a notte non faccio che rinnegare in tutto e per tutto la mia volontà, le mie aspirazioni, i miei desideri e tutto ciò che vi è in me di santo o di difettoso. Prima, non c'era modo di piegare il mio cuore. Adesso ho capito davvero che la gloria di Dio e l'essere vittima non consistono nel fare grandi cose, ma nel sacrificio totale del proprio io." Ecco, questo credo sia veramente il segreto della sua santità: lei, che voleva sempre affermarsi, ora è radicalmente trasformata. Possiamo parlare della sua come di una vera conversione, che tra l'altro è uno dei voti che fanno le monache benedettine.

Questa conversione è stata operata in modo mirabile, non tanto da Sr. M. Gabriella con le sue forze, ma dalla grazia di Dio con cui ella collaborò docilmente. C'è sempre in lei la consapevolezza che tutto ciò di buono che c'è in lei viene da Dio e sa benissimo di essere un 'affarino da niente', così si definiva nelle sue lettere. Mi sembra interessante una sua affermazione in cui dice: "Da molto mi sono persuasa di non essere che una pigmea – è proprio un'espressione sua – una pigmea nella via dello Spirito, perché mi lascio trasportare da ogni vento che soffia. L'anima mia si trova qui come smarrita, perché non ha la sua mamma – l'Abbadessa - e non una persona amica, a cui domandare un consiglio, quando essa ne sente il bisogno. Mi sembra che il Signore non voglia che io abbia consolazioni umane".

Ecco, questo è proprio un partecipare alla sofferenza di Gesù nel Getsemani, il sentirsi abbandonata dagli amici, dalle persone care, dalle sue consorelle, sentirsi veramente sola, come Gesù quando nel Getsemani porta con sé i discepoli e cerca di tenere vicino a sé almeno Pietro, Giacomo e Giovanni, ma anche questi si addormentano ed egli rimane solo. E poi, come Gesù sulla croce, ancora più abbandonato, quando si sente addirittura abbandonato dal Padre.

Sr. M. Gabriella sapeva benissimo di non poter contare su di sé. Dice, infatti: "Mi sento tanto debole e capace di cadere ad ogni istante." È la stessa persona che prima, da ragazza, voleva invece sempre vincere ed arrivare sempre, in tutto e per tutto, dove voleva. "Il Signore mi aiuterà, perché non abbandona mai coloro che mettono tutta la loro confidenza in lui". Vedete quanta certezza nel fatto che il soccorso e l'aiuto possono venire solo da Dio. Dopo circa quaranta giorni di ricovero in ospedale, visto l'esito negativo della cura, le fu consentito di tornare finalmente al monastero, dove trascorse l'ultima parte della sua vita in una stanza dell'infermeria. Quest'ultimo periodo, duramente segnato dalla sofferenza fisica, è però contraddistinto in modo singolare dal tema della gioia e del ringraziamento, che emerge da tutte le sue lettere. È proprio una costante; leggendo le sue lettere, troviamo che torna sempre il suo bisogno di ringraziare, la sua gioia espressa con sincerità.

In una lettera che scrive alla mamma, informata a questo punto della malattia, dice: "Siate felice anche Voi, madre mia, e ringraziate il Signore di questa grazia grande che ha fatto a Voi e a me". Esattamente come nella prima parte della sua vita monastica parlava della sua sofferenza nello studiare il canto, perché non ci riusciva, come di una grazia, così ora parla della sua malattia come di una grazia, anche se in realtà si tratta pur sempre di sofferenza, e dice di ringraziare: lei ringrazia, ma vuole che anche la mamma ringrazi. "Il Signore ha preso dalla Vostra casa questo fiorellino di campo e l'ha trapiantato nel chiostro e adesso vuole trasportarlo nel giardino del cielo"; parla chiaramente della sua morte che si avvicina. "Siate felici e contenti anche Voi, madre mia, e tutti di famiglia. Come sono felice io, voglio che siate anche Voi." Qui sembra proprio di sentire l'eco delle parole di Gesù nel vangelo di Giovanni, al capitolo 17, nella grande preghiera sacerdotale. Gesù è alla fine della sua vita, poco prima della passione, e innalza una grande preghiera al Padre, in cui tra l'altro ritorna il desiderio di Gesù dell'unione dei suoi discepoli e continua a chiedere: "Padre, fa' che tutti siano uno, come tu sei in me e io sono in te, fa' che anche i miei discepoli siano uno in noi. Ora vengo a te e dico queste cose mentre sono ancora nel mondo, perché abbiano in se stessi la pienezza della mia gioia". Sr. M. Gabriella dice la stessa cosa alla mamma: "Come sono felice io – e sta per morire, come Gesù – voglio che lo siate anche Voi".

Dicevo che di Sr. M. Gabriella non abbiamo assolutamente nulla a proposito della sua offerta per l'unità, non ci ha lasciato niente di scritto, però c'è un documento che è molto significativo e che parla in modo straordinario ed eloquentissimo, pur nel suo silenzio: la sua copia personale del vangelo. Il vangelo usato da Sr. M. Gabriella ha delle pagine che sono molto ingiallite, perché erano le pagine che continuamente sfogliava, leggeva e rileggeva durante il periodo della sua malattia, quando aveva spesso anche 40° di febbre e le sue mani erano quindi tutte sudate. Quali sono?

Quelle del capitolo 17 del vangelo di Giovanni, del discorso di addio di Gesù; perché in questo momento della sua vita, durante questa estrema sofferenza, conseguente all'offerta per l'unità della Chiesa, la sua vita era stata veramente assorbita, veramente unita a quella di Cristo, tanto che la sua preghiera era diventata la stessa preghiera di Cristo, come dicevamo a proposito della sua Professione: unione con Cristo Redentore, unione al suo sacrificio, unione anche alla sua preghiera e ai suoi desideri. Possiamo dire che, a questo punto, la vita di Sr. M. Gabriella era diventata un tutt'uno con quella di Cristo, aveva fatto interamente suoi i desideri di Cristo e come Cristo, prima di morire, aveva pregato per l'unità dei suoi discepoli, in questo momento Sr. M. Gabriella non fa altro che desiderare quello che Cristo aveva desiderato, cioè l'unità dei cristiani.

Vi dicevo, poi, del continuo emergere del tema del ringraziamento; ci sono molti esempi, ma mi limito a farne solo qualcuno. Scrive alla mamma: "Io ringrazio e ringrazierò e benedirò sempre il Signore di quanto ha fatto per me e per Voi, ma sento che non potrò mai ringraziare abbastanza". Questa è una delle frasi più celebri di Sr. M. Gabriella e penso che abbiamo tutti da imparare; è stato detto che l'apostolato di Sr. M. Gabriella era quello del ringraziamento. Ancora, a proposito della sua gioia, inspiegabile in una persona che stava così male: "Io sono sempre contenta di fare la volontà di Dio, qualunque essa sia, e questa è la mia gioia, la mia felicità, la mia pace". Ecco il trovare veramente la gioia e il compimento perfetto della felicità nella volontà di Dio. "Io sono sempre contenta e anche se qualche volta soffro, ciò non mi impedisce di essere nella gioia del Signore.

Possiamo domandarci: "Qual è la radice di questa gioia? Come possiamo spiegarla in una persona così giovane, che sta per morire di tubercolosi, che soffre?". Facciamolo dire direttamente da Sr. M. Gabriella: "Gesù mi ha scelta quale privilegiata dell'amore suo, dandomi la sofferenza per rendermi più simile a lui ed io ne sono ben felice e lo ringrazio. Sento che non arriverò a capire abbastanza l'amore che Gesù mi dimostra nell'offerirmi questa croce. Certo, la malattia è un poco umiliante per la natura, la quale ha qualche momento di lotta, ma l'amore e la grazia presto la vincono e le umiliazioni della natura diventano le più care delizie dell'anima". Ecco, la sofferenza per Sr. M. Gabriella non è stata altra che il mezzo che le ha consentito di partecipare intimamente alla passione redentrice di Cristo, lo Sposo amato, a cui si era totalmente consegnata. La sua vita è stata così totalmente assorbita in quella di Cristo.

In una lettera scritta alla mamma poco prima di morire, da consegnarle dopo la morte, parla chiaramente del momento della morte e dice: "Il divino Sposo ha rinnovato l'invito e il sospirato giorno si avvicina. Non Vi dico il giorno della morte, ma il giorno in cui, sciolti i legami di questa misera carne, potrò finalmente passare da questa vita a quella felice e beata del cielo. La separazione dal corpo non è una morte, ma è un passaggio alla vera vita. RallegrateVi, o madre mia, poiché lassù non vi sarà più clausura..." - questo è un pensiero, secondo me, di una sensibilità squisita: tenete presente che Sr. M. Gabriella non ha più visto la sua mamma; era talmente povera da non poter permettersi le spese del viaggio dalla Sardegna al monastero, che si trovava nel Lazio, e dopo l'entrata della figlia, non si sono più viste - "...lassù non vi sarà più clausura e io, sebbene non mi vedrete, potrò venire a visitarVi e abbracciarVi tanto, mentre sempre più cresce il mio amore per Voi. State tranquilla, perché di lassù sarò molto più utile a Voi, che non lo sia qui; poiché di là vedrò chiari tutti i Vostri bisogni e potrò intercedere di più presso il Signore".

Vorrei concludere con questo suo ritorno sul tema dell'intercessione: "...quando sarò morta, potrò intercedere di più, perché vedrò bene tutti i Vostri bisogni". Veniamo quindi a parlare della morte di Sr. M. Gabriella, avvenuta il 23 aprile del 1939, Domenica del Buon Pastore. Il vangelo proclamato durante la Messa riporta queste parole di Gesù: "Ho altre pecore, che non sono di questo ovile, anche queste devo condurre. Ascolteranno la mia voce e diventeranno un solo gregge e un solo

Pastore.” Questa è proprio la conferma che il desiderio di Sr. M. Gabriella è stato esaudito dal Signore.

Mi ero proposta di concludere con alcune altre frasi, invece penso che sia la conclusione più bella della nostra serata raccontare un'altra cosa, molto bella, che mi è capitata ieri. Ho avuto un dono straordinario da parte del Signore, perché ho potuto parlare con P. Paolino Beltrame Quattrocchi, il Postulatore della causa di beatificazione di Sr. M. Gabriella, che ho anche avuto la fortuna di conoscere di persona. Penso che sia la persona attualmente vivente la conosce meglio; mi ha raccomandato di dire a chi sarebbe stato presente stasera una cosa: che la santità di Sr. M. Gabriella sta nel fatto di aver rinunciato alla sua volontà, di aver rinnegato se stessa: questo abbiamo visto, leggendo le sue lettere. Mi ha anche raccomandato di dire a voi tutti che Sr. M. Gabriella ci insegna che la santità è veramente possibile a tutti, perché se ci è riuscita lei, che aveva un caratteraccio, che era così ribelle, che era piena di difetti, proprio nella sua volontà di affermarsi in tutto e per tutto, la santità è possibile anche per ciascuno di noi, perché la santità è possibile unicamente per la grazia di Dio, grazia che vince i nostri difetti, se noi veramente accettiamo di metterci in un cammino di conversione, come ha fatto Sr. M. Gabriella.

#### In risposta ad una domanda sull'inizio della conversione di Sr. M. Gabriella

Questo è un mistero: aveva un carattere estremamente riservato. Probabilmente ne sapeva qualcosa il suo direttore spirituale. Di sicuro tutta la gente del paese se ne accorse del cambiamento, perché se prima era molto aspra, testarda, cocciuta, diventò calma, dolce, cominciò a dedicarsi all'insegnamento del catechismo ai bambini della prima Comunione, divenne molto attiva nella vita parrocchiale. Che cosa era scattato di preciso in lei, possiamo dire che fu un abbandonarsi all'amore del Signore. Perché da bambina sapeva di essere cattiva, sapeva di comportarsi male. Si racconta che da bambina ebbe un sogno in cui vedeva il Signore e la Madonna che si avvicinavano per abbracciarla, ma lei si ritraeva, dicendo: “No! Sono una bambina cattiva! Sono una peccatrice!”. E non voleva essere avvicinata dal Signore e dalla Madonna.

Poi si dice che durante la sua adolescenza continuava a leggere romanzi d'amore, i romanzi che leggono molte ragazze. C'era in lei il desiderio di capire e di sperimentare che cosa era l'amore e inizialmente anche lei aveva pensato alla vita matrimoniale. Tanto è vero che ben tre persone, come minimo, le avevano fatto proposte di matrimonio. Lei però le aveva respinte tutte e tre e aveva preso anche del tempo per riflettere. Questo fa pensare che in questa fase della sua adolescenza era attratta dal desiderio dell'amore, ha pensato inizialmente anche alla via del matrimonio: non ha detto subito di no a queste proposte, ma ha preso del tempo per riflettere e per pregare. Fino a che ha ceduto a quella forma d'amore che era in assoluto la forma più grande e che poteva saziarla, cioè l'amore di Dio. Quindi la conversione, in un certo senso, è stata il suo arrendersi finalmente all'amore di Dio, perché aveva capito che questo era l'amore più alto e che poteva soddisfare tutti i suoi desideri. Però come questo in pratica poi si è avvenuto è il suo segreto.

#### In risposta a una domanda sulla scelta di Sr. M. Gabriella come candidata per la beatificazione

La scelta è stata fatta perché si è saputo dell'offerta che aveva fatto della sua vita per la causa dell'unità dei cristiani. Tanto è vero che il Papa nell'enciclica *Ut unum sint*, che parla proprio dell'impegno ecumenico, l'ha proposta come modello. È vero che non ha fatto niente di straordinario, ma ha fatto in modo straordinario tutto quello che la sua vita comportava; dicevo che questa è la via della sua santità. Perché lei aveva offerto la sua vita per una causa particolare, l'unità dei cristiani, allora il Papa l'ha voluta proporre come modello per far capire che l'unità dei cristiani sarà raggiunta solo attraverso l'amore, l'amore di chi innanzitutto prega, perché la sua vita è stata essenzialmente una vita di intercessione e di offerta, di chi prega, facendo suoi i desideri di Cristo stesso e di chi rinuncia a se stesso per amore di Cristo, e questa è in realtà l'unica via per raggiungere l'unità tra cristiani. Anche l'unità in una famiglia o in una comunità si raggiunge solo



quando ciascun membro cerca di mettere in secondo piano il proprio io e la propria volontà per amare innanzitutto la volontà di Dio e fare spazio all'altro. L'unità dei cristiani, al livello di confessione cristiana delle varie chiese, si raggiungerà quando, a poco a poco, tutti i cristiani riusciranno a mettere in pratica ciò che ha fatto Sr. M. Gabriella: sapersi amare, andandosi incontro, aprendosi alle necessità del fratello.

Dibattiti sono necessari anche a livello teologico per creare incontri di vari tipi tra le chiese, però le chiese sono fatte di persone. Ma credo che nelle stesse fatiche di creare un accordo in famiglia, quando ci sono delle incompatibilità, diversità tra i punti di vista, se ciascuno si arrocca sulle sue posizioni e pretende che l'altro si adegui, non si raggiungerà mai l'intesa. Si dice infatti nel decreto *Unitatis redintegratio* del Concilio Ecumenico Vaticano II: "Si ricordino tutti i fedeli che tanto meglio promuoveranno, anzi vivranno in pratica l'unione dei cristiani quanto più si studieranno di condurre una vita conforme al vangelo". Perché se tutti vivono veramente secondo il vangelo, i desideri di Cristo si realizzano e l'unità si realizza. "Pertanto con quanta più stretta comunione saranno uniti col Padre, col Verbo e con lo Spirito Santo, con tanto più intima e facile azione potranno accrescere la mutua fraternità. Questa conversione del cuore e questa santità della vita, insieme con le preghiere private e pubbliche per l'unità dei cristiani, si devono ritenere l'anima di tutto il movimento ecumenico e si possono chiamare ecumenismo spirituale". Infatti il Papa continua a ribadire che il vero ecumenismo non ci può essere senza interiore conversione. È questo che sorregge il cammino ecumenico. Poi certamente i dibattiti teologici sono importanti, ma hanno alla radice questo sforzo dei singoli di lavorare per l'unità. E questo è possibile soltanto in una via di conversione del cuore al vangelo, in quanto il vangelo comunque unisce tutti i cristiani. Il Papa non si stanca di ripetere che è molto più grande quello che ci unisce di quello che ci divide. Il battesimo poi l'abbiamo in comune con i cristiani di tutte le confessioni e questa immersione nel mistero trinitario ci unisce tutti fin dall'inizio della nostra vita cristiana.

## *UN MODELLO DI SANTITÀ PER I LAICI : ITALA MELA E IL SUO MESSAGGIO SPIRITUALE*

15 MARZO 2004

M.M. GELTRUDE ARIOLI, OSB ap

“O luce di sapienza, rivelaci il mistero del Dio trino ed unico, fonte di eterno amore” - Incominciamo oggi, e proseguiremo lunedì prossimo, a parlare di un aspetto che è fondamentale della spiritualità battesimale, cioè la comunione con le tre Persone trinitarie e l’Autore dal quale cominciamo, non seguendo evidentemente l’ordine cronologico, è Itala Mela, un’oblata benedettina, nata nel 1904, che in qualche modo è un po’ legata al nostro monastero, avendo trascorso alcuni anni della sua giovinezza presso il nostro pensionato, quando insegnava a Milano, e che poi ha avuto le grazie mistiche più grandi mentre trascorreva dei ritiri durante l’estate nel nostro monastero di Montefiascone. Dico ‘nostro’, perché fa parte attualmente della Federazione italiana e prima era un monastero benedettino, aggregato dal nostro nell’osservanza dell’adorazione perpetua.

Fra l’altro, negli ultimi anni della vita di Itala Mela, era stato mio professore di filosofia antica all’Università, Monsignor Luigi Pelloux, che è tra le sue guide spirituali. Quindi in qualche modo è una figura che è di casa. È scelta poi perché è una laica, un’oblata benedettina e quindi ci presenta un modello di vita cristiana vissuta integralmente che è evidentemente proponibile anche ai laici. Un’oblata benedettina, una persona che è vicina alla spiritualità monastica, anche se, come vedremo, non le fu data la possibilità di viverla come monaca. Nasce nel 1904 a La Spezia da genitori che erano entrambi insegnanti in un’epoca in cui da grande paese marittimo La Spezia sta diventando un’importante cittadina, come nota Sr. M. Gregoria Arzani in un’antologia commentata di scritti di Itala Mela, pubblicata nel 2002.

La sua famiglia è una famiglia serena, ricca anche di buon’armonia e di affetto reciproco, ma piuttosto lontana dalla pratica religiosa. Itala a undici anni riceve la comunione e la confermazione e serberà in seguito il ricordo del fervore di allora, fervore che si spegne, anzi lascia luogo ad una profonda crisi di fede che percorre tutti gli anni della sua adolescenza e della sua giovinezza. Mentre frequenta il liceo, superando molto brillantemente le tappe degli studi, vive una crisi molto dolorosa: dubita, non dell’esistenza di Dio, ma di una vita nell’aldilà, perché è stata molto scossa dalla morte del fratellino, Enrico, avvenuta nel 1920. In alcune lettere ad un’amica, si sentono gli echi di questa grande sofferenza. Scrive nel 1921: “Enrico è scomparso per sempre e nella mia vita non c’è che dolore.” Sempre lo stesso anno scrive: “Cerco di nascondere la malinconia che mi morde il cuore. C’è qui – era in vacanza – un bambino tanto bello, che mi guarda sempre con i suoi grandi occhi neri, molto simili a due cari occhi chiusi per sempre.” Insomma, il rimpianto del fratellino, quasi l’impressione che le sia stato strappato ingiustamente, la porta come ad una ribellione, che l’allontana dalla fede.

Ma dopo il liceo si iscrive alla Facoltà di Lettere a Genova ed è accolta in un pensionato di Suore di Nostra Signora della Purificazione. Il 7 dicembre del 1922, la Superiora la invita a scendere in cappella per la benedizione eucaristica. Itala era una persona educata e scende per compiacenza nei confronti della Superiora, ma lì, la grazia l’aspetta, riceve il sacramento della Penitenza e il giorno seguente, si accosta all’Eucaristia. Inizia così per lei un travaglio interiore molto profondo e forte ed a un certo punto scrive nel 1923 che, quasi senza rendersene conto, s’impegna con il Signore. Dice: “Signore, ti seguirò, anche nelle tenebre, a costo di morire.” Questa è una caratteristica che segnerà poi sempre tutta la sua vita. Quando parla della sua vita spirituale, lei stessa dice che è un dramma – effettivamente è una lotta, una lotta tra le sue tendenze naturali e le esigenze della grazia, che sono

quasi violente: la grazia l'attira, l'affascina, altre volte l'atterrisce, l'annienta. Veramente in tutta la sua vita, come vedremo, il Signore continua a farle fare quello che non avrebbe mai voluto fare. È un po' una traccia che devono percorrere tutte le persone che vogliono davvero seguire il Signore e lasciare se stesse.

Le prime sue grazie mistiche passano quasi inosservate: sente fortemente la presenza di Dio in lei, ma crede che sia un fatto del tutto normale e quindi non se ne rende conto che si tratta di grazie speciali. Intanto s'impegna attivamente nella FUCI.

Nel 1926 si laurea molto brillantemente con una tesi sulle lettere di san Cipriano, martire: un lavoro ponderoso, trecento pagine, condotto con grande rigore metodologico e che nel contenuto è importante non solo perché le permette di approfondire la letteratura cristiana, la storia della Chiesa, di dare delle basi teologiche solide al suo pensiero e alla sua spiritualità, ma è importante anche per un aspetto che lei tratta nella tesi, quello che riguarda il battesimo. San Cipriano combatte contro una tendenza che si sta diffondendo a battezzare *in nomine Jesu*, nel nome di Gesù. Egli dice. "No! Il battesimo va dato nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo." Questo aspetto del pensiero di Cipriano porta Itala a riflettere sulla vocazione cristiana e sull'aspetto trinitario della vocazione battesimale.

Scriverà più tardi in un'opera *L'ascesi nella luce dell'inabitazione*: "Vivere nell'inabitazione è vivere il proprio battesimo. Sarebbe un grave errore credere che richiamare le anime a nutrire di questo mistero adorabile la loro vita sia il richiamarle ad una devozione speciale. È piuttosto un invitarle a vivere della grazia che è il battesimo a loro donato, a penetrare la realtà divina promessa da Gesù: 'Verremo e prenderemo dimora presso di lui.'" Nel capitolo 14 del vangelo di Giovanni, Gesù fa questa promessa a chi vuole accogliere la Parola promette l'inabitazione sua, quella del Padre e dello Spirito Santo nell'anima del credente. E Itala scrive: "Quello che avviene in me mi sembra l'ordinario sviluppo della vita cristiana..." (ms 39,48), cioè, questo suo fare dell'inabitazione il centro della sua vita è lo sviluppo della vita cristiana, battesimale.

Scriverà ancora: "Ma anche se non tutte le anime possono essere oggetto di una tale predilezione divina, tutte possono, in una certa misura, tradurre nella loro vita i frutti della loro consacrazione di battezzate e di cresimate. Tutte possono richiamarsi al segno invisibile della Santa Croce, che più volte fu tracciato e sulla fronte e sul petto di ciascuno di noi, finché santificherà i nostri sensi, anche nell'ora ultima, nell'Estrema Unzione... – così allora era chiamato questo sacramento - ...Questa croce è la nostra gloria e la nostra speranza..." (ms 3, 82). Questo tema, la Croce, il segno della Croce nel nome delle tre Persone, esprime già in una maniera molto completa il messaggio spirituale di Itala. Da un lato dice la centralità di questa scoperta del mistero dell'inabitazione trinitaria come fulcro della sua vita e dall'altro dice qual è la via per penetrare nel mistero dell'amore trinitario: la via è la mediazione di Cristo e dalla Croce. Tutto questo non è soltanto la caratteristica della spiritualità di Itala Mela: è la vita cristiana.

Scrive ancora: "Fare del culto della SS. Trinità il centro della propria vita spirituale è un risalire alla «sorgente». Mi stupisco che mi sia stato possibile vivere e pregare, senza vivere e pregare in questa contemplazione della Trinità. Se io prego Gesù, egli è uno col Padre e con lo Spirito Santo, ciascuna delle tre Persone è una nell'essenza con le altre. Dio è con me, e io sono con lui." Questa sua riflessione è semplicissima e vera: non si può pregare il Cristo senza che il Cristo, via al Padre come lui stesso dice, ci conduca al Padre e senza che questo movimento interiore sia guidato dallo Spirito. Quindi, ha ragione Itala di meravigliarsi che le sia stato possibile pregare il Cristo senza aprire il cuore alle tre Persone divine, che sia possibile nella vita cristiana non fare riferimento esplicito alle tre Persone divine, e continua: "Dio è con me e io sono con lui: vi è un'intimità, direi, oggettiva, che mi viene di per sé dalla grazia: sta a me stabilire un'intimità, per così dire, soggettiva, l'intimità

che, rendendosi conto l'anima del dono di Dio, proviene dall'amore che si unisce all'amore." (ms 39, 54-56)

È interessante questa distinzione tra l'intimità con le tre Persone, che è oggettiva – è la vita della grazia – e quella che lei chiama l'intimità soggettiva, che è la consapevolezza, la scoperta, l'atteggiamento di coltivare, di realizzare questo dono, che di per sé è dato ad ogni cristiano. È dato nel battesimo, è completato nella cresima e approfondito nell'Eucaristia: è la vita cristiana. Non è possibile entrare in contatto con il Cristo senza che egli ci orienti al Padre: è un'intimità oggettiva. Però, non sempre noi ne abbiamo la consapevolezza, non sempre la coltiviamo. Ecco la missione che Itala si attribuisce, che è precisamente far maturare nelle persone questa consapevolezza dell'intimità con le tre Persone della Trinità.

Intanto, fin dall'estate del 1924, Itala si era sentita profondamente attratta verso la vita consacrata e, consigliatasi con le sue guide spirituali, queste pensavano ad una fondazione benedettina in Italia. Fra gli altri, anche il beato cardinale Schuster era contento di questa prospettiva, e si pensava che Itala con altre sue compagne della FUCI partissero per un monastero belga, a Nepion sur Meuse, il monastero Mont Vièrge, per formarsi nella vita benedettina, fare il noviziato e poi stabilirsi in Italia e dare vita ad una fondazione nuova. Grande fu il suo entusiasmo, venne accettata e intanto si preparò, approfondendo la liturgia, vivendo una vita intensa di preghiera e anche di apostolato nella FUCI, e, fin dal 1925, facendo voto di verginità, cui seguono anche i voti di povertà e di obbedienza sotto la guida dei padri spirituali. Ma nel frattempo una grazia mistica molto forte segna la sua vita, indicando la sua missione specifica.

Si trova di passaggio a Pontremoli e il 3 agosto del 1928 è sconvolta da un raggio di luce intensissima che esce dal tabernacolo della chiesa del Seminario di san Colombano, e mentre coglie questa luce, che le svela il mistero dell'inabitazione trinitaria, sente anche una locuzione interiore misteriosa che le dice: "Tu la farai conoscere." Il suo primo istinto è: "No, non posso, non sono capace!" Si ritrae, ma poi, invece, quando le sue guide spirituali le confermeranno che si tratta effettivamente di una volontà di Dio, allora Itala si mette con tutte le sue forze al servizio del compito che il Signore le affida: fare conoscere il mistero dell'inabitazione trinitaria. E il fatto che il raggio esca dal tabernacolo è molto significativo: in tutta la sua vita, Itala continuerà a sottolineare e ribadire il legame tra il mistero dell'Eucaristia e il mistero della Trinità.

È una costante che ricorre in tutti i suoi scritti. Dice, per esempio: "...la carità divina non può essere donata che dallo Spirito Santo... Gesù che può comunicare il suo Spirito d'amore, lui, il Verbo, che nel seno della Trinità incessantemente si volge al Padre nello Spirito Santo... Lui solo nell'Eucaristia... può essere insieme esemplare, maestro e alimento." Conferma, poi, alcuni anni prima di morire, nel 1953, quattro anni prima della morte, dice: "Il movimento trinitario è anche un movimento sacramentale e specialmente eucaristico. L'Eucaristia e la Trinità: tornano le lontane luci ricevute già nella tribuna di Milano venti anni or sono." La 'tribuna di Milano' – sì, Itala, quando era qui come pensionante pregava in una tribuna soprastante una delle navate esterne della chiesa e dice che già allora, dopo la sua conversione, aveva avuto questa forte luce: ci accostiamo al mistero trinitario attraverso l'Eucaristia e sente anche, lo scrive qui, il suo compito è condurre le persone alla Trinità, ma condurle dal Cristo al Padre, farle comminare con lei in questo movimento dal Cristo al Padre.

Nel foglio (allegato a questa dispensa – N.d.R) sul quale troviamo alcune preghiere di Itala, la terza preghiera, quella che porta il titolo *Nell'Eucaristia, contemplazione dell'unità*, ribadisce questo tema. Dice: "Lascia che noi ti adoriamo, Trinità augusta, restando accanto alla seconda Persona umanata. Lascia che anche nell'adorazione eucaristica noi siamo rapiti nella contemplazione dell'unità...secondo la preghiera che Gesù elevò a te, Padre, dopo averci donato se stesso

nell'Eucaristia!" È perfettamente in linea con l'insegnamento biblico e con il dogma. Non c'è altra via per giungere alla Trinità che il Cristo Signore, che si dona a noi nel mistero della Croce e dell'Eucaristia. Itala descrive così la sua esperienza interiore della presenza della Trinità in lei: "Nel silenzio della tenebra l'anima coglie vibrazioni misteriose e in traducibili e avverte il pulsare della vita trinitaria nell'unità semplicissima... L'anima riceve il sigillo trinitario, il suggello di un amore ineffabile, per tutti coloro che porta in sé... Per tutti muore alla vita sensibile e viene rapita nel seno della vita essenziale..." (ms 6, 77). Qui è descritta effettivamente un'esperienza mistica eccezionale per intensità e profondità, che, se da un lato implica una separazione dal mondo, dice però - come ogni esperienza mistica autentica dev'essere apertura agli altri. Itala porta nel cuore tutti, porta gli altri. È unita al corpo mistico, non vive le sue esperienze a titolo individuale.

Le sue condizioni di salute sono però molte precarie e le impediscono di fare l'ingresso in monastero. Era stata già accettata e ne era felice, ma le sue condizioni fisiche peggiorano: la volontà di Dio passa attraverso questa rinuncia. Non potendo vivere la vita monastica benedettina come monaca, Itala decide di emettere l'oblazione secolare. Il 4 gennaio del 1933, sotto la guida dell'abate Vannucci, si offre a Dio per l'abbazia di S. Paolo fuori le Mura di Roma e assume il nome di Maria della Trinità, un nome che le era stata suggerita da Dio stesso nell'orazione, e l'11 giugno 1933, Festa della Santissima Trinità, emette un quinto voto, quello di dedicare la sua vita a fare conoscere il mistero dell'inabitazione trinitaria. Aveva già emesso quattro voti, quelli di povertà, castità e obbedienza, e come oblata benedettina quello di conversione dei costumi.

Un'altra sacrificio che le verrà chiesto sarà quello di rinunciare a quel compito di insegnamento che aveva abbracciato con un grandissimo entusiasmo e anche con una particolare dote di educatrice, ma questo avverrà gradualmente. Dopo la laurea, aveva avuto un'assegnazione in una scuola statale a Palermo, ma i genitori, in vista delle sue condizioni di salute precarie, avevano tramato alle sue spalle per ottenere un trasferimento a Milano per averla più vicina. Viene quindi incaricata dell'insegnamento di lettere all'Istituto Magistrale Tenca e ospitata appunto presso il nostro monastero, dove ha la gioia di vivere, se pure come ospite, in un clima monastico, può seguire la liturgia, può avere spazi di silenzio, dedicarsi alla preghiera personale e all'adorazione eucaristica. Si fa un orario giornaliero minutissimo, che viene approvato dai padri spirituali e quindi in qualche modo si crea la struttura di una giornata monastica.

Tra l'altro, il vivere a Milano, in una città dinamica, accanto al fatto di poter aver una vita indipendente dalla famiglia e organizzata secondo le sue esigenze spirituali e anche di respirare in un clima culturale aperto, le consente di entrare in rapporto con delle grandi personalità, anche per motivo del suo lavoro nella FUCI; per esempio, tra gli altri conosce il futuro Paolo VI. Ha raggiunto un certo equilibrio tra vita di apostolato e vita di contemplazione, ciò che costituisce per lei un *optimum*. Eppure anche questo non rimarrà un dono a lungo a lei concesso. Infatti, le sue condizioni di salute destano ulteriori preoccupazioni e il suo direttore spirituale, Mons. Adriano Bernareggi, il Vescovo di Bergamo, colui che Itala chiamava 'il suo p. Abate', perché era il suo punto di riferimento per la sua vocazione di oblata benedettina, riceve continuamente pressioni dalla famiglia, perché convinca Itala a ritornare in famiglia. A un certo punto, il 13 luglio 1933, su ordine esplicito di Mons. Bernareggi, Itala è costretta a lasciare Milano e a tornare a La Spezia. Per Itala è un vero schianto, come la distruzione delle sue speranze, la fine della possibilità di godere di questo clima contemplativo di silenzio, che per lei era essenziale, e tra l'altro, soffre moltissimo anche di non sentirsi compresa e sorretta proprio dalla guida spirituale da cui lei si aspettava di essere sostenuta nelle sue aspirazioni interiori.

Ci sono lettere che lasciano trasparire l'oscurità del periodo che lei attraversa in seguito, un periodo tra quelli più dolorosi della sua vita: un senso di angoscia, quasi di ribellione, dubbi, non solo sulla sua vocazione, ma persino sulla fede. È interessante soffermarci su questi aspetti, perché ci

rendiamo conto una volta più che non è che si nasca santi – santi si può diventare, ma non nascere - Itala aveva un temperamento tenace, forte, e per certi aspetti ostinato. Si vede benissimo come la grazia di Dio quasi si compiaccia di operare prodigi proprio in temperamenti che sembrano i più negati ad accogliere esperienze mistiche così straordinarie, come quelle che Itala vive. Lei stessa lo scrive, ed è una verità profonda, che la via della santità non consiste, certo, nel ricevere le grazie straordinarie, ma piuttosto nello spogliamento di sé e nell'abbandono di fede alle disposizioni di Dio.

In uno scritto dice: “Vi sono nature che, anche dopo lunghi anni di grazie, restano dinanzi a Dio nella loro dura interezza, come blocchi di marmo in cui l’artefice trovi sempre nuove asperità.” È evidente che scrive per esperienza personale! “Lo scalpello divino continua a creare il capolavoro, ma l’opera è lunga e sembrerebbe in certe ore disperata, se non ne avesse assunto la responsabilità l’artista che non fallisce. L’importante è queste nature tenaci restino offerte alla mano di Gesù, immobili anche sotto i colpi più forti e più dolorosi.

L’importante è che l’anima non si ritragga per timore e per stanchezza. Bisogna aver fiducia non nella materia soggetta al lavoro divino, ma nell’onnipotente e sapientissima abilità dell’artefice. Egli è certamente il solo che possa far balzare il capolavoro da questa materia selvaggia.

Ed egli sembra compiacersi di sceglierla, di prediligerla, forse perché sa che, una volta creata, l’opera durerà per sempre.” (ms 3, 22)

Ecco: questo spiega la profondità, l’asperità della lotta che lei vive. Scrive ancora: “Dio può compiere in un’anima un laborioso travaglio non solo per staccarla dal peccato, ma anche per riformare la sua visione di santità e portarla più in alto...” (ms 39, 121). Lei osserva che è molto più doloroso e faticoso staccarsi dalle proprie visioni di santità che non dal peccato: è una verità in cui dobbiamo riconoscerci. È evidente che Dio vuole che noi ci stacciamo dal peccato, ma come siamo attaccati, affezionati ai nostri progetti spirituali! E quando Dio si compiace di distruggerli, perché, appunto, la santità consiste nel seguire Dio e non i nostri progetti, anche buoni, noi tendiamo a resistere. “L’ascesa – dice – è la parte che tocca all’anima: le grazie mistiche sono la parte di Dio...”. Noi non dobbiamo occuparci delle grandi grazie d’unione, ma solo “dei piccoli passi” per spogliarci di noi stessi. Questo è importante: il resto lo farà Dio. “La mia vocazione speciale – dice – è vivere il mio quotidiano «sì», la «parola» di lui, quella del momento, con perfetto amore...” (ms 3, 109), vivere il quotidiano sì nei piccoli passi, nelle cose di ogni giorno.

Di questi distacchi, di queste rivoluzioni Itala è protagonista per tutta la vita: da bambina, da adolescente, aveva sognato di essere mamma, lo scrive in una sua lettera. Anche dopo la sua conversione, scrive ad un’amica che le aveva chiesto se volesse ora consacrarsi a Dio e dice: “Cara, di alla tua mamma che per me non tema. Se la voce del Diletto non mi chiamerà in avvenire, posso dire per ora d’esser nata nel mondo e per il mondo...sono nata per essere mamma...” (ms 30, 83; 14-7-1923). Il suo desiderio, legittimo, buono, era quella di essere mamma. Invece il Signore le chiederà di votarsi a lui nella verginità, così come aveva intensamente desiderato la sua indipendenza e invece il Signore le capovolge la vita; si era allontanata dalla fede, e tutto ad un tratto il Signore l’attira e prende la guida della sua vita, conducendola per altre vie. Aveva desiderato poi la vocazione benedettina, e non le ha dato di seguirla; aveva trovato un suo equilibrio tra preghiera e apostolato e neanche questo le è consentito. Possiamo capire umanamente che sia stata forte la sua ribellione.

Quando Mons. Bernareggi la costringe a tornare a casa, veramente si ribella: ci sono delle lettere di questo periodo che colpiscono: rivelano non soltanto il suo carattere tenace, ostinato, attaccato alla propria volontà, ma anche un’esigenza di attenzione su di sé, che rasenta l’egocentrismo. Per esempio, accusa Mons. Bernareggi di mancare di carità, di non occuparsi di lei come dovrebbe, ma Itala stessa si rende conto che il suo temperamento ha bisogno di essere lavorato dalla grazia, si

rende conto dei suoi difetti, si rende conto del suo orgoglio, del suo rischio di rimanere ostinatamente prigioniera delle sue visuali, mentre nello stesso tempo capisce alla luce della grazia, che la condizione necessaria per vivere l'inabitazione è lo spogliamento di sé, l'umiltà, il rinnegamento. Scrive: "Signore, fammi umile. Guarisci, medico onnipotente, il mio orgoglio insanabile... Aiutami a camminare con i miei piccoli passi dietro di Te... Ho troppa paura della mia superbia e della mia *spaventosa* debolezza... Signore, dammi il dono dell'umiltà e fa' ch'io sappia tradurre in pratica la perfezione di questa virtù... Dà alla tua serva l'umiltà del pensiero... fa' che impari a far tacere il mio spirito critico... Fa' che senza rinunciare ai doni dell'intelligenza... li adoperi anzitutto per riconoscere e confessare *praticamente* la mia ignoranza di troppe cose"

Ecco, scende nel dettaglio, si guarda con oggettività: "Dammi l'umiltà del cuore: ch'io non trovi strano d'essere incompresa, trascurata o dimenticata..." In alcune sue lettere si ribella, perché Mons. Bernareggi si è permesso di venire a Milano e di non farle visita, eppure sapeva che era malata! Però poi si rende conto che questa non è umiltà, non è dimenticanza di sé: "Ch'io senta *mio l'ultimo posto* nel pensiero, nella stima e nelle cure dei miei fratelli, dei miei familiari e dei miei superiori." C'è un gradino della scala dell'umiltà nella RB che raccomanda di "essere convinti che il proprio posto è l'ultimo". Itala continua: "Dammi l'umiltà della vita. Ch'io sappia accettare il silenzio, l'inazione, l'apparente inutilità delle mie giornate..." Era un periodo in cui era costretta ad assentarsi dall'insegnamento perché la salute non glielo consentiva. "Ch'io accetti di sentire severo il giudizio sulla mia inazione... Ch'io accetti di sentirmi di peso ai superiori, ai colleghi, alle famiglie, agli alunni... Io Ti chiedo solo che questa umiliazione cocente non sia senza frutto: io Te la offro per le anime di tutti gli alunni che Tu mi hai affidato nella mia vita... Signore, prendi anche la mia scuola, la mia carriera, con tutto il resto della mia vita... Dammi la forza di questa rinuncia... di questa morte a quanto non sei Tu." (39,245-247)

Scrive ancora: "Dio mio e mio tutto! Dal contatto con Te scaturisce il desiderio dell'umiltà. Essere umile, Signore!" Ecco, "Dal contatto con Te scaturisce il desiderio dell'umiltà". Per chi ha letto la RB, il primo gradino dell'umiltà è vivere alla presenza di Dio e nella sua luce riconoscerci nella verità per quello che siamo. È questo la vera umiltà: vedersi nella verità. "Non è difficile intravedere, anche senza esaminare minutamente il passato, che ogni colpa è nata dall'orgoglio. Superbia dell'intelletto, del cuore, dei sensi. L'umiltà sarà il mio «purgatorio»... Sarà il vero attuarsi della mia vita benedettina.

È orgoglio, Signore, voler comprendere i tuoi disegni...orgoglio l'inquietudine, lo scoraggiamento...l'attaccamento al proprio giudizio, certe sfumature di vanità. Certo istintivo desiderio di riuscita nell'insegnamento, nelle opere." È molto lucida nel giudicare se stessa e d'altra parte si rende bene conto che la "*conditio sine qua non* per essere ammessi e per rimanere nel seno della Trinità è l'oblio perfetto di ogni interesse personale per la gloria del Signore."

C'è in lei questo voler conoscersi nel conoscere Dio e questo conoscere Dio, ritornando sulla propria situazione, riconoscendosi umilmente povera davanti a lui. "Con Gesù l'anima è nella Trinità. E Gesù non vive che per il Padre. Ogni memoria di sé, dei propri desideri umani, sarebbe una dissonanza inammissibile nell'armonia della vita divina." (ms 3,133) L'entrare in rapporto con le Persone della Trinità implica l'oblio di sé; se è il Cristo Signore che ci porta verso il Padre, non possiamo entrare nel rapporto con il Padre, se non vivendo come Gesù, vivendo per il Padre, non per noi stessi. Quanto più Itala penetra nel mistero di Dio, tanto più forte diventa in lei la consapevolezza di un'esigenza di ascesi. Scrive: "Visione interiore della sostanza semplicissima dell'anima e in essa della carità essenziale, divina." Aveva parlato del sigillo della Trinità nell'anima; questo sigillo è precisamente la somiglianza con la Trinità, che è l'impronta della carità divina. "Esperienza intraducibile...che è come si fosse squarciato un muro: il muro è l'io, l'io che nasconde Dio." E quando san Benedetto nella sua Regola parla del rinnegare la volontà propria intende precisamente quella barriera alla quale noi ci aggrappiamo, la barriera del nostro io di cui

siamo orgogliosi, che ci nasconde Dio, ci allontana da lui, ci impedisce di entrare nella vita di Dio; questo lei vede con chiarezza. “Mi domando quasi stupita come noi faticiamo tanto per giungere a questa visione semplicissima della nostra vita. Tante sovrastrutture! E in noi è l’amore! Tanti piani di battaglia! E abbiamo il sigillo dell’amore. Ma comprendo anche che solo le prove divine da una parte e il lavoro ascetico dall’altra possono abbattere il muro.” (ms 3, 36)

Ecco, ‘da una parte’, ma convergendo, perché se il nostro impegno ascetico non è la risposta alla grazia che viene dall’alto, rischia di diventare frutto di orgoglio, e se la grazia che viene dall’alto non è accolta dal nostro impegno, diventa vana. Per abbattere questo muro dell’io, occorre proprio questa convergenza. Quanto più Itala è illuminata dalle esperienze mistiche, tanto più è lucida la visione che ha dei suoi limiti, dei suoi difetti e persino la diffidenza nei confronti delle grazie che riceve. Molto spesso, quando scrive ai padri spirituali, o quando stende appunti di ritiri, usa delle espressioni di questo genere: “Vedo come se...”, “Ho l’impressione di...”, “Non vorrei ingannarmi ma mi sembra...”, espressioni che dicono la sua cautela. Molto spesso lei ha il timore di inganni diabolici, ma esprime anche il timore di essere oggetto di confusioni, di illusioni che potrebbero venire dal suo sistema psichico-nervoso, ha la paura di essere isterica; questa sua diffidenza dà un certo suggello di autenticità alle sue esperienze.

Dunque nel 1933, è costretta a rientrare in famiglia, e per lei questo è doloroso. Infatti, nonostante il grande affetto che hanno per lei, nessuno può realmente comprendere le sue scelte. Suo padre sognerebbe soltanto di avere dei nipotini, sua mamma vorrebbe vedere la donna di casa perfetta; nessuno dei due, padre e madre, intuisce le grazie spirituali della figlia e Itala per giunta vive in una situazione di umiliazione, non solo perché spesso si sente dire che le sue scelte di vita sono strane, capricciose, assurde, ma anche i suoi tentativi di compiacere i suoi genitori e di avvicinarli con dolcezza lasciano il tempo che trovano. La tensione dei rapporti si acuisce col peggiorare delle sue condizioni fisiche, che la rendono anche proprio bisognosa di cure. Ma mentre avviene questo spogliamento della sua personalità, si approfondisce il suo cammino di purificazione.

Nel 1936, Itala, consigliata dal direttore spirituale, emette il voto del più perfetto, e in un ritiro presso il nostro monastero di Montefiascone vive molto intensamente l’esperienza dell’amore sponsale. Scrive: “Sento di essere la «*sponsa Trinitatis*», sento che le nozze mi sono manifestate sotto l’aspetto dell’unione con la «Trinità inabitante», per la mia consacrazione all’inabitazione, ma...l’impossibilità di «cogliere» l’amore del Padre mi annienta.” Lei sente una profonda unione sponsale con Cristo, ma nello stesso tempo, ha l’impressione della lontananza dal Padre e d’altra parte scrive: “...una luce mi fa comprendere che deve avvicinarmi al Verbo. Nessuna creatura può giungere al Padre, se non per lui. Egli vive in me, io mi perdo in lui...”; poi chiede: farà giungere il Padre anche a me lo sguardo d’amore di cui avvolge il Verbo?

Questo è un tema che ricorre continuamente nei suoi scritti e non può essere che così; non c’è altra mediazione che quella di Cristo e della sua umanità, solo il Verbo fatto carne che ci può avvicinare al Padre. Anche nella preghiera 1 sul foglio allegato Itala dice: “Che tu (Signore Gesù) glorifichi il Padre, tu, il solo santo, il solo *pontifex*, la sola lode di lui degna!” (ms 3, 9-10) - *Pontifex* – colui che fa da ponte tra il Padre e noi. “O Signore, tu sei la manifestazione del Padre. Sì, «chi ha visto me ha visto il Padre»...nella tua umanità sofferente stringiamo il pegno della nostra salvezza.” E nella preghiera «*Il Padre ama se stesso nel Figlio e lo ama di amore infinito*» dice: “Il Padre dice a se stesso la sua Parola e genera il Figlio...E il Verbo generato dal Padre torna al Padre con pari amore e questo amore li stringe indissolubilmente, forma la loro unità ed è lo Spirito Santo...E tu, o Verbo eterno, vuoi che tutto il creato ritorni con te al Padre, nella corrente e nell’unità dell’amore!” (ms 39, 199). Ecco, questa forte impostazione cristologica, questo compito del Verbo, di essere mediatore tra noi e il Padre, perfetta interpretazione della rivelazione cristiana, è sempre presente in tutti gli scritti di Itala Mela.



Nel 1937, poi, la morte della mamma segna ulteriormente l'esperienza della famiglia con il segno della Croce, e nella sua sofferenza Itala è sorretta dalle guide spirituali, tra le quali Mons. Luigi Pelloux, quel sacerdote genovese che, fin dalla sua ordinazione, aveva collaborato con lei nella FUCI e a cui Itala indirizza parecchie delle sue lettere. Le sue condizioni di infermità a un certo punto, avendola costretta a lunghi periodi di assenza dalla scuola, le provocano anche una cocente umiliazione: nel 1938 il Ministero la dichiara non idonea all'insegnamento. Questo significa per lei essere anche di peso alla famiglia, può dare soltanto delle lezioni private e questo con grande fatica, perché la sua salute non la sostiene. Soprattutto il non potersi dedicare agli altri, all'educazione, agli alunni, alle loro famiglie, come aveva fatto con grande trasporto, cogliendo proprio in questo una missione, una testimonianza cristiana, ma anche questo entra certamente nella guida misteriosa dello Spirito in un determinato piano, che è quello di indirizzare il senso materno che Itala aveva sentito dentro di sé e che in un primo tempo aveva interpretato come la vocazione ad essere mamma, che poi aveva vissuto nei confronti degli alunni, e che ora attraverso la guida materna della Vergine Maria, ella coglie come una maternità spirituale da vivere nel segreto, come realizzazione piena del suo rapporto sponsale con Cristo.

Scrivo: "Il Signore passa quindi a parlarmi della maternità...mi ricorda un'anima che mi donò il 10 agosto...(e le dice): «È tua, ma ricorda di non portarla a te stessa, ma a me, alla Trinità.»" E le parla di altre persone che le affida: Itala scrive: "Mai accentrare su di me la loro attenzione, le loro premure ...scompare."

Agire nel segreto, amando che l'azione e la sofferenza siano ignorate o incomprese..." Ecco, la sua missione materna è vissuta soprattutto nel segreto della preghiera e della sofferenza, dell'offerta. C'è proprio l'identificarsi, da un lato, della separazione dal mondo - fa addirittura voto di reclusione, quasi eremitica, sia pure vivendo nel mondo, nel segno della Trinità, ma nello stesso tempo questa separazione che le è chiesta è in funzione di un più profondo servizio materno al corpo mistico. L'ultima preghiera riportata sul foglio allegato, intitolata *Preghiera alla Trinità*, dice non solo: "...io sono piena di miserie e tu sei la stessa santità..." - ritroviamo questo tema dell'umiltà di fronte alla santità di Dio, ma dice anche: "...sei tu che mi hai ispirato di chiudermi così in te, da non sentire, da non volere, da non fare più nulla se non te, per te, in te.

Per questo faccio professione di volere per l'avvenire vivere nell'eremo della tua essenza infinita" (ms 24, 23).

Ch'io mi inabissi in te, Trinità beata, nei misteri del cielo donde in te, con te potrò d'un solo sguardo abbracciare tutta la Chiesa e in te, con te, per te attirare a te tutte le anime!" (ms 39, 255)

Molto spesso o cita o indirettamente riecheggia la preghiera sacerdotale di Gesù, nel Capitolo 17 di Giovanni: è proprio un segno di come l'unione con la Trinità attraverso il Cristo diventi per lei una preghiera per tutti coloro che sono i discepoli di Cristo, per tutta la Chiesa, appunto, che viene abbracciata. La separazione quindi è per un'unione più profonda con il corpo mistico della Chiesa e lei sente addirittura la vocazione a creare quella che chiama una famiglia sacerdotale, nei confronti della quale vive questa missione materna. Si mette a servizio dei sacerdoti, nella sua preghiera, nell'offerta della sua sofferenza, perché sempre più conoscano e facciano conoscere il mistero dell'inabitazione.

Intanto gli anni della guerra avevano costretto Itala e la sua famiglia ad allontanarsi da La Spezia e a rifugiarsi a Barbarasco e anche questi anni sono anni di prove, esperienza di povertà, continua esposizione a pericoli imminenti, con naturalmente l'impossibilità per Itala di isolarsi e di avere spazi di silenzio e di preghiera; viene privata anche della possibilità della Messa e scrive che in fondo la vera Messa è proprio quest'esperienza di Croce, questa solitudine profonda in cui si trova. Finita la guerra, Itala con la famiglia rientra a La Spezia, assume la presidenza diocesana dei laureati cattolici e in questo periodo si dà ad un'attività, ad un servizio molto intenso, nonostante la

fragilità della sua salute, mentre si sente attirata alla vita eremitica, non fuori del mondo, ma nell'intimo del suo cuore.

Nel 1950, riceve la grazia insigne del matrimonio spirituale. Scrive: “Nelle nozze mistiche...la chiamata viene dallo sposo. Insigne privilegio essere scelta dal Signore come compagna, come collaboratrice, come oggetto di un amore di privilegio...La vita si dilata nell'infinito.” Cita come termine di paragone “...Si capisce quello che deve aver provato la santa Vergine al momento dell'annunciazione, quando divenne la sposa dello Spirito Santo e fu prescelta come corredentrice. Acquiescenza umile, piena, commossa. Il patto è a due. Mentre l'anima si dona, il Cristo diviene suo senza riserve e mette a disposizione di lei gli abissi d'un cuore divino...” (ms 39, 68). “Gesù tiene nelle sue mani la mano della sposa e la presenta al suo fianco al Padre celeste. Non vi è nulla da dire. Il silenzio è la migliore espressione del gaudio dell'anima, che comprende di essere amata.” (ms 3, 13)

Intanto la sofferenza fisica s'intensifica e costringe Itala anche a lunghi periodi di immobilità, che vuol dire non poter frequentare la chiesa, non potersi accostare ai sacramenti, vuol dire abbandonare l'apostolato attivo: si deve dimettere dalla presidenza dei laureati cattolici. Interiormente attraversa dolorose sofferenze, soprattutto perché il maligno le insinua dubbi angosciosi, scoraggiamento, turbamento, la disorienta con delle luci illusorie, cerca di toglierle la pace, ma Itala nella generosità del suo aderire al Signore e nella docilità alle guide spirituali fa fronte a queste tentazioni che descrive nei suoi diari. Finalmente, l'anelito suo all'unione definitiva con il Signore si compie quando passa dalla terra al cielo il 29 aprile del 1957.

Quasi subito dopo la morte sono molte le richieste che affluiscono al vescovo di La Spezia perché apre il processo di beatificazione. Vengono segnalate grazie ricevute attraverso l'intercessione di lei; Postulatore della causa è il p. Serafino Gismondi dell'Abbazia di san Paolo fuori le mura e Vice Postulatore è don Dino Ricchetti, che era stato il direttore spirituale di Itala durante gli ultimi anni e che nel 1973 pubblica la *positio*, cioè le testimonianze raccolte durante il processo di beatificazione con il titolo *Amore supernae caritatis inclusa*, che esprime un po' la caratteristica degli ultimi anni della vita di Itala, chiusa, appunto, nel seno dell'amore trinitario. La sua esperienza spirituale è contenuta veramente in un mare di scritti. Le monache benedettine di Marinasco, quelle che ora si trovano a Castellazzo, hanno raccolto in ben quarantadue volumi dattiloscritti tutti i suoi diari, lettere – molte sono lettere ai direttori spirituali, resoconti di diari, qualche documento dottrinale, la sua stessa tesi di laurea; in buona parte questi scritti sono ancora inediti.

In un'antologia di scritti spirituali un mistico del nostro tempo, Divo Barsotti, introducendo l'opera che porta il titolo *In un mare di luce*, pubblicato nel 1999, scrive: “Questa esperienza di una mistica che è certamente una delle più grandi dei nostri tempi, ha dei segni grandi di autenticità, non solo perché esprime quello che è l'esperienza cristiana nella sua essenza, ma anche per la semplicità del linguaggio e anche per la esitazione, il dubbio con cui parla delle sue esperienze mistiche.” Il Barsotti nota anche che queste esperienze sembrano non sempre legate alla liturgia e alla Parola di Dio: senza dubbio Itala Mela non è santa Gertrude di Helfta. Siamo in un'epoca diversa, in un tempo in cui il senso della soggettività personale è molto forte, s'impone; quindi non ci dovrebbe stupire che Itala guardi dentro di sé, attenta alla propria esperienza interiore e la descriva. Nel prossimo incontro leggeremo qualche testimonianza di esperienza, di spiritualità e di preghiera trinitaria del Medioevo e vedremo la sostanziale diversità: siamo in un'epoca diversa, ma anche in una situazione personale diversa, perché Itala aveva desiderato, ma non aveva potuto realizzare la sua vocazione monastica, vivendo all'interno di un monastero. Quindi non può vivere sempre proprio all'unisono con lo scorrere delle celebrazioni liturgiche, come sarà per esempio per santa Metilde o santa Gertrude.

Però notiamo che una delle pagine più belle è proprio una pagina liturgica, troppa lunga per essere letta: la sua parafrasi dell'*Exsultet*, il preconio pasquale, in cui esprime la propria esperienza di gioia nell'amore sponsale di Cristo come esperienza di resurrezione, è significativa. Vuol dire che non necessariamente e sempre le sue esperienze non riecheggiano la preghiera liturgica o il dato biblico. Ma quando questo non avviene dipende forse soprattutto da un lato dalle sue condizioni di vita e dall'altro dall'epoca che Itala riflette. Comunque sia, indubbiamente il suo messaggio è un messaggio che ci riguarda, che ci richiama, perché è proprio di ogni cristiano vivere il proprio battesimo e scoprirne la ricchezza, la ricchezza di essere immersi nell'amore del Padre, del Figlio e dello Spirito, che al di là della nostra consapevolezza, nella realtà del mistero oggettivamente ci abbraccia nell'unità.

Così pure dobbiamo cogliere nel suo stile di preghiera qualcosa che ci educa a pregare in un modo corretto. Possiamo imparare da lei a rapportarci al Padre attraverso i sentimenti filiali, del Verbo, nella preghiera e nella vita. Seguire questa sostanziale impostazione che è proprio la più corretta dell'esperienza cristiana, può essere davvero un insegnamento che da Itala possiamo cogliere e che ci fa bene vivere ed approfondire, perché a volte ci scopriamo un po' come persone che non sanno che doni hanno ricevuto attraverso l'ingresso nella Chiesa, il Battesimo e i sacramenti. Forse non ci rendiamo conto di tutta la ricchezza di grazie e di come, cercando di approfondire la grandezza di questo dono può crescere non soltanto la nostra fede, ma anche la nostra gioia di essere cristiani e quindi anche la nostra capacità di comunicare agli altri la gioia.

#### Rispondendo ad una domanda su doni mistici

Il Signore ha dato a tutti questi doni e per il fatto che siamo nella Chiesa come persone battezzate, siamo tempio della Trinità; soltanto che non lo sappiamo e non li conosciamo. Il problema è di passare dall'oggettività dei doni alla consapevolezza. Noi confondiamo molto spesso questa consapevolezza di vivere realmente il rapporto con il Padre, con il Figlio e con lo Spirito con i doni straordinari, con quelle grazie che si manifestano esternamente e in un modo eccezionale. Non hanno una grande importanza queste grazie; se ci sono, il Signore le dà perché richiamino l'attenzione dei cristiani su quello che sta a fondamento di queste manifestazioni. Ma quello che è dato ad ogni cristiano è di vivere realmente come membri della famiglia della Trinità; lo siamo, ma non lo sappiamo e noi ci aspettiamo di dover vivere delle esperienze straordinarie per renderci conto di come invece è straordinario l'ordinario della vita cristiana. Dobbiamo far maturare questa persuasione e la via - Itala stessa continua a sottolinearlo - è fare convergere i piccoli passi della nostra ascesi personale con i doni che vengono dall'alto; doni, che possono anche essere doni mistici straordinari, ma non necessariamente: ogni cristiano ha dei doni mistici, cioè l'esperienza di Dio. Non occorre che le esperienze mistiche siano straordinarie: noi siamo chiamati ad aver un'esperienza del rapporto con Dio, dobbiamo rendercene conto semplicemente e cercare di rimuovere gli ostacoli, il 'muro' - l'io, come lo chiamava Itala nell'enumerare quelli che sono gli ostacoli che ci impediscono di immergerci in Dio. Abbiamo bisogno di vivere l'oblio di sé, lasciar da parte il nostro egoismo, l'ergersi del nostro orgoglio, l'attaccamento ai nostri progetti, come quando ella scrive che si fa molta più fatica ad abbandonare i propri progetti di santità che non il peccato.

\* \* \*

#### NOTA

Gli scritti di Itala Mela, una raccolta di quarantadue volumi dattiloscritti, sono di proprietà della Diocesi di La Spezia, trascritti dalle benedettine del Monastero di S. Maria del Mare di La Spezia e conservati nell'archivio del Seminario diocesano.

1. Ritiri 1930-37 22. Lettere a D. Luigi Pelloux 1932-35

2.	“	1938-40	23.	Lettere a Mons. F. Sargolini	1927-34
3.	“	1935-38	24.	Lettere a Mons. D. Ricchetti	1943-53
4.	“	1941-46	25.	Lettere varie	1935-54ss
5.	“	1938-51	26.	Lettere a Mons. G. Bonfiglioli	1945 ss.
6.	“	1952-ott.1953	27.	Lettere ai familiari	1915-28
7.	“	nov.1953-56	28.	“	1929-34
8.	Lettere a Mons. A. Bernareggi	1928-34	29.	“	1935 ss.
9.	“	1935-36	30.	Lettere ad A. Gotelli	1918-28
10.	“	1937-39	31.	“	1925 ss.
11.	“	1940-43	32.	Lettere ad A. Bartolozzi	1931-36
12.	“	1944-47	33.	“	1937-43
13.	“	1947-49	34.	Lettere a F. Molteni	1930-56
14.	“	1950-53	35.	Lettere a L.N. Molteni e varie	1930-56
15.	Lettere a D. Luigi Pelloux	1932-35	36.	Lettere varie	
16.	“	gen.-ag. 1936	37.	“	
17.	“	sett. 1936-37	38.	“	
18.	“	1938-giu. 1939	39.	Ritiri	1931-37
19.	“	lug. 1939-giu. 41	40.	Lettere a L.E. e M. Mascherpa	1924-45
20.	“	lug. 1941-46	41.	Tesi di laurea	1926
21.	Lettere a D. Luigi Pelloux	1947-51	42.	Scritti vari	

#### BIBLIOGRAFIA UTILIZZATA

(A cura del monastero S. Maria del Mare), Quaderni *Nel dialogo della Tre persone*.

(A cura di D. DINO ROCCHETTI), *Amore supernae caritatis inclusa*, 1974.

A. PICCINELLI, *L'esperienza spirituale di Itala Mela*, Benedictina ed., 1991.

I. MELA, *In un mare di luce*, Piemme, 1999.

I. MELA, *Quo tu non vis*, Libreria ed. vaticana, 2002.

(A cura di Sr. M. GREGORIA ARZANI), I. MELA, *Corpo e spirito*, Libreria ed. vaticana, 2002.

1. Vieni a me, luce vera, / Dio Padre onnipotente<sup>1</sup>, / vieni, vera luce da luce, / Verbo Figlio di Dio, Dio onnipotente. / Vieni, vera illuminazione, / Spirito santo, amore del Padre e del Figlio, / loro unione e santità, Dio onnipotente<sup>2</sup>. / Vieni Trinità una e Unità trina<sup>3</sup>, / Padre, Figlio e Spirito santo, / unico Dio onnipotente. / Tu sei colui che invoco nell'anima mia<sup>4</sup>: / entra in essa, ti prego, disponila per te<sup>5</sup> / perché tu la possiedi senza macchia e senza ruga<sup>6</sup>. / Tu sei il Dio mio vivo e vero, / il Signore mio pietoso, il Sovrano mio grande<sup>7</sup>. / Te con le labbra e con il cuore, / con ogni forza in mio possesso io lodo, / benedico e adoro. / Te invoco, a te grido a gran voce<sup>8</sup>, / con tutto il mio cuore<sup>9</sup>.

L'immensità della tua divina grandezza sta in questo: che possiamo coglierti all'interno di ogni cosa, ma non in essa concluso; al di fuori di tutte le cose, ma non da esse escluso. Sei dentro le cose in modo da contenere tutto; sei fuori di esse così da abbracciarle tutte, nell'immensità della tua grandezza che non ha confini. Essendo fuori di esse ti riveli come loro creatore; ma essendo dentro ciascuna dimostri di governarle tutte: [...]

10. Ed infine<sup>45</sup>, l'unità inscindibile della tua natura non può avere persone separabili: poiché come tu sei trino nell'unità ed uno nella trinità, così non puoi avere separazione delle persone. Certo, esse sono talvolta designate come singole; ma tu, Trinità divina, hai voluto mostrarti inseparabile quanto alle persone, a tal punto che non vi è alcun nome dato ad una qualsiasi di esse che non contenga riferimento all'altra, secondo la regola del loro rapporto. Così il Padre è in riferimento al Figlio, ed il Figlio al Padre; e lo Spirito santo al Padre e al Figlio, nel modo più reale.

Se parlo del Padre, io manifesto il Figlio; se nomino il Figlio, sottintendo il Padre; se designo lo Spirito santo, devo comprendere che è lo Spirito di qualcuno, vale a dire del Padre e del Figlio.

11. Signore Dio nostro<sup>46</sup>, Dio vivo e vero<sup>47</sup> cui rendiamo culto e adorazione, se tu non fossi Trinità non si direbbe: «Andate, battezzate tutte le genti nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo»<sup>48</sup>. E neppure ci verrebbe comandato di farci battezzare, o Signore Dio, nel nome di uno che non è il Signore Dio. Ed ancora, se tu stessa Trinità non fossi veramente un solo Dio, non si leggerebbe: «Ascolta, Israele: il Signore tuo Dio è un unico Dio»<sup>49</sup>. O Padre, se dunque tu stesso non fossi Dio, se non lo fosse il Verbo tuo Figlio e lo Spirito santo, vostro dono, non troveremmo scritto nei libri della sacra dottrina: «Dio mandò il suo Figlio»<sup>50</sup>; né tu, Unigenito del Padre, diresti dello Spirito santo: «Colui che il Padre vi manderà nel mio nome»<sup>51</sup>, «colui che io vi manderò dal Padre»<sup>52</sup>; e altrove: «io e il Padre siamo una cosa sola»<sup>53</sup>, «chi vede me vede anche il Padre»<sup>54</sup>, «io sono nel Padre e il Padre è in me»<sup>55</sup>, «il Padre che è in me, è lui che compie le opere»<sup>56</sup>. Ed ancora: «La mia dottrina non è mia»<sup>57</sup>, «le parole che ascoltate non sono mie»... Dimmi, Parola che resti in eterno: che cosa c'è di più tuo che te stesso<sup>58</sup>? Eppure tu sei tuo e non tuo. Più volte ne hai dato testimonianza, e in più luoghi: tu non sei da te stesso ma dal Padre.

Accendi in me, o Dio, / accresci in me il lume della scienza, / per il quale io ottenga di comprendere te / trino ed uno<sup>68</sup>. Io ti adoro come Dio unico: / unico principio di ogni natura<sup>69</sup>, / che a tutto dà inizio, tutto compie e tutto contiene. / O Dio unico, noi siamo da te<sup>70</sup>, / siamo per mezzo di te ed in te. / Da te ci siamo allontanati, / da te siamo divenuti dissimili. / Principio verso cui nuovamente corriamo, / modello che seguiamo, / grazia che ci riconcilia. / Uno, dalla cui forza siamo stati creati, / somiglianza, per cui nuovamente siamo generati all'unità, / pace, che all'unità ci fa aderire. / O Dio unico, creatore che ci fai vivere, / rifatti da te noi viviamo con sapienza, / amandoti e godendo di te / viviamo nella beatitudine.

15. Con tutto il cuore io credo quindi te, / potenza unica e maestà indivisa<sup>74</sup>, / e confesso con le labbra che tu sei Padre, / Figlio e Spirito santo. / Padre non generato, / Unigenito che é dal Padre, / Spirito santo che da entrambi procede / e in entrambi permane. / Non c'è istante in cui l'uno preceda / o segua l'altro; / né vi è ripartizione della sovranità. / Il disegno in cui le cose sono create / non è distinto dalla mano che governa / né dall'azione che porta a compimento. / Tutto ciò che appartiene alla natura è indiviso, / ciò che è della persona è inconfuso. / Credo in te, Padre santo, / e proclamo te,

principio del sommo bene / e della divinità stessa, / Dio di maestà non derivata né circoscritta, / che da nessuno trae inizio / ma dà inizio a tutto. / Non per generazione della carne, / non dall'esterno, / non mosso da necessità né da volontà / ma per natura tu generi il Figlio<sup>75</sup>, / con te eterno e della tua stessa sostanza. /

16. Credo in te, Verbo del Padre, Figlio di Dio, / ti riconosco nato dal Padre<sup>76</sup>: / senza inizio nel tempo, in modo ineffabile, / vero Dio e vero Unigenito di Dio. / Ogni cosa per mezzo di te è stata fatta, / ma tu non sei fatto né creato, né adottato dal Padre, / ma da lui generato, / di una sola sostanza con lui. / E ti proclamo grande / quanto colui che ti ha generato.

17. Credo anche in te, Spirito santo, / e ti riconosco vero Dio non fatto né creato, / non generato né senza generazione<sup>77</sup>, / poiché non ti si può dire né Padre né Figlio: / non si creda infatti che nella santa Trinità vi siano due Padri o due Figli, / ma che tu ineffabilmente procedi / dal Padre e dal Figlio, / permanendo quanto alla sostanza nel Padre e nel Figlio. / Credo che in ogni cosa tu sei uguale, / coeterno e consostanziale / al Padre e al Figlio<sup>78</sup>, / cosicché non puoi da essi differire / né per volontà né per potenza, / né per eternità né per sostanza / e nemmeno sei preceduto da coloro / dai quali tu procedi. / Per questo sono una cosa sola / il Padre e il Figlio, / perché tu, o Dio Spirito, / ugualmente procedi da entrambi. / Tu veramente sei l'amore del Padre e del Figlio, / la loro unione e santità. /

18. Io confesso dunque eterno il Padre senza nascita, / eterno il Figlio che ha avuto nascita, / eterno lo Spirito santo che procede e non ha nascita. / Tutto il Padre è nel Figlio e nello Spirito santo; / tutto il Figlio è nel Padre e nello Spirito santo; / tutto lo Spirito santo è nel Padre e nel Figlio: / santa ed indivisibile Trinità, unico Dio onnipotente, / triade nelle persone, / unicità nella sostanza<sup>79</sup>.

Ma prima dei secoli, / nei secoli e per tutti i secoli, / in eterno tu vivi. / A te lode perenne e gloria eterna, / somma potenza e onore senza uguale, / regno perpetuo e dominio senza fine, / nel corso infinito, instancabile e immortale / di tutti i secoli dei secoli. Amen.

#### ANSELMO D'AOSTA - DAL "PROSLOGION" (22/23)

*E Tu sei Colui che sei*, propriamente e assolutamente, perché non hai un essere passato o futuro, ma soltanto un presente, e neppure si può pensare che qualche volta Tu non sia. E sei vita, luce, sapienza, beatitudine, eternità e molti altri beni di tal genere, e tuttavia non sei che un unico e sommo bene, Tu che sei del tutto sufficiente a Te stesso, non bisognoso di niente e di cui tutte le cose hanno bisogno per essere e per essere buone.

Questo bene sei Tu, Dio Padre; lo è la tua Parola, vale a dire il tuo Figlio. E infatti nella parola con la quale Tu esprimi Te stesso non può esservi altro che ciò che sei, né qualcosa di maggiore o di minore di Te; poiché la tua Parola è vera come Tu sei veritiero, e perciò è la stessa verità come Te, non una diversa da Te; e Tu sei così semplice che da Te non può nascere altro che quello che sei Tu. Lo stesso bene è l'Amore, unico e comune a Te e al tuo Figlio, vale a dire lo Spirito Santo che procede da entrambi. Tale amore, infatti, non è ineguale né a Te né al tuo Figlio, perché tanto Tu ami Te stesso e Lui, ed Egli ama Te e Se stesso, quanto Tu sei ed Egli è; né è diverso da Te e da Lui ciò che non è disuguale a Te e a Lui; né dalla somma semplicità può procedere altro se non quella realtà da cui procede. Ma quello che ciascuno è singolarmente lo è tutta la Trinità insieme, Padre, Figlio e Spirito Santo, poiché ciascuno singolarmente non è altro che l'unità sommamente semplice e la semplicità sommamente una, la quale non può né essere moltiplicata, né essere due cose diverse.

*Ma una sola è la cosa di cui c'è bisogno.* Ma questa è quell' unica cosa di cui c'è bisogno nella quale si trova ogni bene, anzi che è ogni, l'unico, l'intero e il solo bene.

## RUPERTO DI DEUTZ

Perché dunque siamo stati riformati a Tua rassomiglianza, aumenta in noi la fede, aumenta la speranza, aumenta la carità, o *beata Trinità*.

Queste sono infatti le nostre ricchezze, questo il nostro tesoro, questa la nostra vita, o *beata Trinità*.

Questa la nostra sapienza, questa la nostra forza, questa la nostra gloria, o *beata Trinità*.

Questo il nostro desiderio, questo il fondamento eterno, questa la luce dei nostri occhi, o *beata Trinità*.

Questa la nostra giustizia, questa la nostra gioia, questa la nostra esultanza, o *beata Trinità*.

Questa la nostra misericordia, questo il nostro conforto, questa la nostra fiducia, o *beata Trinità*.

Questo il nostro splendore, questa la nostra vittoria, questa la nostra corona, o *beata Trinità*.

Perciò aumenta in noi questo, affinché viventi in eterno Ti benediciamo.

*(La glorificazione della Trinità, VII, 18; P.L. 167, 160 D)*

## GELTRUDE DI HELFTA - ESERCIZI SPIRITUALI

### Alla Trinità

Trinità santa, Padre, Figlio e Spirito santo, la tua divina onnipotenza governi e confermi, la tua divina saggezza istruisca e illumini, la tua divina bontà rechi aiuto e perfezione alla mia fede, affinché, nella sua purezza e integrità, davanti al tuo volto nell'ora della mia morte, io possa restituirtela arricchita dal frutto e dagli interessi di tutte le virtù (*Eserc. I*).

Mi benedica l'onnipotenza di Dio Padre! Mi benedica la saggezza del Figlio! Mi benedica la benignissima carità dello Spirito santo e mi custodisca per la vita eterna! (id.).

O fonte delle luci eterne, Trinità santa, che sei Dio, per la tua divina onnipotenza, sostienimi; per la tua divina saggezza governami; e per la tua divina bontà rendimi conforme al tuo cuore (*Eserc. III*).

Mi benedica cooperi con me la dolce paternità e la divina maestà di Dio Padre! Mi benedica e mi unisca la dolce affinità di Gesù Cristo, mio Dio, e la parentela umana fondata sulla comunità di sangue! Mi benedica e mi fecondi la dolce tenerezza dello Spirito santo e il suo ardente amore! Mi benedica, mi confermi e mi fortifichi tutta l'imperiale Trinità (id.).

Ah! Padre santo! In questo amore col quale mi hai segnata con la luce del tuo volto, dammi di progredire in te in ogni santità e virtù. Cristo Gesù, in questo amore col quale mi hai riscattata col tuo proprio sangue, rivestimi della purezza della tua vita innocentissima. Onnipotente e santo Paraclito, in questo amore per il quale mi hai segnata per te, dandomi un nome spirituale, dammi di amarti con tutto il mio cuore, di aderire a te con tutta la mia anima, di consumare tutte le mie forze ad amarti e a servirti, di vivere secondo il tuo cuore, e all'ora della mia morte, preparata da te, di entrare senza macchia alle tue nozze (*Eserc. II*).

Ricevimi Padre santo, nella tua clementissima paternità, affinché nello stadio di questo santo proposito, dove, per il tuo amore, ho incominciato a correre, io riceva te stesso come ricompensa e eterna eredità. Ricevimi, Gesù amantissimo, nella tua dolcissima fraternità,... sii la mia consolazione in ogni mio lavoro, compagno del mio viaggio, guida e associato. Ricevimi, Spirito santo, Dio Amore, nella tua amantissima misericordia e carità; sii il maestro e il precettore di tutta la mia vita e il più tenero amico del mio cuore (*Eserc. IV*).

### A CRISTO

In te si realizza la preziosa alleanza con la Trinità santa. Per te sono sparsi i doni superiori dello Spirito. Con ce abbondano i semi fecondi dei frutti di vita. Da te emana il dolce miele delle divine delizie. Venendo da te sgorgano in ricche grazie le benedizioni del Signore degli eserciti, caparra preziosa dello Spirito (id.).

Ecco: questa è la vita eterna, la vita beata, la vita comune, l'amore infinito e incomprensibile comune a Dio Padre e al Figlio suo unigenito. Come infatti il Padre ha la vita in se stesso, così ha dato al Figlio di avere la vita in se stesso. Il Figlio ha in sé la vita che ha anche il Padre, perché è una sola vita con il Padre. Tuttavia questa vita che il Figlio ha in sé (perché egli è la vita) non l'ha da sé, ma dal Padre. Ciò che noi crediamo sia o abbia il Figlio secondo la sostanza, tutto questo l'ha in comune con il Padre: e dire che l'ha in comune con il Padre equivale a dire che l'ha dal Padre. Ha dal Padre il suo essere Dio vivente, il suo essere beato, onnipotente e sapiente, il suo essere la vita stessa, la beatitudine, la potenza e la sapienza. Ha dal Padre ancora il suo essere Figlio; e quel che ha ricevuto dal Padre non ha cominciato ad averlo in un certo momento per il fatto di aver ricevuto, nascendo, quel che il Padre generando gli ha dato. Infatti egli è coeterno al Padre, e consustanziale, uguale e in tutto simile a lui. Dio da Dio, luce da luce, irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza, immagine del Dio invisibile. Il Padre, che ha dato al Figlio di avere la vita in se stesso così come lui ha la vita in se stesso, ama il Figlio come se stesso; e il Figlio ama il Padre come se stesso. Il loro amore è lo Spirito santo, legame e comunione dell'uno e dell'altro. Il loro amore è talmente indivisibile che colui che ama il Padre ama anche il Figlio, e colui che non è amato dal Figlio non è amato neanche dal Padre. Uno è il loro amore e indivisibile la maestà; una è la potenza e indivisibile l'operare. E tanto profonda è la loro comunione, che il Figlio può dire al Padre: "Tutte le cose mie sono tue e tutte le cose tue sono mie".



## ITALA MELA – PREGHIERE

Che tu ami in me, Signore Gesù! Che tu redima!

Che tu glorifichi il Padre, tu, il solo santo, il solo *pontifex*, la sola lode di lui degna!

Che io, senza l'entusiasmo di un'ora, ma nella calma consapevolezza di ogni istante, mi getti nell'oceano immenso della tua vita divina, mi perda in esso come una piccola pietra che scende in un gorgo insondabile, che non vi sia più nulla di me, ma te solo in me, te glorificante il Padre, o Verbo eterno uno col Padre e lo Spirito Santo, te, Trinità adorabile, te, Dio uno e trino, te che glorifichi te, che ami te, che avvolgi e salvi le tue creature, o Signore, o mio unico amore, per il quale vorrei essere santa, per il quale solo vorrei trovare il cantico perfetto della lode!

O Amore eterno, in cui vorrei essere perduta e trasformata perché tu non potessi più vedere che te in me e potessi compiacerli della perfezione di lode che solo da te può salire a te stesso.

O Amore eterno, lascia che almeno una volta io mi presenti a te nella verità di questo desiderio, lascia che io elevi dinanzi al tuo trono il mio cuore spezzato dal dolore di non amarti abbastanza.

Lascia che io presenti te, abisso di carità vivente in esso, a te stesso... (ms 3, 9-10).

### *«Tu sei la manifestazione del Padre»*

O Signore, tu sei la «manifestazione» del Padre. Sì, «chi ha visto me ha visto anche il Padre». Tu sei la sua parola, il suo pensiero, l'espressione della sua vita. Nel tuo splendore noi contempliamo lo splendore dell'essenza divina, nella tua parola ascoltiamo gli ammaestramenti della sapienza, nella tua umanità sofferente stringiamo il pegno della nostra salvezza.

La mia anima in Cristo, Verbo divino, e il Verbo del Padre, «affinché siamo uno». E non solo l'anima mia, ma tutte le anime. Tu guardi il tuo Verbo, o Padre celeste, e vedi noi tutti, in lui, noi, tuoi figli, a te uniti, nuovamente tuoi perché suoi: e suoi perché comprati dalla tua passione.

### *Nell'Eucarestia la contemplazione dell'unità*

O Trinità e Unità, che noi adoriamo, che noi vogliamo servire e glorificare!

O Volontà perfetta, che vogliamo contemplare, o Verità che cerchiamo con l'ansia del più filiale amore! Lascia che noi ti adoriamo, Trinità augusta, restando accanto alla seconda Persona umanata. Lascia che attraverso l'umanità del Verbo incarnato penetriamo fino a te, Trinità santissima fino alle profondità più remote dell'abisso divino!

Lascia che anche nell'adorazione eucaristica noi siamo rapiti nella contemplazione dell'unità, nella quale noi vogliamo e dobbiamo essere consumati, secondo la preghiera che Gesù elevò a te, Padre, dopo averci donato se stesso nell'Eucarestia!

*Ut sint consummati in unum!* Unità nella Trinità, unità fra le membra del corpo mistico, unità fra le membra e il corpo divino, unità col Padre e con lo Spirito Santo attraverso il Verbo incarnato!

Che questa unità ci rapisca, ci consumi, ci santifichi in te, Trinità santissima, che ti riveli a noi, anche attraverso i veli dell'umanità di Cristo, nostra gioia e nostra ricchezza nella terra d'esilio! (ms 3, 100).

*Il Padre: «Il Padre ama se stesso nel Figlio e lo ama di amore infinito»*

Il Padre genera *ab aeterno* il suo Verbo. La prima cosa che ci colpisce è questa continuità misteriosa che è continuo presente senza principio e senza termine: questa continuità che è al di fuori del tempo, al di fuori della nostra concezione «umana».

Il Padre dice a se stesso la sua Parola e genera il Figlio suo, uno con lui e pur da lui distinto. Egli vede se stesso nel Figlio e lo ama di un amore infinito. Egli si china sul Verbo da lui generato e contempla sé in lui con una carità perfetta. E il Verbo generato dal Padre torna al Padre con pari amore e questo amore li stringe indissolubilmente, forma la loro unità ed è lo Spirito Santo.

O mistero inesprimibile, Trinità ed Unità eterna! Mistero che il nostro intelletto non può comprendere, ma che solo nell'amore si può intuire! È la carità che rende trasparente il tuo velo, quella carità che in cielo sussiste solo nei santi, partecipi della tua vita, o Dio - carità, o Dio - amore! Tu mi ami, o Signore, di questo amore infinito, più grande di tutti i miei sogni e di tutti i miei pensieri! E tu, o Verbo eterno, vuoi che tutto il creato ritorni con te al Padre, nella corrente e nell'unità dell'amore!

E tu, o Padre, ami tutto il creato nel tuo Unigenito, per il quale *ab aeterno lo* vedi redento! Tu mi hai amato nel tuo Unigenito, o Padre, e tu, Verbo del Padre, vuoi a lui ricondurmi. Se io a te mi abbandono, inevitabilmente con te scenderò negli abissi della vita divina, perché tu al Padre vuoi tutti ricondurre, tu che sei il suo Unigenito... (ms 39, 199).

*Preghiera alla Trinità*

Augusta Trinità, attratta dalla tua voce, che insistentemente mi chiama, mi abbandono totalmente a te, per immergermi e perdermi nella insondabile immensità della tua essenza e per essere sola con te solo. Io sono piena di miserie e tu sei la stessa santità: io sono ignorante e tu sei sapienza infinita: io sono niente e tu sei il tutto: e quindi nulla io porto e tutto ricevo, ma appunto per questo io sento che tu sei il mio Unico e vengo a te per essere te.

Io non so che cosa tu, o mio uno e mio trino, vorrai da me né io posso disporre di me perché tu solo lo puoi. Ma sei tu che mi hai ispirato di chiudermi così in te, da non sentire, da non volere, da non fare più nulla se non te, per te, in te.

Per questo faccio professione di volere per l'avvenire vivere nell'eremo della tua essenza infinita (ms 24,23).

Ch'io mi inabissi in te, Trinità beata, nei misteri del cielo donde in te, con te potrò d'un solo sguardo abbracciare tutta la Chiesa e in te, con te, per te attirare a te tutte le anime!

*Ecce venio.* Accetto la separazione dal creato che pure porta l'impronta mirabile del tuo Spirito creatore per essere tutta in te, luce increata! E nell'attesa, che io operi, preghi e soffra, ch'io viva e muoia negli abissi della tua vita, Trinità eterna!

Ch'io nel profondo mi perda in te e consumi la mia oblazione e sia questa la mia opera per il corpo mistico! Ch'io da tutto sia separata per aderire a te solo, Dio uno e trino, inabitante nell'anima mia! (ms 39, 255).

## ITALA MELA E LA SPIRITUALITÀ TRINITARIA NELLA TRADIZIONE BENEDETTINA

22 MARZO 2004

M. M. GELTRUDE ARIOLI, OSB ap

Recitiamo la prima parte della prima preghiera che si trova sul foglio (allegato a questa dispensa – N d R): “Vieni a me luce vera, / Dio Padre onnipotente, / vieni vera luce da luce, / Verbo Figlio di Dio, Dio onnipotente. / Vieni, vera illuminazione, / Spirito santo, amore del Padre e del Figlio, / loro unione e santità, Dio onnipotente. / Vieni Trinità una e Unità trina, / Padre Figlio e Spirito santo, / unico Dio onnipotente. / Tu sei colui che invoco nell’anima mia: / entra in essa, ti prego, disponila per te / perché tu la possieda senza macchia e senza ruga. Amen.”

La volta scorsa abbiamo accennato a una figura, Itala Mela, un’oblata benedettina, un’ardente mistica che aveva trovato il centro della sua vita spirituale nel mistero dell’inabitazione trinitaria. Ha vissuto questa spiritualità con esperienze mistiche straordinarie, però, come abbiamo notato, ha sottolineato il fatto che questa comunione con il Padre, con il Figlio e con lo Spirito Santo non è altro che il naturale sviluppo della grazia battesimale. Abbiamo anche notato che la sua esperienza spirituale non sembra molto contrassegnata dalle connotazioni benedettine, cioè di questa prospettiva di solida oggettività che nasce da una preghiera, eco della Parola ruminata nella *lectio*, da una vita immersa nel mistero liturgico celebrato. Prevale in lei piuttosto l’aspetto dell’introspezione soggettiva.

Invece oggi ci proponiamo di toccare con qualche rapido flash delle figure di mistici, o mistiche, benedettini del Medioevo con delle caratteristiche comuni tipiche, cioè con questo riferimento costante al dato biblico e all’oggettività della liturgia vissuta. Naturalmente, facciamo degli accenni, senza pretendere di esaurire e di analizzare completamente le figure che nominiamo, e soprattutto facciamo una scelta che ha valore di esemplificazione: non trattiamo certo tutte le figure che sarebbero meritevoli di attenzione.

Mi sembra che una prima domanda che ci dobbiamo porre sia questa: nella RB esiste una spiritualità trinitaria o no?, perché in un certo senso se rispondessimo di no, tutto il discorso da fare dopo cadrebbe da sé. Indubbiamente, leggendo la Regola, noi notiamo soprattutto un cristocentrismo: al centro della Regola c’è Cristo. Questo si spiega anche, direi, con un dato storico. Benedetto vive e scrive la Regola in un’epoca in cui in Italia la dominazione degli Ostrogoti segna con la sua rozzezza la civiltà e i costumi dell’epoca, tentando di imporre la fede ariana. Questo spiega la preoccupazione di Benedetto di mettere in luce particolare, direi, gli aspetti della regalità, di divinità di Cristo, oltre che della sua umanità. È evidente che il “nulla anteporre all’amore di Cristo”, uno dei temi fondamentali della RB, è comunque ispirato dallo Spirito Santo e che non anteponendo nulla all’amore di Cristo si vive la via che porta all’unione anche con il Padre. Quindi anche se non c’è un’insistenza particolare, esplicita sul tema trinitario, senz’altro possiamo riconoscere che la spiritualità trinitaria è presente.

Nella Regola compare una sola volta il termine ‘*trinitas*’ ed è esattamente nel capitolo 9 della Regola quando Benedetto sta spiegando con precisione quasi minuziosa come si deve svolgere la liturgia mattutina e dice che dopo ogni lettura c’è un responsorio; l’ultimo responsorio contiene una dossologia, una lode alla Trinità. Allora scrive Benedetto: “Per onore e rispetto alla Santissima Trinità i fratelli si alzino in piedi” – è l’unica menzione verbale esplicita della Trinità. Ma naturalmente la stessa norma vale per il Gloria che conclude i salmi. Ancora adesso abbiamo l’abitudine di levarci in piedi ed inchinarci in gesto di adorazione alla Trinità quando si recita una

dossologia. Del resto, tutte le ore dell'ufficio divino iniziano con il versetto *Deus in adiutorium*, che è seguito dal Gloria. L'ufficio del mattutino domenicale si conclude con due inni che sono proprio di contenuto e di impostazione trinitaria. Il *Te decet laus*, di origine orientale e il *Te Deum*, di origine occidentale, quello che Benedetto chiama 'inno ambrosiano', sottolineando appunto l'origine occidentale.

Indipendentemente dalle menzioni esplicite della Trinità nella liturgia benedettina, al di là di riferimenti puramente formali, notiamo l'insistenza con cui san Benedetto traccia la figura del monaco come la figura del Figlio di Dio. Quindi è evidente che la figura del Padre, anche quando non è menzionato esplicitamente, è sempre presente nella Regola. Benedetto raccomanda che il monaco coltivi lo spirito filiale con cui Gesù obbedisce al Padre - l'obbedienza ha proprio questo significato dell'amore filiale - gli raccomanda di essere sempre rivolto all'ascolto docile della Parola del Padre, quindi, sotto la guida dello Spirito, anche se al centro e in modo esplicito c'è la figura di Cristo: l'abate rappresenta Cristo, il monaco deve riconoscere la presenza di Cristo nei fratelli, negli ospiti, nei poveri, nei malati; c'è davvero un'esplicita insistenza sulla centralità di Cristo, ma è evidente che lo spirito, l'impianto della Regola è senza dubbio con un'ampiezza di respiro, tipica della spiritualità trinitaria. Il monaco deve imitare la pazienza, la mitezza, l'umiltà di Cristo, ma soprattutto in relazione all'amore filiale che deve nutrire per il Padre. Si può dire quindi, che anche quando non c'è una menzione aperta delle tre Persone, san Benedetto la sottintende.

Dello Spirito ogni tanto parla in modo esplicito, per esempio quando nel Prologo al versetto 11 dice, citando l'*Apocalisse*, che bisogna "ascoltare ciò che lo Spirito dice alle Chiese". Nel capitolo 4 c'è un invito a coltivare un ardentissimo desiderio spirituale della vita eterna, anzi una *concupiscentia spiritualis*; quando san Benedetto usa l'aggettivo *spiritualis*, vuol dire "ispirato dallo Spirito Santo". Il monaco, cioè deve vivere con il cuore pieno di desiderio della vita eterna. Il capitolo 49, quello che parla della Quaresima, si può dire che abbia lo Spirito Santo come principale protagonista. Dice Benedetto, il monaco proteso con ardente desiderio ispirato dallo Spirito Santo verso la gioia della Pasqua si sentirà inclinato a compiere opere di mortificazione e penitenza per una spontaneità di amore, per un desiderio che va oltre l'obbligo della Regola: è lo Spirito che parla al cuore e che gli ispira dei desideri santi e sostiene quindi un impegno più intenso nel periodo quaresimale.

Alla fine poi del capitolo 7, quello che parla dell'umiltà, dopo che san Benedetto ha tracciato e descritto i dodici gradini di quella simbolica scala, che si scende approfondendo l'umiltà, mentre è contemporaneamente assicurata una 'salita' compiuta in crescente libertà di spirito e con una più intensa carità, egli dice che il monaco giungerà a quell' "amore di Dio - e quando san Benedetto parla di Dio allude soprattutto a Dio Padre - che è perfetto e che scaccia il timore." Grazie a questo amore, tutto ciò che prima osservava per paura, ora comincerà a compierlo senza alcuna fatica, quasi naturalmente, come per abitudine, non più per timore della Geena, ma per amore di Cristo. Tutto questo il Signore si degnerà di mostrare attraverso lo Spirito Santo." Ecco, in questa mirabile conclusione del capitolo sull'umiltà, che praticamente rappresenta per san Benedetto il cammino della santità - per lui, l'umiltà è come la sintesi di tutte le forme di ascesi - Benedetto dice che i protagonisti del cammino della santificazione sono il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Lo sottolinea Adalbert de Vogüé in un articolo che è stato pubblicato su *Ora et labora* nel 2000<sup>1</sup>.

Prescindiamo dalla ricchissima tradizione monastica orientale sulla Trinità, una tradizione che non ci dà soltanto una straordinaria abbondanza di tematiche di preghiera, ma anche un approfondimento teologico fondamentale sul dogma trinitario. Ci limitiamo a qualche accenno a figure di monaci e monache benedettine d'occidente nel Medioevo. Tra l'altro, tracce della

---

<sup>1</sup> ADALBERT DE VOGÜÉ osb, *La Santissima Trinità nella Regola di san Benedetto*, su *Ora et labora*, LV-2, 2000, pp.60-66.

spiritualità trinitaria nella liturgia benedettina si trovano anche in certe consuetudini, per esempio nella *Trina oratio*, una preghiera in onore della Trinità, che veniva celebrata prima delle ore canoniche, molto in voga a Cluny. La triplice ripetizione del *Kyrie* e la triplice ripetizione dell'antifona d'Introito della Messa hanno un significato trinitario. Ma entrando nel tema della preghiera e della contemplazione di alcune figure di monaci notiamo che senz'altro predomina sull'aspetto speculativo l'aspetto affettivo; si tratta proprio di preghiere che esprimono un trasporto dello spirito, una contemplazione d'amore delle Persone trinitarie, che riflettono un senso di grande semplicità ed essenzialità nel linguaggio biblico, patristico, che risente di una educazione costante alla *lectio divina*, di un costante contatto con la Parola di Dio in un clima di preghiera che ha anche una connotazione liturgica molto forte. È contemplazione che si compie in margine e come eco della celebrazione dei misteri nella liturgia e senza dubbio notiamo anche nelle figure che considereremo un forte cristocentrismo, come nella Regola. La preghiera è e dev'essere preghiera di unione con Cristo nel suo rapporto con il Padre e nella sua docilità allo Spirito.

Ma il fascino di alcune di queste preghiere che leggeremo sta proprio nel fatto che investono la vita intera. Non si tratta di belle formule di preghiera, costruite bene dal punto di vista letterario, ma si tratta piuttosto di un trasporto del cuore, dello spirito della persona che evidentemente vive questo senso di filiale abbandono al Padre, di consuetudine pieno d'amore con il Cristo, di docilità allo Spirito. Consideriamo per prima cosa la figura di Giovanni di Fécamp, la prima parte della cui *Confessio theologica* è tutta dedicata alla Trinità. Questa figura, nonostante abbia un nome che può fare pensare che sia francese, è invece un italiano nato verso il 990 nella regione di Ravenna, nipote di quel famoso Guglielmo di Volpiano, grande riformatore monastico, che riformò il monastero di san Benigno a Digione, e che condusse con sé il nipote quando era ancora un ragazzino, gli fece dare una buona formazione monastica letteraria e dottrinale. Egli poi divenne monaco e poi priore dell'abbazia della Santissima Trinità a Fécamp, al centro di una grossa congregazione monastica.

È uno spirito fortemente contemplativo, amante anche della solitudine, della vita eremitica. In un'opera a cura di Jean Leclercq, *Pregare nel Medioevo*, pubblicata dalla JacaBook nel 1986, c'è un elogio della solitudine che ci fa capire la profondità dello spirito contemplativo di Giovanni di Fécamp, il quale d'altra parte sa vivere da perfetto cenobita, anzi è priore della sua abbazia con delle traversie notevoli per le preoccupazioni dal punto di vista politico, amministrativo, ecc. della sua carica. Questo non toglie nulla alla sua capacità di vivere una preghiera di intenso raccoglimento che si esprime in scritti che furono attribuiti ad altri. Per esempio, una sua preghiera in preparazione alla Messa fu attribuita per secoli a Sant'Ambrogio, altre sue preghiere furono confuse, per una certa somiglianza di stile, con preghiere e meditazioni di Sant'Anselmo, e così via. Leclercq e prima di lui Wilmart ebbero il merito di restituirgli il dovuto apprezzamento delle sue opere e in modo particolare l'opera molto significativa di cui consideriamo qualche pagina, che porta il titolo *Confessio theologica*. Non è un'esposizione, un saggio, non è un'opera che pretende di seguire un metodo scientifico; è piuttosto una libera effusione del cuore, che tuttavia ha una grande precisione, anche dal punto di vista speculativo, ma è una *confessio*, come le confessioni di Agostino. Agostino è uno dei maestri di Giovanni di Fécamp; anche Origene gli è maestro nel suo approfondimento della Bibbia, come pure Gregorio Magno.

Del resto, Giovanni è stato uno degli autori più letti prima che si diffondesse il culto per l'*Imitazione di Cristo*; è una figura interessante perché ci fa capire la differenza di stile tra il suo modo di scrivere, così limpidamente oggettivo, così personale, se vogliamo, ricco di trasporto affettivo, ma legato alla Parola di Dio e la *devotio moderna*, che possiamo considerare iniziata con l'*Imitazione di Cristo*. Della *Confessio* abbiamo riportato solo qualche tratto della sua prima parte, tutta dedicata alla Trinità. Leggiamo solo qualche riga: "Vieni a me, luce vera, / Dio Padre onnipotente, / vieni, vera luce da luce, / Verbo Figlio di Dio, Dio onnipotente. / Vieni, vera illuminazione, / Spirito santo, amore del Padre e del Figlio...".

Ci colpisce subito questa contemplazione che si esprime in termini che sono di una precisione speculativa straordinaria. Il Padre viene chiamato luce vera; il Verbo, vera luce da luce. Viene sottolineata quindi la generazione del Verbo dal Padre, mentre del Padre viene sottolineata la caratteristica di essere principio; Lo Spirito Santo è “vera illuminazione”: viene sottolineata la operatività della luce dello Spirito, che entra nello spirito e nel cuore della persona, la pervade, la trasforma. In effetti, è lo Spirito che opera in noi nel nome del Padre, del Figlio, come dice Paolo: “Lo Spirito prega in noi con gemiti inesprimibili” (Rm 8, 26). È illuminazione, perché è lui che ci fa conoscere il Padre e il Figlio, è lui che, come Spirito di verità ci illumina perché entriamo in contatto con le altre persone divine; è lui che, come dice il vangelo di Giovanni, ci ricorda le parole di Cristo (Gv 14, 26), ce ne fa gustare l’attualità. È lo Spirito che guida ogni persona a recuperare nella sua vita la memoria di quello che Cristo ha seminato in lei come segno della sua presenza e della sua opera.

Ma è anche lo Spirito che guida la Chiesa a scoprire l’inesauribile ricchezza della Parola alla luce delle diverse problematiche di ogni epoca, di ogni secolo. Dice poi il Fécamp, rivolgendosi alla Trinità: “...entra (nell’anima mia) perché tu la possieda...”. Questo ci fa capire, come dicevo prima, che non si tratta di un’esposizione arida, semplicemente dottrinale, ma piuttosto di un trasporto di amore di chi desidera la propria autoconsegna totale alla Trinità. Quando noi durante la celebrazione della Messa ci mettiamo in particolare intenso raccoglimento all’*epiclesi*, cioè all’invocazione, sopra le offerte, della grazia dello Spirito, perché le trasformi in Cristo, noi formuliamo quello che dovrebbe essere il nostro atteggiamento di vita, quello che si esprime in queste parole “...vieni, perché tu possieda la mia anima”. La nostra preghiera dovrebbe sempre rivolgersi allo Spirito del Padre e del Figlio, perché scenda su di noi e ci trasformi. Deve essere un’*epiclesi* la nostra preghiera, deve essere un desiderio che il Signore ci prenda e ci trasformi in sé, e qui troviamo appunto un modello di preghiera. Non per niente Giovanni poi dice: “Te invoco... a gran voce, / con tutto il mio cuore”. La preghiera deve abbracciare la totalità della persona, la totalità della vita.

Poi dice: “L’immensità della tua divina grandezza sta in questo, che possiamo coglierti all’interno di ogni cosa, ma non in essa concluso...Sei dentro le cose in modo da contenere tutto; sei fuori di esse così da abbracciarle tutte...”. Ecco, qui troviamo questo misterioso congiungersi di una specie d’immanenza della Trinità nelle cose, presenza nella loro bellezza, nella loro vita, nella loro grandezza e nello stesso tempo il trascendimento, quel non poter fermare lo sguardo su una presenza di Dio dentro le cose create, perché sono il segno di una realtà che le trascende. Questo è un tema caratteristico della contemplazione, lo ritroviamo anche in Agostino.

“Ed infine, l’unità inscindibile della tua natura non può avere persone separabili...non vi è alcun nome dato ad una qualsiasi di esse che non contenga riferimento all’altra, secondo la regola del loro rapporto. Così il Padre è in riferimento al Figlio, ed il Figlio, al Padre; e lo Spirito santo al Padre e al Figlio...”. Questo, che può sembrare un discorso astratto, è invece il fondamento di quella che è la dialettica dell’amore, anche nelle relazioni umane. Là dove non c’è reciprocità, non c’è amore; là dove non c’è comunione e distinzione delle persone, non esiste l’amore; là dove l’uno cerca di omologare a sé l’altro, non esiste l’amore; esiste la possessività dell’egoismo. Invece la comunione delle tre Persone trinitarie, che poggia precisamente sulla diversità delle loro relazioni, ma anche sulla reciprocità delle loro relazioni, implica che una Persona non può prescindere dalle altre, ma che ciascuna sia distinta dalle altre e la comunione si costruisce precisamente sulla loro differenza, nella distinzione. Dicevo che può sembrare un discorso astratto; in realtà è a questa sorgente che dobbiamo guardare per capire qual è la dialettica anche dell’amore umano.

Poi vediamo quei riferimenti così ricchi alla sacra Scrittura: “Signore Dio nostro, Dio vivo e vero cui rendiamo culto e adorazione, se tu non fossi Trinità non si direbbe: «Andate, battezzate tutte le genti nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo» (Mt 28, 19)”. Cita poi il senso della unità di Dio, cita il Deuteronomio: “Ascolta, Israele: il Signore tuo Dio è un unico Dio” (Dt 4,1). Poi accenna alle relazioni tra le tre Persone: “Dio mandò il suo Figlio” (Gal 4,4); “...colui che vi manderò dal Padre” (Gv 15, 26); Gesù che dice: “La mia dottrina non è la mia...” (Gv 7, 16). C’è un’abbondanza straordinaria di citazioni che conferma quanto dicevo, cioè la preghiera è eco di una Parola di Dio che è il cibo quotidiano, costantemente meditata, ruminata, ascoltata e più sotto dice: “Accendi in me, o Dio, / accresci in me il lume della scienza... O Dio unico, noi siamo da te, / siamo per mezzo di te ed in te. / Da te ci siamo allontanati, / da te siamo divenuti dissimili.” È interessantissimo questo motivo; il peccato è la *dissimilitudo*, questo è un tema che troviamo anche in Agostino, ma lo troviamo anche nei padri orientali.

Il racconto della creazione dell’uomo parla di una creazione della persona umana a immagine e somiglianza di Dio. Il peccato è precisamente la dissomiglianza, la separazione, la contrapposizione. Qui Giovanni di Fécamp descrive la redenzione come un ritorno alla somiglianza, ma un ritorno che è il frutto di un’azione congiunta delle tre Persone. Dice: “Principio verso cui nuovamente corriamo, / modello che seguiamo, / grazia che ci riconcilia.” “Principio” allude al Padre, “modello” allude al Verbo, “grazia” allude allo Spirito Santo. E ancora: “Uno, dalla cui forza siamo stati creati, / somiglianza, per cui nuovamente siamo generati all’unità, / pace, che all’unità ci fa aderire.” Ancora tre termini, unità, somiglianza, pace, che alludono alle tre Persone: è la Trinità che coopera a ricondurre l’uomo alla somiglianza. Termine di questa redenzione, che è anche trasformazione, divinizzazione, è la gioia, la beatitudine: “...amandoti e godendo di te / viviamo nella beatitudine.”

Abbondano poi in questa preghiera gli accenni ad una teologia che è tipicamente occidentale; quando parla dello Spirito Santo dice: “Spirito che da entrambi procede...”: Spirito che procede dal Padre e dal Figlio. Sappiamo come la teologia orientale parli piuttosto della Spirito che procede dal Padre attraverso il Figlio. Invece la teologia occidentale sottolinea piuttosto la processione da entrambe le Persone. Ma il tutto è sempre espresso non in termini astrattamente speculativi, ma in termini di contemplazione, anche se le formule sono così precise che ci ricordano il *Credo* attribuito a sant’Atanasio. Come la parte conclusiva dice: “Tutto il Padre è nel Figlio e nello Spirito santo; tutto lo Spirito santo è nel Padre e nel Figlio...” riecheggia quasi un inno di sant’Ambrogio. Ma riecheggia soprattutto la Parola di Dio. Nel vangelo di Giovanni, Gesù all’apostolo Filippo dice: “Non credi che io sono nel Padre e il Padre in me?” (Gv 14, 10).

Ci troviamo cioè di fronte ad una preghiera che è insieme contemplazione che impegna l’intelligenza, ma soprattutto apertura di cuore. Qualcosa di analogo troviamo anche in sant’Anselmo, una grande figura di teologo, precursore della Scolastica – siamo nel XI secolo – assettato di verità, acuto nei suoi passaggi razionali e dimostrativi, profondo nelle intuizioni, ma soprattutto convinto che lo sforzo della ragione aiuta a penetrare meglio l’orizzonte della fede. Anselmo è convintissimo che l’orizzonte della fede è più ampio di quello della ragione e che la ragione può comunque essere di valido aiuto a capire il mistero da credere. Al mistero trinitario dedica anche delle opere, per esempio nel *Monologion* si ferma con una lunga esposizione sul mistero trinitario. Invece nel *Proslogion*, ai capitoli 22-23, troviamo una preghiera, una contemplazione, che è densissima, ricca di spunti speculativi, ma nello stesso tempo, ricca anche di afflato mistico. Dice: “Tu sei Colui che sei...vita, luce sapienza, beatitudine, eternità...del tutto sufficiente a Te stesso, non bisognoso di niente e di cui tutte le cose hanno bisogno...”

C’è come l’esperienza della propria precarietà, che si riposa nella realtà di Dio che basta a se stesso, che è pienezza di perfezione, pienezza di essere. “Questo bene sei Tu, Dio Padre; lo è la tua Parola,

vale a dire il tuo Figlio...e lo Spirito Santo che procede da entrambi...Tu ami Te stesso e Lui, ed Egli ama Te e Se stesso, quanto Tu sei ed Egli è...” espressione difficile, ma che dice l’identificarsi quasi in Dio dell’essere e dell’amore. E più sotto dice: “...una cosa sola è la cosa di cui c’è bisogno” – è una citazione di Luca 10, 42, l’episodio di Marta e di Maria, quando Gesù dice a Marta: “Ti affanni per troppe cose; una sola cosa è necessaria.” Qui sant’Anselmo cita questa espressione riferendosi all’assoluta semplicità della vita di Dio, l’unità e semplicità della vita di Dio. Il fatto che faccia questa citazione ci aiuta a capire come noi possiamo realizzare questa semplicità nella nostra vita, che è poi il frutto della contemplazione, soltanto se lasciamo che si rifletta in noi questa semplicità della vita di Dio. La semplicità non può essere il frutto dei nostri sforzi; è piuttosto il frutto di un’azione della grazia in noi, di una visita della Trinità nella nostra esistenza.

Vediamo quindi insieme un forte impianto razionale e anche il vibrare di un’esperienza mistica molto profonda; lo nota giustamente Inos Biffi nella sua opera *Cristo desiderio del monaco*,<sup>2</sup> sottolineando questo afflato mistico delle meditazioni e delle preghiere di sant’Anselmo. Anche un altro autore citiamo, sia pure rapidamente, Ruperto di Deutz, monaco del monastero di san Lorenzo di Liegi, diventato poi abate di Deutz, vicino a Colonia; siamo tra i secoli XI e XII. Si può dire che esprima una sapienza biblica e liturgica, ricca e profonda, dominata proprio dal tema trinitario; la preghiera che è riportata qui e che è tratta dall’opera *La glorificazione della Trinità e la processione dello Spirito Santo* inizia dicendo: “Perché dunque siamo stati riformati a Tua rassomiglianza, aumenta in noi la fede, aumenta la speranza, aumenta la carità, o beata Trinità.” Ecco, anche qui troviamo il tema della riconquista della somiglianza con Dio, del passare, praticamente, da quel senso di divisione, di chiusura, di dominio dell’egoismo, che è il peccato, all’apertura del cuore, all’amore, al dono di sé, che è il riconquistare appunto la rassomiglianza con la Trinità santissima.

E questo è opera della Trinità tutta, e tutte le sue invocazioni che sono invocazioni rivolte alla Trinità, o beata Trinità, sottolineano, per esempio, l’anelito, il desiderio e dice: “Questo è il nostro desiderio, questo è il fondamento eterno, questa è la luce dei nostri occhi, o beata Trinità.” Ossia, accogliere in sé la ricchezza, la sapienza, la vita della Trinità. Il desiderio è come un segno; quando il desiderio è orientato al bene, è il segno della presenza dello Spirito. Anche Paolo dice che “...lo Spirito prega in noi, desidera in noi, desidera in nostro nome...” (Rm 8, 26s). Lo Spirito, amore del Padre e del Figlio, è colui non solo che ci ama, ma che ci abilita ad amare, ci trasforma e ci rende capaci di orientare il nostro desiderio al suo vero fine. Dicevo che tutte le opere di Ruperto di Deutz sono dominate da questo tema trinitario; anche la sua visione della storia. Per esempio, in *La Trinità e le sue opere* espone una visione tripartita della storia: l’epoca del Padre, l’epoca del Figlio e l’epoca dello Spirito Santo.

Non ci fermiamo se non su qualche altra figura. Ildegarde di Bingen, monaca e mistica così singolare, su cui qualche anno fa ci siamo fermati con un ciclo di lezioni, spazia dalle arti, dalla musica, dalle varie arti figurative, alle scienze, la medicina, la sapienza teologica. Indubbiamente nelle sue visioni profetiche così ardite ha una fortissima consapevolezza del tema trinitario: spesso esprime visioni che sono dettate, lei dice, dal Padre o dal Verbo, ispirato dallo Spirito Santo. Facciamo un accenno anche a Metilde di Hackeborn e a Gertrude di Helfta, entrambe monache del monastero di Helfta, tutte e due vissute nel XIII secolo, donne che esprimono certamente un forte livello culturale, che caratterizzava questo monastero. Per chi avesse ancora il dubbio che non esistesse cultura per la donna, o per le monache nel Medioevo, il monastero di Helfta potrebbe rappresentare una ragione probante del contrario.

Metilde lascia in un’opera intitolata *Il libro della grazia speciale* la relazione delle sue straordinarie esperienze mistiche. Non ho riportate preghiere sue, ma faccio semplicemente un accenno. Nella

<sup>2</sup> INOS BIFFI, *Cristo, desiderio del monaco*, Jacabook, MI, 1998, p.220.



fešta della Santissima Trinità, nel capitolo 25 del Libro primo, dice: “...(Metilde) vide la beata Trinità sotto il simbolo di una viva fonte, esistente da se stessa, senza principio e contenente in sé ogni cosa: questa fonte scorreva meravigliosamente senza mai diminuire, e così andava ad adacquare e fecondare l’intero universo.

Frattanto, liquefatta dall’Amore, l’anima fluiva per così dire nella Divinità, la quale a sua volta si effondeva in lei...”.

Ecco, è bellissima questa immagine di una ricchezza fontale, che ha in sé il proprio principio, ma che pervade di vita tutte le realtà e che si degna di entrare in rapporto così personale con Metilde, che c’è un effondersi reciproco. Certo, si tratta di un’esperienza mistica; ma non è altro che l’espressione della Parola di Dio. È Gesù che nel vangelo di Giovanni parla di questo “rimanere del fedele in Dio e di Dio nel fedele” (per esempio, Gv 15,4), e la Prima lettera di Giovanni dice che chi ama, rimane in Dio e Dio in lui (1Gv 4, 12): è l’esperienza della vita cristiana. Un mistico ha una capacità particolare di viverla in profondità e di esprimerla, ma questo rimanere di Dio in noi e noi in Dio è un’esperienza cristiana.

Metilde ci illumina poi sulla sua esperienza di comunione con le tre divine Persone in rapporto all’anima: “Ecco: con la mia onnipotenza sei divenuta onnipotente (dice il Padre) ...la mia impenetrabile sapienza ti ha pure attirata...il mio amore ti ha tutta investita...tu sembri amarmi non col tuo amore, ma col mio proprio amore...”. Le tre Persone della Trinità operano in chi si apre, in chi si affida alla grazia di Dio, cosicché abilitano ad amare con lo stesso amore con cui Dio ci ama. E ancora Metilde esprime ciò che ha ascoltato da parte del Signore: “...se tu vuoi lodarmi, lo farai in unione con quella gloria di cui mi onora Dio Padre con lo Spirito Santo...”, la lode cioè si esprime attraverso la comunione con il Cristo, perché è lui solo, il Verbo, l’unica lode degna del Padre e dello Spirito. E ancora ascolta la Trinità che le parla; il Padre dice: “Sono una fonte straripante che nessuno può esaurire. Però l’uomo può, con pensieri inutili, chiudere il proprio cuore in modo che la divinità che non riposa mai, che lavora sempre, non si spanderà nella sua anima. Il Figlio canta: Sono un tesoro che torna al suo autore...Lo Spirito Santo canta questa lode: Sono una forza invincibile di verità...”

Mi fermo un attimo su questa espressione: “...l’uomo può con pensieri inutili chiudere il proprio cuore in modo che la divinità, che non riposa mai, che lavora sempre, non si spanderà mai nella sua anima.” Ecco il rischio, il dramma della nostra libertà: lo Spirito opera in noi, ma sta alla porta e bussa. Se noi apriamo, entra e opera. Ma se l’uomo non apre la porta del proprio cuore, Dio non lo forza. Lo Spirito del Padre e del Figlio convince, non obbliga. Su questa certamente la nostra riflessione, la nostra preghiera soprattutto si deve esercitare, perché non corriamo il rischio di essere o distratti o non sufficientemente aperti alla grazia che ci viene incontro.

Sulla figura di Geltrude di Helfta forse non occorre fermarci molto, perché ne abbiamo parlato l’anno scorso. Comunque, il tema trinitario è un tema ricorrente nelle sue opere, *L’araldo del divino amore*, *Gli esercizi spirituali*; anche per Geltrude di Helfta dobbiamo dire che c’è una centralità assoluta della persona di Cristo, ma in Cristo entra in relazione con il Padre e con lo Spirito. Ci colpiscono, leggendo le sue pagine, la semplicità, la familiarità affettuosa con il Signore, l’immediatezza concreta del suo rapporto personale con lui, che assorbe tutte le sue energie, tutta la sua vita, tutto il suo tempo, la freschezza con cui racconta quel momento preciso della sua conversione da una certa mediocrità a una profondità di rapporto con il Signore, che ha dato inizio ad un incessante e crescente rinnovarsi di grazie mistiche e soprattutto di una presenza continua del Signore nella sua vita. Anche se c’è indubbiamente una certa attenzione alla sua soggettività personale e una forte coloritura affettiva, sentiamo però la caratteristica della spiritualità benedettina, fortemente cristocentrica e trinitaria e soprattutto dominata dall’oggettività della Parola di Dio e della celebrazione liturgica.

Per esempio, nel II libro, capitolo III, de *L'araldo del divino amore* racconta: “Un giorno, fra Pasqua e l'Ascensione, ero andata poco avanti l'ora di Prima nell'orto...” – fissa il tempo liturgico, l'ora liturgica – “...e, seduta presso il vivaio dei pesci, contemplavo la bellezza di quell'angolo nascosto che mi piaceva, per la limpidezza dell'acqua che vi scorreva, 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. 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.” Ecco, in quel momento così umano, nella sua contemplazione, attenta alla bellezza della natura che la circonda, c'è l'esigenza di una presenza amica, affettuosa. “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.” Gesù la fa capire che basta che lei ritorni a lui con la lode, con il ringraziamento per tutto quello che le dà e allora avrà sempre questa presenza amica, affettuosa accanto a lei.

Racconta ancora: “Vi ripensai tutta la giornata, e la sera, al momento di andare a letto, messami in ginocchio per pregare, mi venne in mente all'improvviso quel versetto del vangelo: «Se qualcuno mi ama, osserverà la mia Parola; il Padre mio lo amerà, verremo a lui e faremo dimora presso di lui» (Gv 14, 23). L'attenzione ai temi liturgici e il riaffiorare della *lectio*, la Parola di Dio che illumina un'esperienza: o un'esperienza aiuta a capire la Parola, o viceversa dalla Parola di Dio approfondita nasce la dimensione dell'esperienza. Ma c'è questa tematica di oggettività profonda che caratterizza la spiritualità benedettina. Certo, nelle pagine di Geltrude di Helfta, che dice: “Da quel momento tu o Signore sei sempre rimasto con me, anche quando ero distratta, quando non mi accorgevo; tu sei rimasto sempre con me.” La citazione di questo passo fa un po' pensare a ciò che dice sant'Ireneo, quando parla del Verbo e dello Spirito, dicendo che sono le due mani del Padre; è un'immagine tenerissima; fa pensare al papà che insegna a un bambino a camminare e che gli tiene le mani nelle sue mani. Il Padre fa un po' così con noi; e attraverso il Verbo e lo Spirito ci insegna a camminare. Qui a Geltrude egli insegna questa ricchezza della presenza di Dio in lei.

Tantissime sarebbero le pagine a cui riferirsi. In un altro passo de *L'araldo del divino amore* dice: “...io ti offro il mio ringraziamento in unione alla mutua azione di grazie dell'adorabile tua Trinità.” È interessantissima, questa espressione: ci fa capire che nostra preghiera, se è autentica, non fa altro che essere l'eco di un mistero che ci trascende e che è la preghiera che nasce e vive tra le Persone della Trinità. Lo spiega in modo mirabile Adrienne von Speyr nell'opera *Il mondo della preghiera*<sup>3</sup>; dice: “La preghiera non ha origine da noi; la preghiera nasce nel seno della Trinità, è l'attesa e il compimento, è il desiderio e l'appagamento, è il dono reciproco e l'amore delle tre Persone. La nostra preghiera è vera nella misura in cui ne è un eco.” Evidentemente lo è, perché l'iniziativa è di Dio; è lui che ci insegna a pregare. Sono le tre Persone che, con le caratteristiche proprie del loro essere, della loro diversa relazionalità, operano dentro di noi. Tanti sarebbero i passi da citare per farci capire questa articolazione dell'operare delle Persone nel cuore di chi è sensibile a questa esperienza.

Un altro tema che ricorre nelle opere di santa Geltrude è quello di restituire al Signore la sua stessa gloria. Dice: “O mio Signore e mio Dio, Padre adorato, siano lodi e grazie a Te, in cielo, in terra e negli abissi, da parte di tutte le creature che sono...io ti rendo ciò che è tuo, o mio Dio.” “...Io ti rendo ciò che è tuo...”: è come trasformare la vita in un'eucaristia. Dicevo prima, noi invochiamo lo Spirito perché attui la trasformazione del nostro essere e lo faccia diventare preghiera di offerta e di lode. Quando nella Preghiera eucaristica si dice: “Noi ti offriamo quello che tu stesso ci hai dato...” diciamo in fondo la stessa cosa; noi nella nostra vita e nella nostra preghiera non abbiamo altro da offrire al Signore se non quello che lui stesso ci ha dato, e che noi decidiamo di restituirgli.

<sup>3</sup> A. VON SPEYR, *Il mondo della preghiera*, Jacabook, MI, 1982, p.31.

È nella decisione della nostra libertà ispirata dall'amore che sta il valore dell'offerta, perché tutto quello che noi possiamo dare a Dio è già di Dio – ce l'ha dato lui. Ma lui lascia che siamo noi a decidere di restituirglielo in spirito di lode e tanto è grande il valore della lode, scrive santa Geltrude in un'altra pagina "...che il Signore accoglie sotto la sua speciale custodia l'anima che loda la divina bontà e si affida con fiducia e gratitudine alla sua Provvidenza..." (*L'araldo del divino amore*, III, 71). Dice questo come commento a un'esperienza profonda dell'affetto di Cristo: "Il Figlio di Dio la strinse allora al suo Cuore e la baciò...". Nel momento in cui lei esprime la sua lode alle tre Persone trinitarie, è gratificata da questo gesto di affetto del Signore; che cosa è la lode, se non l'espressione di gratuità? Quando noi preghiamo, a volte preghiamo per chiedere; quando invece preghiamo per lodare, per ringraziare, la nostra preghiera è eco della gratuità dei doni di Dio, è la preghiera gratuita. Questo non vuol dire che non sia valida o bella la preghiera di domanda, perché la preghiera di domanda è affidamento, è atteggiamento filiale, è espressione della condizione umana di indigenza, di bisogno, ma la preghiera di lode completa questo tema, perché ci permette di esprimere la nostra gratuità di fronte alla gratuità infinita dell'amore di Dio.

Tutte le preghiere alla Trinità che troviamo negli *Esercizi spirituali* - e che sono riportate sul foglio allegato sono caratterizzate da un'attenzione speciale a quello che la teologia chiama il tema dell'appropriazione, delle caratteristiche tipiche di ogni Persona trinitaria: "Trinità santa, Padre, Figlio e Spirito santo, la tua divina onnipotenza governi e confermi, la tua divina saggezza istruisca e illumini, la tua divina bontà rechi aiuto e perfezione alla mia fede..." (*Eserc.* I). L'onnipotenza si riferisce al Padre, la divina saggezza si riferisce al Figlio, la divina bontà si riferisce allo Spirito d'amore. E così la preghiera "Mi benedica l'onnipotenza di Dio Padre! Mi benedica la saggezza del Figlio! Mi benedica la benignissima carità dello Spirito santo..." (*id.*) "O fonte delle luci eterne, Trinità santa, che sei Dio, per la tua divina onnipotenza sostienimi; per la tua divina saggezza governami..." (*Eserc.* III.) Questo distinguere le tre Persone non è semplicemente un concetto; è un'esperienza, è un rapportarsi a Dio, Padre, Figlio e Spirito, con uno spessore di esperienza.

Dice ancora: "...mi fecondi la dolce tenerezza dello Spirito santo e il suo ardente amore!" (*id.*) è come l'eco di un'esperienza dell'opera dello Spirito nel cuore, che restituisce all'uomo quella sua possibilità di essere capace di Dio, capace di cogliere la ricchezza di Dio, quella capacità che viene come offuscata dal peccato; il peccato chiude, stringe il cuore, crea dei muri di egoismo, di orgoglio; lo Spirito Santo li abbatte, restituisce la capacità di accogliere Dio in pienezza. E ancora l'altra preghiera: "Ricevimi Padre santo nella tua clementissima paternità..." si conclude con questo accenno allo Spirito Santo: "...sii il maestro e precettore di tutta la mia vita e il più tenero amico del mio cuore." (*Eserc.* IV) "Precettore", "guida" - l'inno *Veni creator* parla dello Spirito come dito della destra di Dio: è lui che indica la strada; è guida, maestro; illumina, perché è lo Spirito di verità che guida verso il Padre e il Figlio. È la Persona che esprime in maniera straordinaria l'umiltà, il nascondimento, l'amore, il dono di sé; lo Spirito è come la luce – la luce fa vedere le cose, non fa vedere se stessa. Noi non ci accorgiamo di vedere la luce, noi vediamo le cose che la luce evidenzia. Così lo Spirito fa vedere il Padre e il Figlio. Luce, amore che non evidenzia i tratti del suo volto, ma il volto del Padre e del Figlio e quindi indica, quale dito della destra di Dio. Indica, perché ci indirizza al Padre e al Figlio.

Non occorre fermarci molto per sottolineare la grande differenza che c'è tra lo stile di queste preghiere e lo stile delle preghiere di Itala Mela, che abbiamo letto nel precedente incontro. È evidente che in Itala Mela c'è la connotazione dei mistici moderni, l'attenzione alla propria interiorità, la soggettività; invece nelle preghiere di santa Geltrude troviamo piuttosto questo quasi perdersi della propria soggettività nella grandezza del mistero di Dio. Però troviamo anche una sostanziale convergenza nei contenuti, perché quello che abbiamo osservato a proposito della contemplazione trinitaria di Itala Mela, cioè proprio un identificarsi quasi con l'amore di Cristo per il Padre nella docilità allo Spirito, ci dice che sostanzialmente le autentiche esperienze cristiane

convergono nell'evidenziare la verità della Parola di Dio, la verità dei misteri di Dio che nella liturgia vengono celebrati. Quindi, questo ci stimola a non aver paura di scoprire tutte le ricchezze della nostra vocazione battesimale per viverne la profondità e goderne la ricchezza di vita e di beatitudine.

Questo non significa solo approfondire una tematica che personalmente ci arricchisce, perché il mistero trinitario è anche il mistero che è il fondamento, la sorgente per vivere bene le relazioni personali. Ci aiuta in questo un testo di un cisterciense, Baldovino di Ford, che oltre ad avere scritto un'opera sull'Eucaristia, ha scritto anche un trattato intitolato *La vita cenobitica*<sup>4</sup>, in cui illustra il mistero trinitario come il fondamento della vita comune; anche se egli è del XII secolo l'ho lasciato per ultimo, perché introduce un tema diverso da quelli che abbiamo trattato prima. Dice: "Ecco: questa è la vita eterna, la vita beata, la vita comune, l'amore infinito ed incomprensibile comune a Dio Padre e al Figlio suo unigenito. Come infatti il Padre ha la vita in se stesso, così ha dato al Figlio di avere la vita in se stesso. Il Figlio ha in sé la vita che ha anche il Padre, perché è una sola vita con il Padre." E questo è il fondamento della vita comune: cioè questo riceverci l'uno dall'altro, questo donarsi l'uno all'altro, questo cercare di costruire la comunione nel dono di sé senza limite alcuno. Più sotto dice: "Il Padre, che ha dato al Figlio di avere la vita in se stesso così come lui ha la vita in se stesso, ama il Figlio come se stesso; e il Figlio ama il Padre come se stesso. Il loro amore è lo Spirito santo, legame e comunione dell'uno e dell'altro." (cap. III)

Reciprocità di un dono che è senza possessività; questo è il mistero dello Spirito che è vincolo di amore. Additare il mistero trinitario come modello della vita comune è veramente molto interessante, non soltanto per la vita della Chiesa, per la vita delle comunità cristiane o le comunità religiose, ma per la vita delle famiglie, perché l'armonia degli affetti in una famiglia si fonda precisamente sulla totalità del dono di sé, sulla capacità di rinnegarsi per l'altro. Del resto, la Parola di Dio ce lo dice, l'avevamo già ricordato prima, se Dio dice: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza" e poi dice: "Dio creò l'uomo a sua immagine, ad immagine di Dio lo creò, maschio e femmina le creò", che cosa vuol dire? Che l'amore, che è fecondità di vita, è immagine della Trinità, cioè è espressione di questo dono di sé, senza alcun limite, che può essere generazione di vita proprio perché è dono senza limiti e quindi il sigillo della Trinità nella persona umana segna proprio questa vocazione all'amore, al dono della vita.

Certe volte noi pensiamo che il mistero della Trinità sia un'astrazione teologica e lo rileghiamo nei concetti più o meno filosofici, che non riguardano gran che la nostra vita. Invece non c'è niente che sia più profondamente iscritto nel destino della persona umana, o, meglio, possiamo dire che non esiste possibilità di realizzare la persona umana e di realizzare le relazioni tra le persone che non sia riflesso della vita trinitaria. Andando contro una posizione che è così comune nella cultura di oggi, nella quale la persona si costruisce affermando se stessa, la contemplazione della Trinità invece ci dice che la persona edifica se stessa proprio nell'essere pura relazione alle altre persone, nell'essere cioè dono di sé, capacità di negarsi in una pura gratuità, in un'umiltà senza limiti, donandosi senza possessività, senza neanche pretendere di possedere l'amore che dà e l'amore che riceve. Lo Spirito Santo, una persona distinta dal Padre e dal Figlio, proprio perché è amore totalmente donato, che non vuole essere posseduto. E questo è davvero l'ideale di una famiglia, l'ideale di una comunità, l'ideale delle relazioni tra le persone umane.

Quindi mi sembra che non ci sia niente più urgente oggi che riportarci a questo sigillo della Trinità nella nostra persona, nell'anima e nel corpo, proprio per liberarci da quelle forme di chiusura, da quei muri di egoismo, da quelle forme di follie di rivendicazione, di potenza, di possessività o di violenza, che soffocano le relazioni, che isteriliscono la vita, mentre abbiamo proprio bisogno di liberarci da tutto quello che ci chiude, da tutto quello che ci soffoca nella nostra egoità, per aprirci,

---

<sup>4</sup> BALDOVINO DI FORD, *De vita coenobitica*, ed. Qiqajon, Bose, 1987.

per apprendere l'amore da quella che è la sorgente dell'amore e l'unico porto in cui possiamo avere il vero riposo, la vera pienezza della vita e la vera beatitudine.

In risposta ad una domanda sull'oblatività

La condizione per l'oblatività che sottolineavo è la reciprocità: stare in piedi non da soli, ma perché ci appoggiamo in Dio. Ecco perché il matrimonio è un sacramento, precisamente perché l'amore non può trovare in se stesso nella natura umana una sorgente inesauribile. L'amore cristiano non è mai eterocentrico o egocentrico, ma sempre teocentrico, cioè si fonde sull'amore di Dio.