

S. GREGORIO MAGNO E LA SUA OPERA NELLA CHIESA DEL SUO TEMPO

25 OTTOBRE 2004

P. GIUSEPPE PICASSO, OSB

Questa è la prima lezione del corso di questo anno che continua il grande programma degli aspetti più importanti della cultura monastica dal Medioevo all'età moderna. Quest'anno si prendono in considerazione alcune figure di varie epoche molto importanti nella storia del monachesimo: a Gregorio Magno, la cui figura è ben nota nella storia della Chiesa, dedicheremo alcune relazioni. Qualunque studio dedicato al Medioevo non potrebbe prescindere dalla sua figura, perché è con lui che comincia il Medioevo, la storia della Chiesa medievale. Si può discutere per la storia civile se il mondo antico terminò con la deposizione di Romolo Augusto nel 476, ma è una data che non significa molto, trattandosi di un Imperatore che contava già poco o nulla. Invece è meglio fissare queste date in positivo, non perché non c'è più un impero, ma perché c'è invece la Chiesa che per merito di questo papa si porta su nuove frontiere, come vedremo meglio alla fine di queste due lezioni. Con lui comincia l'epoca della Chiesa medievale.

Lo stesso S. Benedetto con la sua Regola non è ancora nella Chiesa medievale: egli riflette ancora il mondo antico. È vero che il p. Adalbert de Vogüé, oggi massimo studioso della Regola di S. Benedetto, dice che non è all'origine, ma alla fine di una tradizione di regole monastiche – quella cioè dei quattro Padri, quella di Lérins, quella di Cesario d'Arles, quella del Maestro – in una fase conclusiva, quindi, che si situa la Regola di S. Benedetto. Certo, ne abbiamo tutta la grande diffusione durante il Medioevo dei Carolingi, ma Benedetto appartiene ancora a quel mondo tardo antico, che in parte ha rifiutato, ma nel quale è pur vissuto.

Questa sera tratterò un profilo biografico di Gregorio Magno - più che altro toccherò i temi principali - mentre la lezione dell'8 novembre la dedicherò alla lettura di qualche testo di Gregorio. Egli è nato a Roma; è romano, e tra i suoi ascendenti c'erano stati almeno due papi. I suoi genitori, Gordiano e Silvia, venerati ambedue come santi, appartenevano alla nobiltà, al patriziato romano. Due zie paterne, Tarsilla e Emiliana, anch'esse sante, avevano rinunciato al mondo per vivere come religiose – ma allora, specialmente per le donne, non c'erano ancora monasteri, che sarebbero nati dopo. Praticamente conducevano vita come religiose, come monache, ma nella propria casa. Così ha fatto anche Gregorio, ma egli lo ha fatto organizzando poi un monastero, Invece le due zie erano rimaste nella loro casa, praticando l'asceti monastica come avevano fatto già alcune altre donne, figlie spirituali di san Girolamo. A dire la verità – ma non voglio scendere nei particolari – Gregorio parla di una terza zia, Gorgiana, anche lei aveva fatto questa promessa al Vescovo, ma poi aveva cambiato idea e si era sposata con un uomo capace di amministrare i suoi beni temporali, il suo patrimonio; per cui Gregorio dice che due volte aveva disonorato la sua famiglia, perché venuta meno a un impegno che aveva preso davanti a Dio di condurre un certo modo di vita sposandosi e perché aveva preso evidentemente qualcuno che giovasse ai suoi interessi materiali. Tuttavia, la famiglia di Gregorio era una famiglia senatoriale, una tra le prime, "*de senatoribus primis*".

Gregorio nasce nel 540, ma conosciamo poco della sua formazione giovanile. Tra i papi suoi predecessori c'era stato Agapito, che aveva istituito una specie di piccolo seminario per i giovani, per addestrarli alla sacra Scrittura, con una biblioteca apposita, ma, morto ben presto, la scuola cessò. Il padre era un *regionarius*: probabilmente, come oggi, le grandi città si suddividono in quartieri, anche la città di Roma allora era divisa in tanti quartieri, e il padre era il rappresentante di uno di questi, che si chiamavano "regioni": quarta, quinta regione, eccetera. Anche oggi a Roma si vedono incisi su certe pareti delle case più antiche per esempio, "regio IV", segno dell'antica suddivisione in questi distretti. Sappiamo dove Gregorio trascorse i suoi anni giovanili: nella casa paterna al Clivo di Scauro, praticamente dove oggi sorge il monastero dei santi Andrea e Gregorio al Celio, nel cuore di Roma, vicino al Colosseo, vicino al Laterano, vicino cioè ai grandi monumenti dell'antichità classica, ma anche a quelli della nuova Roma cristiana.

La sua adolescenza però coincise con un periodo triste, perché Roma era oggetto di conquiste e riconquiste tra due grandi forze, i goti, invasori, una popolazione germanica, e i bizantini, eredi del mondo latino, mandati dall'Imperatore a Bisanzio per difendere l'Italia e mantenerla nell'ambito dell'impero. Alla metà del secolo VI abbiamo questa guerriglia e Roma è vittima di queste incursioni. Gregorio però ha la fortuna di poter poi trovarsi a Roma quando l'imperio bizantino la riconquista, sia pure per non molto tempo, dai goti, e l'Imperatore estende anche all'Italia il codice di diritto civile e per l'Italia emana la *pragmatica sanctio*, che mirava proprio all'ordinamento dell'Italia e tra i punti dell'ordinamento era anche prevista una scuola. Ricordate che Benedetto, nel racconto di Gregorio Magno, va a Roma per frequentare la scuola, attorno al 510, ma non è contento di quella scuola, ancora una scuola pagana, una scuola in dissoluzione, e fugge. La scuola di questo ordinamento di Giustiniano del 529 è invece una scuola nuova.

Quindi Gregorio poté giovare di questa nuova scuola, dove si insegnavano la grammatica, la dialettica, la retorica e – Gregorio di Tours lo dice – "...nessuno era più avanti di lui in questi studi". Spesso, studiando Gregorio Magno, ci imbattiamo in questa testimonianza del vescovo franco, Gregorio di Tours. È un caso un po' eccezionale, perché si tratta quasi del racconto di una notizia fresca, contemporanea: questo Gregorio era vescovo di Tours, in Francia, e, come altri vescovi, stava scrivendo la sua *Historia francorum*, la storia dei Franchi. All'inizio del Libro X, quando stava per narrare i fatti dell'anno 590, dice: "Adesso interrompiamo un po' la storia dei Franchi, perché in questi giorni è tornato da Roma il mio diacono e mi ha raccontato quello che è avvenuto là negli ultimi mesi del 590." Erano appunto i mesi della morte del papa Pelagio II, i mesi della carestia e della pestilenza, ma anche i mesi in cui il popolo, il clero, i senatori avevano eletto papa Gregorio, chiamato poi "Magno".

Gregorio di Tours fa uno schizzo di questo nuovo papa e gli fa degli elogi, tra i quali la constatazione che a Roma hanno scelto veramente l'uomo più intelligente di quel momento. Gregorio non sa poi che cosa succederà dopo, che cosa questo nuovo papa farà: si ferma al semplice riferimento degli avvenimenti raccontati dal suo diacono ritornato da Roma. Questa paginetta dedicata agli avvenimenti romani del 590 ci offre una testimonianza contemporanea di straordinaria importanza. Alcuni hanno immaginato che Gregorio abbia disprezzato la cultura contemporanea mondana dei suoi tempi. Certo, ci sono dei brani delle sue lettere - sono quasi seicento le lettere che noi conosciamo – dove Gregorio Magno affronta problemi di ogni genere e ci sono anche delle espressioni, delle valutazioni, che alcuni hanno visto un po' frettolosamente come una critica, una condanna della cultura classica, di quello che egli aveva imparato di grammatica, di retorica.

Ma bisogna vedere caso per caso. Certamente Gregorio non si preoccupa di queste scuole, ha altre preoccupazioni. Gregorio non ha molta simpatia per una cultura classica che parla ancora di Giove, di Minerva, e degli altri "dei". Soprattutto c'è il passo che viene spesso citato di una lettera a un vescovo nella quale Gregorio dice chiaramente: "So che tu ti diletta di questi studi: ora è sommamente sconveniente che le labbra che devono annunciare il Vangelo di Cristo annuncino anche queste favole, a volte anche indecenti". Ma questo non è un giudizio negativo sulla cultura classica, ma su un vescovo che ha ben altro da fare che raccontare delle favole di Esopo o di Fedro, ecc. Ma se di questa cultura si fossero occupati dei giovani, come esercizio per apprendere la

grammatica, forse Gregorio non avrebbe usato questa espressione. In ogni caso, anche se non abbiamo delle prove, pare che sia sensibile già da giovane a questo richiamo delle zie, che conducono una vita monastica in casa. Certamente nelle sue lettere da papa in qualche caso si rammarica di aver perso troppo tempo nella sua gioventù. Però è un'espressione che si può capire senza per questo prenderla come una specie di confessione, come quella di Agostino, di una vita peccaminosa, lontana da Dio.

A conclusione della sua formazione, entrò nella magistratura, come altri giovani che avevano davvero studiato bene, e divenne *prefectus urbis*, prefetto della città, appunto, la massima autorità civile che era nella città. Doveva pensare alle finanze, al vettovagliamento, all'ordine pubblico, un incarico molto importante. Al tempo in cui Gregorio ricevette questa carica, era un po' scaduta, perché l'Imperatore di Bizanzio aveva mandato a Roma un suo rappresentante, che era più autorevole del prefetto locale. Nello stesso tempo la Sede apostolica già da tempo si preoccupava di problemi che riguardavano la città; quindi, è tra queste due autorità che si inserisce il compito di Gregorio. Però è un compito del quale mantiene una grande stima. Nelle sue lettere ai vescovi non è raro il caso in cui dice: "Prendete per modello l'amministratore della città" – egli è stato uno di questi - "prendetelo per modello" nel senso di gestire i beni ecclesiastici con quella accortezza e con quelle finalità con cui questi funzionari civili operano spesso nell'amministrare la cosa pubblica.

Tuttavia, pare che non fosse del tutto soddisfatto di questa vita, se tra il 574/5 - forse in occasione della morte del padre, ma non ne siamo sicuri – avvenne la sua decisione di abbandonare questa carriera civile per consacrarsi interamente al servizio di Dio, deponendo gli abiti che portava prima, convenienti alla sua dignità, per assumere l'abito molto più semplice, il saio del monaco. Sugli esempi delle sue zie, non andò a cercare un monastero, ma se lo costruì nella sua casa. Se non che per le sue zie era un'esperienza ristretta alla loro vita in famiglia, Gregorio, invece, cambia la struttura della casa: non è più una casa privata: diventa un vero monastero. Sappiamo che allora la vita monastica nel secolo VI aveva subito un impulso: san Benedetto è nato prima di Gregorio ed è morto prima di lui, ma c'è un tratto della vita di Benedetto che coincide con un tratto della vita di Gregorio. Se Gregorio può scrivere quel capolavoro che sono i *Dialoghi*, di cui egli dedica tutto il secondo libro a Benedetto, lo fa anche perché ha potuto parlare con persone che conoscevano Benedetto e le sue virtù. Con i monasteri di Subiaco e il monastero di Montecassino, assistiamo nel secolo VI a una vera fioritura di monasteri. Sorge anche il monastero di san Gregorio, al Celio.

La sua famiglia, poi, aveva notevoli patrimoni in Sicilia, che Gregorio divise in sei parti e con ciascuna parte fondò un monastero. Questi monasteri della Sicilia scomparvero dall'orizzonte della storia, per motivo dell'invasione degli arabi, che dominarono in Sicilia per molto tempo. Difatti però sappiamo che Gregorio aveva fondato sei monasteri in Sicilia. Nasce qualche problema: pare che egli non abbia voluto essere a capo di un monastero da lui fondato e lo aveva affidato a un certo monaco, Valenzione, che diventa abate del monastero.

Incontriamo ora una questione che oggi non è più molto dibattuta. Anni fa, però, fu oggetto di discussione in ambito del monachesimo benedettino. Quale è la regola che Gregorio ha osservato nel monastero del Celio? Perché se si fa un monastero, ci vuole una regola di vita. Tradizionalmente si pensava che fosse la Regola di san Benedetto. Poi qualcuno ha cominciato a muovere dei dubbi, perché è ben vero che Gregorio conosce questa Regola e ne fa un grande elogio nei *Dialoghi* – "...*discretione praecipua, sermone luculenta...*" – però, se noi vediamo come ha organizzato il monastero, come l'ha strutturato, non sembra che rifletta i canoni della Regola benedettina. Soprattutto nelle sue lettere ai vari abati dà degli ordini che non sono in armonia con la Regola benedettina: per esempio, quando c'è da eleggere un nuovo abate in un monastero dove è morto quello vecchio, Gregorio scrive ai monaci di rivolgerci al vescovo, che venga e scelga tra essi il migliore e lo ordini abate. Questo non è nella Regola di san Benedetto, dove si dice che sono gli stessi monaci che devono scegliere il loro abate.

Ci sono anche altri aspetti. Sul noviziato, per esempio, nella Regola di Benedetto si è pensato con estrema chiarezza. È una costruzione di Benedetto, il noviziato - perché non è così nelle altre regole, neppure nella Regola del Maestro - quest'anno di preparazione, durante il quale si legge per

tre volte la Regola. Nelle altre regole non è così: chi parla di quattro mesi di prova, chi di sei – ma del luogo appartato, a sé, con un compito ben precisato per coloro che vi entrano, non è detto nulla. Un monaco tedesco, professore a Sant'Anselmo, Cassius Hallinger, ha sostenuto che effettivamente Gregorio non ha osservato la RB, perché ogni fondatore di un monastero sceglieva una regola, tra le quali la RB era una delle tante che circolavano. Gregorio dimostra di apprezzarla, ma, per ragioni che possono sfuggire a noi, sceglie un'altra, forse segue la tradizione di un monachesimo romano un po' diverso. A chi sosteneva la tesi tradizionale era risultato che la Regola di Benedetto non fu quella alla quale Gregorio si riferì solitamente nei provvedimenti presi per la vita monastica e quindi anche in quelli presi nell'ordinamento della vita comune al Celio. Per noi questo fatto può sembrare quasi una nota negativa – invece, no - perché ad assicurarci l'ammirazione per san Benedetto da parte di Gregorio c'è il Libro II dei *Dialoghi*, dove l'uomo di Dio Benedetto, *vir Dei Benedictus*, è protagonista. Soltanto che nel secolo VI, come ha dimostrato ampiamente il de Vogüé, non c'era quella concezione di regola monastica che abbiamo noi oggi; la regola scelta era vista piuttosto come un semplice regolamento; come oggi non ci meravigliamo che in un monastero ci sia un regolamento e in un altro monastero, un regolamento diverso, così era allora per le regole, di cui c'erano molte – ogni abate era libero di scegliere una, oppure di combinare degli elementi di più di una.

Gregorio visse al Celio “i giorni più belli della sua vita” – lo dice egli stesso nel Prologo dei *Dialoghi*, quando ricorda gli anni dal 575 in poi, trascorsi nel monastero. La prossima volta vi leggerò qualche tratto di quest'ricordi che ha degli “anni belli” della sua vita. Ma, come tutte le cose belle, anche quest'esperienza finì, perché in un anno che non possiamo fissare, ma certamente dopo il 579, quando Pelagio II diventò papa, chiamò il monaco di Sant'Andrea e lo promosse all'ordine del diaconato. Quindi lo inserì nella vita pastorale della Chiesa di Roma. Lo conobbe meglio ancora e ben presto, nel 579, lo mandò a Costantinopoli per rappresentare la Sede apostolica – oggi diremmo, lo mandò Nunzio apostolico presso l'Imperatore - il titolo era *apocrisario*. Gli storici dicono che non conosceva bene il greco – forse non benissimo, ma non si può dire che non lo conosceva, perché a Costantinopoli portò anche un gruppo di monaci con i quali continuava a vivere come monaco e alcune sue opere, per esempio il commento al libro di Giobbe, *Moralia in Job*, nacquero proprio a Costantinopoli, fuori di Sant'Andrea.

Ma ebbe anche rapporti, come rappresentante del Papa, nel trattare le esigenze della Sede apostolica, e per la necessità di difendere Roma dai barbari, facendo in modo che non mancasse il necessario per vivere. Ma ebbe anche qualche questione dottrinale con l'Imperatore, per esempio, quando questi sosteneva che la risurrezione dei corpi sarebbe avvenuta, ma in un “altro” corpo, non nel “proprio” corpo, secondo una teoria formatasi a seguito di ciò che dice Paolo “...altro si semina, altro si raccoglie...” Invece Gregorio sosteneva esattamente il contrario e ci fu un dibattito. Quindi è difficile pensare che tutto questo potesse svolgersi senza che Gregorio sapesse abbastanza bene il greco. In ogni caso, la sua fu una missione molto difficile: a Roma c'era gran bisogno generale – vi mancavano le vettovaglie, perché i Longobardi entravano e portavano via tutto, e il papa Pelagio si raccomandava. Dall'altra parte a Costantinopoli il momento non era molto favorevole: Bisanzio era in quel tempo in guerra contro i persiani, per cui le sue risorse erano già impegnate nella “guerra in casa”, cosicché a Roma ci si pensava poco. Ma Gregorio ricorderà anche questo periodo come “bello”, perché serve a mantenere i buoni rapporti con l'Imperatore e anche serve a mantenere la sua fedeltà alla vita monastica insieme e a quei pochi monaci che era riuscito a portare con sé a Costantinopoli.

Dopo cinque o sei anni, fu richiamato a Roma, non per sua richiesta, ma per l'iniziativa del Papa Pelagio II, che lo voleva associare di più al governo della Chiesa. Gregorio divenne il suo segretario; oggi diremmo segretario di stato. Quando da lì a poco nel 590 si abatterono su Roma quella serie di flagelli che il diacono di Gregorio di Tours riferì al suo vescovo: inondazioni, carestie, peste, Pelagio II nel mese di febbraio di quell'anno morì di peste probabilmente bubbonica, come viene descritta nelle cronache. In quel momento la popolazione all'unanimità scelse come papa Gregorio, stimato da tutti. Ma Gregorio cercò di sottrarsi. Allora era uso che il papa venne

eletto dal clero e applaudito dal popolo a Roma, ma non entrasse nella pienezza della sua giurisdizione senza una lettera di approvazione, di conferma da parte dell'Imperatore che era allora Maurizio. Questo avendo conosciuto Gregorio, era ben lieto di mandare questa lettera. Ma Gregorio faceva in modo che la lettera di richiesta non partisse subito da Roma; quindi passarono alcuni mesi, fino al 3 settembre, durante i quali Gregorio era papa, perché eletto, ma non aveva ancora preso possesso ufficialmente del patriarcato del Laterano, perché mancava questa lettera.

Nelle lettere che Gregorio scrive in quel periodo si vede il rammarico per avere lasciato la vita contemplativa. A questo proposito, nei *Moralia in Job*, quell'opera scritta per i monaci, Gregorio parla di questi due modi di vita, "attiva" e "contemplativa". Però non li vede nel senso in cui questi termini saranno usati poi nella tradizione della Chiesa fino ad oggi: "ordini di vita contemplativa" "congregazione di vita attiva", e così via. Vede che questi due modi di vivere s'incontrano nella predicazione, nell'annuncio del Vangelo, una predicazione che può essere fatta in vari modi - può essere anche testimonianza e i monaci danno soprattutto quella. Quindi la vita del monaco supera la distinzione tra vita attiva e vita contemplativa.

Poiché era diventato papa, Gregorio scrisse un'opera appositamente per i vescovi, la *Regola pastorale*, sul modo di esercitare l'attività pastorale: egli sottolinea che il buon pastore nelle operazioni esteriori - la "vita attiva" - non deve trascurare la sollecitudine per le cose dell'anima - la "vita contemplativa". E per questa medesima sollecitudine per le cose dell'anima, egli non abbandona neppure la cura degli affari esteriori: c'è una compenetrazione della vita attiva che richiama quella contemplativa e di quella contemplativa che richiama quella attiva. Oppure se vogliamo, come studi recenti l'hanno dimostrato, c'è una sintesi nella predicazione, nell'annuncio. Anche nella *Lettera ai vescovi* del nostro papa Giovanni Paolo II si insiste molto sull'ufficio della predicazione.

Appena eletto papa, Gregorio mandò una lettera scritta agli altri quattro patriarchi dell'Oriente. Era uso che il papa patriarca d'Occidente, appena eletto, mandasse una lettera programmatica agli altri patriarchi, come anche loro, appena eletti, mandassero lettere programmatiche agli altri, compreso il patriarca vescovo di Roma. In quella sua lettera Gregorio si propone di essere "*discretus in silentio, utilis in verbo*" - di tacere, cioè quando è opportuno, ma anche di parlare quando è utile. Vedremo in seguito queste altre caratteristiche.

Il 3 settembre quindi prende possesso della sua nuova responsabilità e affronta subito i problemi che affliggevano Roma allora: anzitutto la fame, sollecitando il suddiacono che presiede al patrimonio della Chiesa in Sicilia - in Sicilia Gregorio aveva avuto dei propri possedimenti che aveva dato poi ai monasteri. Ma in Sicilia c'era anche una grande estensione dei patrimoni ecclesiastici e c'erano i suddiaconi che li amministravano. Tra le prime lettere di Gregorio papa ce n'è una al suddiacono che presiede l'ordinamento della Sicilia, perché promuova quanto prima una raccolta di grano da mandare a Roma ed egli dà anche dei suggerimenti che sono sempre attuali, di non guardare troppo per il sottile: se si esige un po' di più, allora paghi un po' di più, purché si ottenga questo effetto desiderato.

Ma il primo compito della sua nuova funzione di vescovo di Roma fu quello della predicazione. Quando aveva fondato il monastero del Celio, Gregorio aveva istituito una forma di vita rigorosa, molto penitenziale, che egli per primo praticava, al punto di rovinarsi lo stomaco con i digiuni. E per tutta la vita soffrì di questi disturbi, per cui anche eletto papa, spesso non riusciva a pronunciare i discorsi che aveva preparato e li faceva leggere dal diacono. Per questo quei discorsi sono arrivati fino a noi: Gregorio era costretto a scriverli, perché li leggesse il diacono. Abbiamo anche il testo delle sue omelie sui vangeli, perché spesso le doveva dettare e furono poi ricopiate. Molte volte egli stesso non le faceva di persona, a causa dei suddetti disturbi di stomaco. Sono testi di grande spiritualità, che egli dimostra di sapere insegnare e trasmettere al popolo, che lo ascoltava volentieri, purché fosse presente con il diacono.

Riprese le stazioni: a Roma soprattutto la Messa veniva celebrata in una chiesa e le chiese erano già molte, ma a quella chiesa particolare si andava in processione, quindi - come si legge nel vecchio messale preconciliare, si dicevano in latino per una data domenica: "*Statio ad sanctum Laurentium*"

– un ricordo storico, di quando a Roma la comunità sapeva di dover radunarsi alla chiesa di san Lorenzo, e da lì si partiva in processione verso una delle grandi basiliche, San Pietro, Santa Maria Maggiore. Egli appena diventato papa organizzò una grande processione penitenziale che, da sette punti diversi di Roma, mosse verso Santa Maria Maggiore per implorare la cessazione di questi flagelli della peste e della fame, che affliggevano Roma.

Prese anche altri provvedimenti, non solo per favorire la pietà, ma anche per richiamare alla disciplina qualche chierico, qualche vescovo. Per questo abbiamo una miniera inesauribile di notizie, che sono i quattordici libri delle lettere che ha scritto durante i suoi quattordici anni di pontificato. Un pontificato che ha degli aspetti nuovi: conosceva certamente le decretali dei papi suoi predecessori, aveva studiato, era colto, però si trovava di fronte a fatti nuovi, che lui stesso doveva risolvere. Le chiese nascevano nelle varie zone della cristianità, e con la sua sapienza e con la cultura che aveva, poteva risolvere i casi che gli venivano sottoposti. Per cui molte di queste sue lettere sono diventate basi del diritto canonico successivo. Ma un indizio fondamentale della sua azione è quello di avere ricuperato in certo modo alla fede cattolica i Longobardi, intanto tutelando la regina Teodolinda, una principessa bavarese, cristiana, perché rimanesse fedele alla vera fede cattolica e non si lasciasse attirare dai Longobardi, come il suo primo marito, che era ariano. Gregorio svolse un'azione che ha portato grandi frutti nei riguardi dei Longobardi, ma poi, com'è noto, mandò un gruppo di quaranta monaci del proprio monastero a convertire al Vangelo gli Angli, abitanti delle isole britanniche.

Fino ad allora queste popolazioni germaniche erano insediate nelle antiche sedi dell'Impero romano, erano venute a contatto con la Chiesa e si convertirono; prima i Franchi, poi i Visigoti, e via di seguito, a parte i Vandali, che rimasero pagani e distrussero chiese finché poterono. Tutti gli altri invece si convertirono e Gregorio favorì questa conversione nell'ambito dell'Impero. Si può dire che con Gregorio Magno la Chiesa cattolica si è aperta a nuove frontiere, portando alla maturità della fede tutti i popoli conquistati ed entrati nell'Impero.

Recentemente si è dibattuto molto sulle radici cristiane alle origini dell'Europa e il nostro Papa Giovanni Paolo II non è rimasto soddisfatto del testo della Costituzione europea, che non fa menzione delle radici cristiane; esso parla di “istanze religiose”, ma la parola “cristiane” non hanno voluto mettere – probabilmente per rispettare altre culture coinvolte nella storia, più che altro, per esigenze che discendono dalla rivoluzione francese, piuttosto che dal Medioevo. Il direttore de *Il Segno*, la rivista della Diocesi di Milano, mi ha chiesto di scrivere due paginette su questo problema; le ho scritte volentieri, ma per dimostrare che non soltanto le radici sono cristiane, ma che queste nazioni che hanno costituito l'Europa sono diventate prima cristiane e poi europee. La prima volta che appare la parola “Europa” in una cronaca medievale – “*europenses*” – è nella Cronaca della battaglia di Poitiers nel 732, quando il franco Carlo Martello fermò l'invasione degli Arabi. Il cronista scrive che “...hanno vinto gli *europenses* – gli europei, nel senso dei cristiani, contro gli infedeli...”, che in quel caso erano gli Arabi invasori. Questi *europenses* però che appaiono nel 732 nella Cronaca, ossia nel secolo VIII, costituivano l'Europa, ma prima ancora di avere costituito l'Europa, erano diventati cristiani. Erano diventati cristiani tutti: i Franchi, i Longobardi, i Visigoti, eccetera. Le radici appunto, come volevano il Papa e tanti studiosi, erano difatti cristiane al punto da poter dire - anche se può sembrare un paradosso, ma non lo è – che questi diversi popoli sono diventati prima cristiani e poi si sono ritrovati insieme con un punto comune di confronto a formare l'Europa con Carlo Magno. Avevano superato le difficoltà iniziali, si sono ritrovati figli di Dio e fratelli tra loro grazie allo stesso battesimo e allo stesso Vangelo - non più ariani, cattolici, infedeli, pagani, eccetera.

E in questa operazione certamente Gregorio Magno ha avuto un posto relevantissimo.

* * * * *

GREGORIO MAGNO E LA SUA OPERA IN ITALIA E IN EUROPA

8 NOVEMBRE 2004

P. GIUSEPPE PICASSO, OSB

Questa sera dovrei parlare delle opere di Gregorio Magno: opere molto importanti, che hanno avuto un grande successo nella posterità. Il padre Henri de Lubac, in uno dei suoi volumi dedicati all'esegesi medievale, ha dedicato un capitolo al "Medioevo gregoriano", perché c'è un filone di cultura del Medioevo che si rifà a lui. Ricordo un episodio curioso: capitò a uno scrittore del secolo XII, abbastanza noto, Ruperto di Deutz, che in un suo trattato sullo Spirito Santo, suscitò molte perplessità per alcune affermazioni che ai suoi confratelli sembravano poco chiare. In una lettera che scrisse ad un monaco, gli parlò di queste difficoltà che la sua opera aveva suscitato, e gli disse: "Guarda, sarebbe bastato che io dicessi alla fine: «*ut ait Gregorius*» (=così dice Gregorio) – e tutto sarebbe finito, perché allora nessuno avrebbe mosso alcuna obiezione!"

Tra le opere varie di Gregorio ce n'è una che interessa specialmente la spiritualità dei monaci ed è su quella che vorrei soffermarmi stasera, per il modo in cui questa opera è nata e perché ci può aprire una finestra su quello che si diceva nei monasteri dell'Alto Medioevo, conversando tra confratelli. Questa sua opera sono i *Moralia in Job*: sono considerazioni morali – la sacra Scrittura si presta a varie interpretazioni, una delle quali è quella morale-allegorica. Il protagonista del libro biblico, Giobbe è visto come tipo di Cristo e anche come modello per i monaci con la sua vita, la sua esperienza, ricca di insegnamenti - ma di insegnamenti che andavano proposti, spiegati, meditati, in conversazione amichevole. Avendo fondato il suo monastero, Sant'Andrea al Celio, nella propria casa, Gregorio ne divenne il responsabile, anche se non assunse mai il titolo di abate, ma era felice di quel monastero, come centro di vita monastica e di preghiera, di lavoro e di lettura della sacra Scrittura. La comunità divenne numerosa: diventato papa, mandò quaranta monaci in Inghilterra. Mandato a Costantinopoli, Gregorio volle portare con sé alcuni confratelli di quel monastero, per continuare questi discorsi.

Là, a Costantinopoli, immerso in tanti problemi, Gregorio amava passare delle ore conversando con questi pochi. Ma quelli rimasti nel monastero a Roma volevano sapere che cosa diceva Gregorio, qualcuno prese gli appunti, e così i commenti sono arrivati anche a noi - anche perché, diventato papa, riprese di nuovo il modello monastico di vita, e prese alcuni confratelli per vivere con lui. L'interlocutore del libro IV dei *Dialoghi* è un monaco. E con loro continuò a commentare il libro di Giobbe. Per tanto questa opera accompagna tutta la vita di Gregorio. Certo, l'esegesi medievale è sempre un po' difficile, anche se questi primi ascoltatori di Gregorio erano contenti di queste spiegazioni. Le altre sue opere sono molto importanti: la *Regola pastorale* è diventata il manuale per i chierici come la Regola di Benedetto per i monaci. Ma indubbiamente la *Regola pastorale* di Gregorio Magno ha avuto una grande risonanza, perché insegna ai vescovi come devono esercitare il loro compito. Recentemente nell'Università Cattolica si è svolto un convegno, tutto dedicato alla *Regola pastorale*.

Gregorio scrisse numerosissime lettere; sono raccolte in quattordici libri, secondo gli anni del suo pontificato. Ci sono delle lettere di grande valore spirituale, ma nella maggior parte dei casi sono importanti perché trattano problemi di carattere anche monastico, indirizzate come sono ad abati, a vescovi e a sacerdoti; affrontano problemi pratici, reali, organizzativi, giuridici, ma non sempre

questioni spirituali. Gregorio scrisse anche le famose *Quaranta omelie sui Vangeli della domenica*, delle prediche che faceva per la gente durante la Messa festiva, così anche *Le omelie su Ezechiele*, poi c'è un *Commento sui libri dei Re*, sul quale si discute, se sia o meno un'opera di Gregorio, poi ci sono i quattro libri dei *Dialoghi*. Anche qui, qualcuno ha avanzato delle riserve, ma queste non sono difficoltà insormontabili – uno studioso americano, Clarke, dice che i *Dialoghi* hanno uno stile diverso dalle altre opere; certo, perché appartengono ad un altro genere letterario, essendo dei racconti sulla vita e sui miracoli dei santi padri dell'Italia antica, di sant'Antonio abate, per esempio. Un libro intero, il II, è dedicato a san Benedetto. Questo libro è l'unica fonte agiografica su Benedetto giunta a noi. Questi racconti sono importanti per la spiritualità che riflettono e per il pensiero che sottostà a quei racconti.

Per questa ragione, essendo così varia l'opera di Gregorio, ho pensato di dedicare questo spazio alla lettura di qualche brano dei *Moralia in Job*, questa opera che è stata scritta per i monaci, a colloquio con i monaci e che ci mette in un ambiente che si colloca alle origini del monachesimo benedettino, anche se Gregorio non aveva ancora in mano la RB, che pure aveva conosciuto e che ha elogiato. *Moralia in Job* è ricchissimo di osservazioni e ci permettono di percepire a distanza di secoli quello che Gregorio diceva, commentando questo libro biblico, un esempio di come avvenivano questi colloqui monastici. In base di essi si trasmetteva un messaggio, un certo modo di vivere, che ebbe grande successo. Qui non troviamo i trattati, come quelli di san Bernardo sull'amore di Dio, sull'umiltà, eccetera; non è un'opera teorica, ma sono riflessioni che nascono leggendo il libro di Giobbe.

“C'era nella terra di Hus un uomo chiamato Giobbe, che era uomo integro e retto, temeva Dio ed era alieno dal male.” Gregorio dice: “Che cosa ci dice la sacra Scrittura? Dice che quest'uomo abitava in un certo luogo, per farci capire di più quali erano le sue virtù; chi non sa che Hus è un paese dei gentili? – fuori della Terra promessa, quindi. Ora i pagani erano immersi nei vizi, perché non conoscevano il Creatore, perciò dire che abitava in una terra di pagani e insieme fargli le lodi, dicendo che era un uomo retto che temeva Dio vuol dire che fu buono anche in mezzo ai cattivi. Ne consegue, dice Gregorio, che essere buoni là dove tutti sono buoni richiede meno virtù; ci sono degli esempi. Giobbe aveva più merito. Possiamo applicare questa osservazione ai nostri giorni. C'è però un'altra possibilità: essere cattivi in mezzo ai buoni – questo è peggio e da condannare. Se l'ambiente del monastero è un ambiente di buoni, certo essere buoni in monastero dovrebbe essere più facile, che non essere buoni fuori in mezzo ai cattivi, ma se avvenisse che si è invece cattivi in mezzo ai buoni, comprendete come la condanna è assoluta. Gregorio pone subito la sua riflessione su una graduazione morale: gli basta “C'era nella terra di Hus un uomo chiamato Giobbe, uomo integro e retto, temeva Dio ed era alieno dal male.”

“Questo uomo ebbe sette figli e tre figlie, possedeva migliaia di pecore e di cammelli, cinquecento buoi, cinquecento asine e molto numerosa era la sua servitù. Questo uomo era il più grande fra tutti i figli d'Oriente.”

“Ebbe sette figli e tre figlie – Gregorio commenta – Spesso il cuore dei genitori è tirato all'avarizia della prole numerosa, perché avendo molti figli, ha molti eredi e quindi dev'essere costretto a dividere la sua eredità. Quanto invece fosse santa la mente del beato Giobbe lo dimostra il fatto che era giusto e ebbe molti figli, non era un avaro, non ci teneva. Sapete che il problema di mantenere integra la propria eredità è all'origine anche delle vocazioni forzate, costrette, che non rappresentano una bella pagina nella storia della Chiesa, anche nell'età moderna. Alcune grandi famiglie, lo si capisce dalle ricerche fatte, mandavano figli e figlie in monastero proprio con questa preoccupazione, per mantenere integro il patrimonio. Nel monastero delle Benedettine di Lecce – ancora oggi è un grande monastero – entrò una bambina di due anni, che portò con sé in monastero la nutrice: è chiaro che tale “vocazione” non fu una scelta libera e matura. Ma in questo caso l'esito fu felice: la bambina crebbe e diventò abbadessa e la sua famiglia le mostrò sempre attenzione e affetto, le donò anche un ostensorio molto bello, enorme, ma così pesante che i sacerdoti non possono neanche adoperarlo per l'esposizione. Così non possiamo condannare tutte queste vocazioni, ma in molti casi la preoccupazione dell'avarizia aveva anche queste conseguenze.

“Quanta invece fosse santa la mente del beato Giobbe, lo dimostra il fatto che era giusto e aveva molti figli. Nel principio della sua storia si dice che era devoto nell’offrire sacrifici; in seguito egli ricorda di essere stato pronto ad aiutare i bisognosi. Riflettiamo quanto sia stata solida la virtù di questo uomo, che neppure l’affetto per tanti eredi poté piegare alle leggi dell’eredità” – di mantenere cioè il suo patrimonio. Aveva poi numerosi armenti: pecore, cammelli, e qui Gregorio dice: “Perché la Bibbia ricorda questi grandi possedimenti che Giobbe aveva? Per mostrare quanta era la sua virtù, si dice che era molto ciò che egli poi pazientemente perdette, quando Dio, accettando la proposta del nemico dell’uomo, lasciò che Giobbe fu spogliato di tutto; anche nella povertà e nella prova quindi Giobbe rimase saldo e fedele al Signore. Grande era il suo patrimonio, ma più grande ancora la sua virtù e il suo merito. “Il Signore ha dato, il Signore ha tolto – sia benedetto il nome del Signore!”

“È da notare che prima si enumerino le ricchezze del cuore, i figli, poi le ricchezze materiali, cioè il bestiame, i campi, eccetera, in modo che il lettore si renda conto di tutto – per farci capire che ciò a cui siamo più attaccati sono i beni del cuore, non i beni materiali. Infatti al solito l’abbondanza dei beni materiali distoglie pure la mente dal timore di Dio, quanto più le costringe a pensare a molti interessi, appunto perché la mente si disperde in molte cose, non può restare fissa in pensieri interiori, come indica la Verità stessa nella parabola del seminatore che semina anche tra le spine: colui che ascolta la parola di Dio, ma lascia poi che le sollecitudini del mondo e le illusioni delle ricchezze soffochino la parola, che resta senza frutto.”

Gregorio commenta il libro di Giobbe, ma Giobbe come figura di Cristo, e riletto anche alla luce degli insegnamenti del Vangelo. “Invece si dice che il beato Giobbe aveva un grande capitale, ma poco dopo afferma che attendeva con premura ad offrire sacrifici a Dio. Proprio perché stava bene, offriva sacrifici, era retto e si comportava secondo la legge di Dio in modo onesto.” Questo è molto importante: Giobbe anticipa proprio quegli insegnamenti che Gesù stesso è venuto ad incarnare. “Consideriamo perciò la santità di questo uomo, che attese con tanta diligenza al servizio divino, pur avendo tanti pensieri per la famiglia numerosa. Non splendeva a quel tempo il precetto di abbandonare tutto – non c’era ancora la parola evangelica «Se vuoi essere perfetto, va’, vendi quello che hai, dallo ai poveri, poi vieni e seguimi» - eppure il beato Giobbe osservava in cuor suo la sostanza di quel precetto e in certo qual modo l’aveva anticipato. Infatti con la mente aveva abbandonato quel capitale che possedeva senza goderne.”

“I suoi figli sollevano andare a fare banchetti in casa di uno di loro, ciascuno nel suo giorno, e mandavano a invitare anche le loro tre sorelle, per mangiare e bere insieme.” Qui, dice Gregorio, quando c’è tanta ricchezza, c’è anche tanti delitti, tanti discordi – è più facile che non ci sia accordo tra figli quando c’è un grande patrimonio da dividere. Invece qui questi figli e le figlie andavano d’accordo, tanto che si invitavano a vicenda ad andare e pranzare insieme “...è grande gloria della buona educazione impartita da loro padre, che egli fosse ricco, che i figli andassero d’accordo. E mentre c’era un capitale da dividere tra loro, pure i loro cuori erano pieni di indivisibile amore.” Questa è una grande constatazione e una grande lezione: *Moralia* – cose che possono capitare tutti i giorni, oggi come allora.

“Quando avevano compiuto il turno del banchetto, Giobbe li mandava a chiamare per purificarli. Si alzava di buon mattino e offriva olocausti, secondo il numero di tutti loro: Giobbe infatti pensava: «Forse i miei figli hanno peccato, o hanno offeso Dio nei loro cuori» - e così fece sacrifici di espiatione. Quando la Scrittura dice che Giobbe mandava a purificarli ci mostra chiaro come sarebbe esigente se si fosse trovato fra loro, egli, che pure assente, se ne preoccupava, ed offriva per ciascuno un olocausto di purificazione.” Quel santo uomo sapeva bene che è quasi impossibile celebrare conviti, banchetti, chiacchierare, fare festa, senza cadere in colpa e che il godimento dei banchetti deve venire espiato con un grande sacrificio di purificazione. Giobbe non ci andava, ma sapeva che vivendo in una terra dei gentili, i figli potevano contrarre costumi mondani e faceva sacrifici espiatori per purificare i figli dalle eventuali colpe. “...ci sono infatti dei difetti che è impossibile, o quasi, eliminare dai banchetti. Quasi sempre nel pranzo opulento si trova un godimento voluttuoso, infatti, mentre il corpo si lascia portare dal piacere del cibo, il cuore si

abbandona alla gioia vana.” I Padri della Chiesa erano sempre d’accordo che è meglio evitare le occasioni di tentazione. Leone Magno per esempio diceva che è quasi impossibile che chi compra e vende possa sempre evitare il peccato.

“...diceva: «Per caso non abbiano peccato nel loro cuore» – si preoccupava dei suoi figli – egli aveva educato i suoi figli ad essere perfetti in opere e in parole e perciò il padre si preoccupava solo dei loro pensieri. Noi però dobbiamo guardarci dal riprendere con audacia e sicurezza i pensieri interiori degli altri, perché sappiamo che il nostro sguardo non può penetrare nell’oscurità dei pensieri altrui.” Giobbe aveva la virtù della perseveranza e Gregorio dice infatti che Cristo è raffigurato in Giobbe. “Per lo più quando noi ci teniamo al rigore della giustizia, lasciamo la mansuetudine, e quando desideriamo di conservare la mansuetudine, ci allontaniamo dalla rettitudine della giustizia” – a Gregorio piace creare questi confronti – “invece il Signore incarnato mantenne la semplicità con la rettitudine. Quando certuni gli condussero l’adultera per metterlo alla prova, per vedere se cadesse nella colpa contro la giustizia o contro la mansuetudine, rispose ad ambedue tentativi: «Chi di voi è senza peccato, scagli su di lei la prima pietra» - così non ha offeso la giustizia, che richiedeva la lapidazione per quel peccato, lasciando però un largo spazio alla misericordia. Nella sua natura umana il nostro Redentore temeva Dio, perché per redimere l’uomo superbo prese per lui una mentalità umile, così anche il Signore si allontanò dal male, non perché lo avrebbe fatto lui, ma condannò il male che aveva trovato negli uomini, poiché abbandonò il vecchio modo di vivere che trovò in terra con la sua nascita e improntò i costumi dei suoi seguaci con nuovo nome che aveva portato dal cielo.”

Gregorio si chiede perché erano così numerosi i cammelli: risponde che il cammello può simboleggiare anche il Signore, perché, come egli stesso disse ai Giudei, i suoi oppositori, è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel Regno dei cieli. Infatti, i giudei gli posero questa difficoltà: ed egli attraverso il paragone del cammello fece capire il suo messaggio in questa occasione. E anche se a volte queste immagini sono un po’ lontane dalla nostra mentalità odierna, nel contesto hanno sempre un grande valore e un’interpretazione molto utile anche per noi. Così, dice Gregorio, Cristo, come Giobbe, ha purificato i suoi discepoli, all’ultima cena quando egli si è messo in ginocchio per lavare i loro piedi. Cristo ha purificato il cuore dei suoi discepoli. “Per questo il Signore lavò i piedi agli Apostoli, dopo che ebbe predicato, per mostrare apertamente che spesso, anche nelle opere buone, ci si attacca la polvere del peccato, e si sporcano i piedi dei predicatori con quegli stessi discorsi che servono a mondare i cuori degli altri. Spesso infatti certuni, mentre esortano a penitenza gli altri, s’invaghiscono un poco dentro di sé, pensando che per opera loro gli altri ricevono la grazia della purificazione – è un’analisi molto fine – e mentre con le loro parole lavano le macchie altrui, prendono lungo la buona via la polvere del cattivo pensiero che gli è venuto.” Su quest’argomento, poi, sulle tentazioni del predicatore, nella *Regola pastorale*, Gregorio ritorna con ampiezza. “La lavanda dei piedi, fatta ai discepoli, che avevano predicato, mirava ad detergere la polvere della vanagloria e a purificare il cuore dal compiacimento interiore. Giobbe comunque continua ad offrire tutti i giorni un sacrificio di espiatione per i suoi figli, per purificarli, e anche il Redentore continuamente immola per noi l’olocausto, mostrando sempre al Padre la sua incarnazione al nostro vantaggio. Infatti la sua incarnazione è l’offerta fatta per la nostra purificazione.”

In fondo, il mistero dell’incarnazione, il motivo per cui Cristo si è fatto uomo, è per purificarci dal peccato. “Con il mistero della sua umanità, egli immola un sacrificio perenne, perché anche le cose che egli purifica siano eterne.” E Giobbe diventa così figura degli eletti. Questo è un brano che ricorre anche nel breviario monastico: “Ci sono certuni che trascurano la loro vita, bramano le cose transitorie; quelle eterne, o non le capiscono, o anche se le capiscono, non le stimano, e così né sentono dolore, né sanno bene consigliarsi. Non riflettono i beni celesti, che hanno perduti, e si credono, disgraziati loro, di star bene. Non alzano mai gli occhi alla vera luce, per cui sono stati creati, non hanno il minimo desiderio di contemplare la patria eterna, ma si buttano a capofitto nelle cose terrene, e invece della patria, amano l’esilio, in cui soffrono, e nella cecità che patiscono, essi

esultano, come nella più splendida luce.” L’anima che si allontana, viene descritta in una situazione abnorme: invece della patria, a cui è destinata, ama stare in esilio e quella che è la cecità, si ritiene una splendida luce.

“Invece le menti degli eletti, mentre vedono che le cose passeggere sono un niente, ricercano quella per cui sono stati creati, e siccome nessuna cosa fuori di Dio può soddisfare – *si revere Deum quaerit*: la ricerca di Dio, un tema monastico - il loro pensiero, affaticato nella lunga ricerca, si riposa nella contemplazione...” San Gregorio Magno è anche il dottore del desiderio di Dio: “...e nella speranza del loro Creatore, desidera di aver posto fra i cittadini celesti. Ciascuno di essi, mentre è ancora in terra con il corpo, con la mente già vive fuori di questo mondo, deplora di dover ancora soffrire i tormenti dell’esilio (cfr. San Paolo) e si stimola con incessante amore verso la sua patria sublime. Quando vede con dolore come sia eterno quello che ha perduto, trova il miglior consiglio disprezzare il mondo temporale che deve attraversare e mentre gli diventa sempre più chiaro che deve abbandonare le cose periture, tanto più si addolora per non essere ancora giunto a quelle definitive.”

Questi sono certamente discorsi ai monaci, ma Gregorio era poi anche capace di preoccuparci del grano che i romani non avevano, e che faceva provenire dalla Sicilia – non era una persona che voleva che tutto il mondo divenisse un monastero. Per lui e per i monaci entrati con lui, questi erano valori da perseguire, ma coloro che lavoravano ancora nella città, anche se dovettero anche loro salvarsi l’anima, avevano certamente altre preoccupazioni. La spiritualità monastica si costruisce a poco a poco e Gregorio con questi esempi vi contribuisce notevolmente. “Chi conosce tali cose celesti, ma non le possiede, molto si duole di essere ancora trattenuto fra quelle terrestre. La mente non sente nessun dolore mentre sta in precipitosa attività – quelli che vivono senza riflettere, che si sommergono e si abbandonano alla cose terrene, non soffrono di alcuna riflessione dolorosa.” Sono descrizioni valide e precisissime: chi vive senza pensare a Dio, non è che sia triste - non piange e non sente la mancanza di qualcosa. “Invece chi riflette con premura su quello che fa, chi considera con prudenza tutte le sue azioni, sta attento che quello che fa non ottenga un effetto opposto, e perciò prima ci pensa, come uno che tasta leggermente il suolo con il piede prima di fare un passo.” Vediamo l’immagine del santo che si sente pieno di difetti e deve stare molto attento per curare la sua vita spirituale, mentre invece quelli che non hanno questi pensieri, vivono apparentemente immuni di tali preoccupazioni. “Ci sono alcuni che nelle opere buone che fanno non sono semplici, perché in esse non ricercano la ricompensa interiore ma il favore esteriore. Cammina per due vie il peccatore, quando fa un’opera per Dio, ma cerca la ricompensa del mondo...” – anche questa possibilità si può insinuare – “La santa Chiesa degli eletti si mette per le vie della semplicità e della rettitudine col timore, ma giunge poi a completare l’opera con l’amore. Si allontana completamente dal male quando ormai non vuol più peccare. Appunto perché ama Dio.” Non è la fuga dal peccato, dal male in se stesso, ma è la condizione necessaria per amare il Signore. “Quando invece si compiono opere buone ancora per timore del castigo, non ci si allontana totalmente dal male, poiché si pecca in quanto si vorrebbe peccare se lo si potesse fare impunemente.” Abbiamo qui la dottrina della Chiesa sull’evitare il peccato per amore o per timore.

I sette figli di Giobbe significano i sette doni dello Spirito Santo e le tre figlie, la Fede, la Speranza e la Carità. L’allegoria si espande in modo forse per noi un po’ eccessivo, ma dobbiamo dire che la morale, l’ascetica, la spiritualità cristiana si è nutrita con questi insegnamenti, queste conversazioni, che Gregorio faceva senza programma: aveva in mano la sacra Scrittura e ne sapeva trarne osservazioni utili per la vita dei suoi monaci. “Ci sono taluni che non arrivano a capire cose elevate, ma si sottopongono umilmente alle opere esteriori della vita religiosa: questi semplici sono ben figurati dalle asine di Giobbe, animali non veloci ma disposti a portare pesi. Di solito, quanto più riconosciamo la nostra ignoranza, più facilmente sopportiamo i pesi altrui, e quando non ci leva in superbia la sublimità di una pretesa singolare, la nostra mente si piega di buon animo a sopportare la gravezza del cuore altrui. Possediamo una numerosa servitù quando teniamo a freno, sotto il dominio della ragione, pensieri senza numero...” - Giobbe sapeva dominare se stesso: pensieri, distrazioni, sapeva governare quindi tutto ciò che possedeva – “...pensieri senza numero, affinché

con la loro stessa moltitudine non sopraffacciano l'animo né capovolgono l'ordine dei valori. La turba dei pensieri è paragonata molto bene alla servitù numerosa, infatti sappiamo che nell'assenza della padrona, le serve cominciano a ciarlare, a fare chiasso, smettono il loro lavoro, fanno una grande confusione; ma appena torna la padrona, subito finisce il chiasso, ognuna torna in silenzio al proprio lavoro, come se nulla fosse avvenuto. Così, quando per un momento la ragione esce dalla casa della mente, è come se la padrona fosse assente, si intensifica il chiasso dei nostri pensieri, come turba di serve loquaci, ma appena la ragione riprende il suo posto, subito si calma quella confusione tumultuosa e i pensieri si rimettono al loro posto e all'utile lavoro, come serve che riprendono insieme la loro opera. Perciò abbiamo una numerosa servitù quando con il discernimento della ragione dominiamo come si deve i nostri svariati pensieri e se facciamo questo con diligenza ci veniamo avvicinando agli angeli, nei quali domina questa razionalità.”

Sulle tre sorelle Gregorio dice: “Le nostre virtù in tutto quello che fanno esigono fede, speranza e carità. Sono queste le virtù fondamentali, le quali godono del bene operato nei singoli atti virtuosi; in ogni atto virtuoso c'è qualcosa di fede, speranza e carità. E le nostre virtù ne prendono la forma come il cibo, mentre diventano più fiduciose nelle opere buone. E dopo il cibo, mentre bevono la rugiada della contemplazione, in certo modo ne sono inebriate. Ma quale cosa mai in questa vita può compiersi senza una qualche pur lieve incrinamento? Infatti qualche volta per quelle stesse opere buone che facciamo, cominciamo a guastarci, esse ci procurano gioia, questa fa nascere una certa sicurezza, che ha per conseguenza il torpore della mente. Talvolta poi ci macchiamo di compiacimento, che ci rende meno graditi a Dio, quanto più ci gonfiamo dentro di noi. Ma passati i giorni dei conviti e purificati, possiamo anche noi con l'aiuto di queste sorelle che abbiamo invitato al banchetto, riprendere la nostra giusta posizione e offrire a Dio un sacrificio di espiazione che Giobbe offriva alzandosi all'alba.

Ci alziamo all'alba quando, illuminati dalla compunzione, abbandoniamo la notte della nostra umanità e apriamo gli occhi ai raggi della vera luce e offriamo un olocausto per ogni figlio, quando immoliamo al Signore la vittima della nostra preghiera. Perché la sapienza non si levi a vanagloria, perché l'intelletto non si perda in sottigliezze, il consiglio con troppo analizzare non si confonda, la fortezza con la troppa fiducia non ci faccia precipitosi, la scienza mentre sa e non ama non ci gonfi, la pietà non ci faccia deviare dalla rettitudine, il timore con farci trepidare eccessivamente non ci faccia approfondire nella fossa della disperazione. Offrire un olocausto vuol dire accendere tutta la mente con la fiamma della compunzione, il cuore arda sull'altare dell'amore e bruci tutte le sue cattive creature che hanno inquinato la mente. Ma questo lo sa fare soltanto chi vigila molto attentamente – in greco il nome Gregorio vuole dire Vigilante - frena i suoi moti interni, prima che i pensieri si manifestano nelle azioni.

Sono sempre pagine ricche di osservazioni, ma anche molto semplici, basate su un commento di Gregorio ai suoi monaci, presenti con lui anche durante i suoi anni di pontificato. Sapeva trarre nutrimento spirituale per loro in questa *lectio* del libro di Giobbe. Gregorio parla della vita spirituale e della sua problematica, per coloro che vi si dedicano.

* * * * *

GREGORIO MAGNO E LA LITURGIA: VERITÀ E LEGGENDA

15 NOVEMBRE 2004

MONS. ENRICO MAZZA

La prima osservazione da fare è che noi con i *Dialoghi* siamo nel 593, una data curiosa perché è esattamente due secoli dopo il *De misteriis* di Sant’Ambrogio, che è del 393. Quindi se diciamo che Sant’Ambrogio e Gregorio Magno sono della stessa epoca, e poi facciamo i conti, vediamo che ci sono due secoli di mezzo – ci sono delle guerre, i Longobardi hanno avuto una importante parte nei problemi della vita cristiana: Gregorio Magno stesso fa l’elenco di alcuni ecclesiastici uccisi dai Longobardi.

Da un lato, trattare l’Eucaristia nei *Dialoghi* di Gregorio Magno sembra semplice, perché in fondo si tratta di poche pagine. Nel Libro IV, bisogna cominciare dal paragrafo 57 e arrivare a 72, per avere un quadro. Sono poche pagine trattate in maniera non dottrinale: sembra molto semplice seguire Gregorio Magno che parla, perché fa degli esempi. Qui bisogna dire che i *Dialoghi* hanno uno stile molto particolare: è un ragionare per esempi. Se noi lo facessimo oggi, non credo che incontreremmo molto il gusto delle persone. Noi vogliamo conoscere le cose nella loro natura; gli esempi sono sempre le cose che lasciano il tempo che trovano. Questi esempi nel Libro IV dei *Dialoghi* hanno una funzione particolare.

Devo fare un’ambientazione prima di entrare nell’argomento, altrimenti non si capisce che cosa dobbiamo dire. Nei primi tre libri dei *Dialoghi* ci sono degli esempi di persone, ma questi esempi sono trattati per se stessi; cioè è una vecchia concezione che c’era già in Tertulliano di dire che nel mondo antico – il mondo per loro antico - c’erano i grandi fatti compiuti da Dio raccontati nella Bibbia. Questa stessa salvezza raccontata da Dio nell’Antico Testamento, poi portata a compimento da Gesù nel Nuovo, oggi non è finita. Oggi ci sono le persone che sono oggetto di questi fatti di oggi, esattamente come nel Nuovo Testamento Gesù incontrava la vedova di Naim, o qualcun altro, e da lì usciva una pagina evangelica. Oggi ci sono delle persone che vengono incontrate ugualmente da Dio: sono i santi. Invece dei grandi personaggi dell’Antico e del Nuovo Testamento, abbiamo i santi d’Italia, della Chiesa a Roma all’epoca di Gregorio – nel 693.

I primi tre libri dei *Dialoghi* raccontano di queste persone. Una di queste persone è Benedetto, nel Libro II. Questi santi vengono presentati per se stessi. Nel Libro IV, si cambia: vengono presentate delle persone e si procede per esempi, ma gli esempi vogliono dimostrare una dottrina. È un discorso completamente diverso di quello dei primi tre libri. Bisogna riuscire a cambiare il registro interpretativo quando si passa al Libro IV. La dottrina poi che Gregorio vuole dimostrare è quella dell’aldilà.

È un discorso che funziona sempre: se si prova a fare una trasmissione televisiva sull’aldilà, si fa il pieno, perché l’aldilà interessa tutti! I *Dialoghi* si chiamano così, perché si tratta sempre di un

dialogo tra Pietro e Gregorio Magno. Pietro non interviene molto; dice una mezza frase ogni dieci pagine. È un discepolo di Gregorio che funge da personaggio interlocutore che ammira ciò che dice Gregorio e nello stesso tempo pone una domanda per far proseguire il discorso.

Nella sua esposizione sull'aldilà Gregorio tratta a lungo l'aspetto dell'Inferno. Dato che gli uomini sono peccatori, ecco che il tema dell'Inferno può essere trattato in notevole maniera in questo contesto. Il problema primo è: si può riuscire a non andare all'Inferno? Procedendo con ordine, Gregorio chiede: quando muore il corpo, muore anche l'anima? Risposta: no, l'anima non muore, però, se c'è il peccato, l'anima non muore – ma muore, nel senso che andare all'Inferno è la morte dell'anima che non è morta. Già in questo voi sentite un eco del pensiero dell'Antico Testamento, dove il peccatore espia il suo peccato con la morte. E la morte, se è eterna, è eterna.

C'è possibilità di remissione dopo la morte? Ecco il problema al quale Gregorio dedica una buona fetta del Libro IV, quindi è una teoria teologica che egli ha in mente. È possibile morire e avere la remissione dopo la morte? Gli esempi che egli fa sono esempi che hanno come spiegazione la teoria che vuole enunciare. Quindi, è chiaro il metodo; poi, se gli esempi che egli fa sono veri o non sono veri, comunque circolavano già. Alcuni di questi esempi troviamo identici in un'opera di un monaco che si chiamava Giovanni Mosco, intitolato *Il prato spirituale*, un'opera molto bella. Giovanni Mosco aveva viaggiato, soggiornato ad alcuni monasteri, le sue testimonianze riguardano soprattutto i monasteri della Palestina, dove era stato, vicino a Gerusalemme, e poi a Roma, all'epoca di Gregorio Magno. Nella sua opera, *Il prato spirituale*, racconta alcuni episodi che sono presenti anche nei *Dialoghi* di Gregorio Magno. Vuole dire che questi erano esempi "classici", che giravano – non sono cose narrate per la prima volta in quel momento, per cui ci fosse da convincere qualcuno che l'episodio fosse veramente successo. Sono degli esempi noti. Quindi, si tratta di ricondurre l'esempio noto, adattandolo un po' alla spiegazione della teoria per la quale uno lo sta operando.

Abbiamo alcuni casi di questi esempi che ci fanno vedere se è possibile la remissione nell'aldilà. Ecco il primo caso: si può avere la remissione dei peccati nell'aldilà, facendosi, per esempio, seppellire in chiesa? Perché no? Era una consuetudine nel mondo antico, ad esempio, di farsi seppellire vicino alla tomba di un grande santo, con la convinzione che, nel giorno della risurrezione dei morti, quando tutti quanti sarebbero usciti dalla tomba, tu a quel grande santo lì dicessi: "Se è possibile, dammi una mano, facciamo il viaggio insieme..." Sepolti vicino alla tomba di un grande santo si riceve l'influsso della sua santità e con la risurrezione dei morti si facilita la situazione. Gregorio Magno è totalmente impermeabile a questo concetto: non gli interessa.

Ad esempio, neanche l'influsso delle reliquie dei santi gli interessa. Gregorio di Tours scriveva negli stessi anni, prima di Gregorio Magno, ed egli dà grande importanza alle tombe dei santi. Gregorio Magno non si disturba neanche a dire se queste cose "contano" o no; semplicemente le ignora.

Per noi, può sembrare un po' ingenui - ma siete mai stati in San Pietro a Roma? Le tombe dei papi sono tutte a corona di San Pietro e più gli sono vicine, meglio stanno! È lo stesso concetto. Il problema è: "conta" essere sepolti lì? Gregorio Magno lo ignora. E prendi in considerazione un altro problema: essere sepolti in chiesa. E qui fa alcuni esempi che sono molto interessanti, perché prende in considerazione casi di peccatori che, pagando, si sono fatti seppellire in chiesa, ad esempio il Prefetto di Brescia. Il vescovo della città, ricevuto un prezzo, gli ha garantito un posto per essere seppellito in chiesa e Valeriano, il Prefetto della città, era arrivato fino a tarda età, sempre immerso in un comportamento disdicevole e non si sognò mai di ravvedersi dalla sua malvagità. Nella notte in cui questi fu sepolto, il beato Faustino martire, che a Brescia c'entra, apparve al sacrestano, nella chiesa dedicata a lui nella quale era stato sepolto Valeriano, dicendogli: "Vai dal Vescovo e digli che butti fuori questa fetente carogna che ha sepolto in questa chiesa e se non lo farà, morirà fra trenta giorni." Il sacrestano ebbe paura di andare a raccontare al Vescovo questa visione e allora, Faustino martire gli apparve di nuovo, ripetendo il messaggio. Ma il sacrestano gli rispose che non si sentiva di andare al Vescovo e dirgli queste cose. Ma il trentesimo giorno il Vescovo, arrivato a sera, sano e senza nessun malanno, andato a letto, morì improvvisamente.

Essere sepolti in una chiesa in questo esempio, “conta” qualcosa? Niente. Il Prefetto della città, Valeriano, un peccatore, per salvarsi nell’aldilà si fece seppellire in chiesa. Non gli è “contato” niente, anzi è morto anche il Vescovo...

C’è un altro caso. Questa volta si sente un grande strepito in chiesa, come di un corpo che viene portato fuori, tirato per terra e effettivamente il giorno dopo il sacrestano trova il corpo del defunto, con i piedi legati per i quali era stato tirato fuori del sepolcro nella chiesa e lasciato fuori. Gregorio Magno ci tiene a far capire che con il sistema del farsi seppellire in chiesa non si ottiene la salvezza nell’aldilà. Allora che cosa “conta” nell’aldilà? Le reliquie non ne parliamo, farsi seppellire in chiesa, vale niente; Gregorio Magno ha una sua spiegazione: è la Messa che fa perdonare i peccati nell’aldilà.

Qui, bisogna dire che c’è un’usanza che dura fino ad oggi: le trenta messe dette “gregoriane” in riferimento a San Gregorio Magno. Si fanno celebrare trenta Messe in fila di continuo – guai ad interromperne una. È chiaro che l’offerta per la Messa è un po’ più impegnativa, perché bisogna che non ci sia l’interruzione neanche di un giorno. L’idea è che dopo trenta messe, a causa dell’esempio citato da Gregorio Magno, l’anima del defunto va in Paradiso. Gregorio effettivamente racconta di un episodio di questo genere, ma non dice di fare queste cose. È un episodio a sé; in quell’occasione lì si è creduto che la persona si sia salvata perché sono state celebrate trenta messe – ma quella volta lì - non è che Gregorio abbia istituito l’uso delle trenta messe gregoriane. Gregorio ha una dottrina: è l’Eucaristia ci salva anche dopo essere morti e cita alcuni esempi, di cui uno è questo. E non è che trenta messe servano più di una.

Un celebre studioso benedettino, p. de Vogüé, ha fatto l’edizione critica della Regola di San Benedetto e anche quella dei *Dialoghi* di San Gregorio Magno: c’è un volume di introduzione e due di testo e c’è una spanna di note su ogni pagina del testo. Il p. de Vogüé, quando parla di questo esempio, cita il problema del quantitativismo sacramentale, cioè, che i sacramenti secondo una certa mentalità funzionano a quantità: più ne prendi, meglio è. Il che non va neanche per le medicine, perché bisogna prendere le dosi giuste e se sbagli... Il problema è appunto quello del dosaggio. Ma i sacramenti, dice il p. de Vogüé, hanno avuto nella loro storia una brutta vicenda, il quantitativismo. Ma la quantità non c’entra per niente: difatti di battesimi se ne fa uno, che deve durare per tutta la vita! E le messe? Tutte le domeniche, secondo la tradizione antica. Poi con Gregorio Magno comincia l’uso della messa quotidiana. De Vogüé nel suo commento cita una lettera di Teillard de Chardin, gesuita, che negli anni venti scriveva al p. de Lubac, gesuita, e più tardi cardinale, a proposito di questo impiastro che è il quantitativismo sacramentale.

Ma Gregorio Magno non il padre del quantitativismo – è solo un esempio, le trenta messe in questione, non una raccomandazione: è successo così una volta, e basta. Infatti vicino a questo esempio delle trenta messe che commentiamo, ce ne un altro, dove le messe non sono affatto trenta. Solo che, leggendo le opere di Gregorio Magno salta fuori sempre il numero trenta. Nella sua biografia non ho trovato una spiegazione, però compare il numero trenta anche nella questione di quel vescovo che aveva venduti i posti in chiesa e che al trentesimo giorno sarebbe morto - ed è morto il trentesimo giorno. Il trentesimo giorno è una questione: le messe per un defunto le facciamo il terzo giorno, il settimo giorno, il trentesimo giorno, la Messa del trigesimo: riecco il numero trenta. Per il terzo giorno c’era la spiegazione, perché i romani ritenevano che quando si moriva, lo spirito del morto girava ancora attorno per tre giorni, e faceva fatica a staccarsi dal corpo. Ecco allora il motivo per fare la Messa nei tre giorni, perché lo spirito partecipasse. La faccenda del numero trenta invece non la so spiegare.

L’esempio di cui parliamo è molto interessante. Rispondendo alla domanda di Pietro: “Potrebbe esserci qualcosa che può essere di utilità alle anime dei morti?” Vi prego di notare la parola “utilità” – questo termine viene usato dopo anche con dei sinonimi, uno di questi è “salutare”, che in latino vuol dire due cose, sia “salvare”, sia “fare bene”, “essere utile”. Il secondo senso abbiamo anche in italiano: “questo clima è salutare”. E il senso di questo termine non è “salvezza” in Gregorio Magno, ma il “fare bene”. A Messa la liturgia eucaristica inizia con il Prefazio, che dico in latino: “*Vere dignum et iustum et salutare...*” - “salutare”. In italiano: “È veramente cosa buona e giusto,

nostro dovere fonte di salvezza...” i traduttori hanno esagerato nell’aspetto religioso. Fonte di salvezza è Cristo, non è il rendere grazie. Una volta mi piaceva molto questo concetto: ho scritto in difesa di questa traduzione. Adesso, ripensandoci, in base alla fonti della Messa romana, che sono greche, nel testo greco si trova invece “utile alle nostre anime e ai nostri corpi”. Il “salutare” della nostra Messa non va tradotto come è stato tradotto “fonte di salvezza”; piuttosto bisognerebbe usare il termine “salutare” – che fa bene. Soltanto che è un termine troppo “laico”; nella Messa non funzionerebbe. La proposta per la nuova traduzione del nuovo Messale romano – non quello ambrosiano – è di tirare via “fonte”. “È veramente cosa buona e giusta, nostro dovere e salvezza”. I vescovi devono poi decidere che cosa si deve fare.

Ma lo stesso significato che si trova nella fonte del Messale romano, si trova qui in Gregorio Magno: “salutare” vuol dire che fa bene, è utile; non vuol dire “fonte di salvezza”. Capiamo allora quale importanza Gregorio ha avuto nella storia del testo della Messa romana. E Gregorio scrive un latino colto, e spesso spiega il senso quando usa parole difficili, però non è il latino della retorica, ricercato, usato da una persona che vuole fare bella figura: è il latino della persona colta che parla in casa con i suoi familiari: “Andiamo a comprare i fagioli...dove sono le galline?...la mucca è troppo vecchia, bisogna venderla...” Sono tutti temi delle lettere di Gregorio Magno.

Recentemente un mio amico, Decano della Facoltà teologica di Strasburgo – l’unica facoltà universitaria statale di teologia - adesso è in pensione, perché in Francia si va in pensione prima, ha scritto una lettera riportando le istruzioni di Gregorio Magno ai suoi contadini a proposito di mucche, galline, eccetera, dicendo che noi oggi, che siamo così malati di spiritualità, di fronte al maestro della spiritualità Gregorio Magno, cosa diremmo? Gregorio ha i piedi per terra; anche se è un uomo spirituale, sa che le mucche vanno trattate in un certo modo e con le galline bisogna fare in un altro modo. Non possiamo pensare che per essere spirituali, non si deve sapere quanto costa il prosciutto al supermercato. Gregorio istruisce i suoi contadini su come condurre un’azienda agricola da buon padrone di casa.

Era anche uno degli uomini più ricchi del suo secolo; doveva anche intendersi. Quando c’era la carestia a Roma, sapeva organizzare i rifornimenti – bisogna essere bravi per fare queste cose. Però era un uomo di una grande spiritualità. Usa un latino che si usa in casa di una famiglia colta – il latino domestico, di tutti i giorni. Solo che noi, purtroppo, non siamo di una famiglia colta del secolo VI in casa. Noi conosciamo il latino dotto dei grandi scrittori: Cicerone (sette secoli prima di Gregorio), il latino dotto degli altri autori del tardo antico, conosciamo il linguaggio popolare, quando Agostino (due secoli prima di Gregorio) dice come parlare al popolo. Ma non siamo a Roma; siamo in periferia con Ambrogio, Agostino...è il linguaggio della zona colonizzata. E quindi abbiamo dei problemi con la lingua. Le parole che leggiamo in Gregorio Magno, le capiamo nel modo nostro solito, ma vogliono dire invece tutta un’altra cosa.

Il primo esempio è questo: “salutare” vuole dire che fa bene, non vuol dire che ti salvi l’anima nell’aldilà; vuol dire che è utile. Le famose trenta messe di cui parla Gregorio sono utili, fanno bene. Salvare l’anima è tutta un’altra cosa. Un altro dei punti che de Vogüé sottolinea nel suo commento è questo: L’automatismo sacramentale: fatto questo, succede quell’altro. È quello che ha fatto impazzire Lutero e Calvino. Di fronte alle prediche che venivano fatte, la loro protesta all’automatismo sacramentale è garantita. De Vogüé cita appunto il caso dei riformatori per parlarne. In Gregorio Magno non c’è l’automatismo sacramentale.

Gregorio risponde secondo una dottrina che noi non abbiamo. Perché per noi, uno, quando è morto, ha cessato di potersi ravvedere: questa è la nostra dottrina ufficiale – io preferisco le teorie della chiesa antica, che ancora nessun teologo è riuscito a dimostrare sbagliate. Le dottrine dal Medioevo in qua dicono che se tu muori con il peccato, vai all’Inferno e non se ne parla più. La capacità decisionale dell’uomo termina con la sua vita terrena. Nell’aldilà, l’uomo non ha nessun potere di decisione. Ricordo un mio confratello, parroco di periferia, che mi diceva: “Ma, sai, nel Messale si prega per «tutti quelli che ti cercano con cuore sincero» - ma se sono morti?” Io dico: “Se il Messale dice così, fidati del Messale, per piacere.” E lui: “Ma se sono morti non possono più avere ravvedimento: questa è la dottrina della Chiesa!” La dottrina della Chiesa è quella che è *semper*,

ubique, ab omnibus – sempre, ovunque, da tutti. Ma qui abbiamo sei/sette secoli in cui hanno ritenuto che nell’aldilà ci si può ravvedere – ci si può; ma certo non è mica detto che ci si ravveda! Ma Gregorio Magno fa con una cura molto raffinata il discorso dell’aldilà. “Se dopo la morte le colpe non sono imperdonabili – la parola latina è *insolubiles*: tali che non si possono sciogliere – se non sono imperdonabili, l’offerta dell’ostia salutare aiuta molto le anime, anche dopo la morte.” La frase latina comincia: “Molto aiuta le anime...”; alla fine, giustamente, perché in latino il soggetto va in fondo. La cosa più importante da dire, che spesso è il soggetto, va in fondo alla frase. Qui è perfetta: “*Multum solet animas etiam post mortem sacra oblatio ostiae salutaris adiuvere.*” Quindi l’ostia salutare – salvifica, diremmo noi – l’ostia salvifica aiuta molto. Ma se è salvifica, come fa ad aiutare molto? Salva, se è salvifica. Ma qui abbiamo detto che la parola “salutare” vuol dire “fa bene”, che è salutare. Non dobbiamo mettere i nostri significati. “L’ostia salutare aiuta molto le anime dopo la morte”.

Ma qui “l’ostia salutare” che cosa vuol dire? Noi andiamo dritti: l’ostia è l’ostia, che poi dopo la consacrazione è il corpo di Cristo. Ma non c’entra niente. “Ostia” qui vuol dire “sacrificio”, e quando si lavora su questi termini, il pasticcio tra sacrificio e altre cose simili è insolubile. Ma qui nel testo “ostia” vuol dire “sacrificio”. Le traduzioni – non fidatevi – dicono sempre “ostia”, perché non sanno che pesce pigliare. Non conoscendo lo sviluppo della teologia del rito al quale Gregorio Magno fa riferimento, non sanno che “ostia” vuol dire “sacrificio”. “L’offerta del sacrificio salutare” è la celebrazione della Messa, perché il sacrificio salutare non è altro che la Messa, e dice che “*multum solet adiuvere*” – “l’offerta del sacrificio salutare è solito aiutare molto le anime, anche dopo la morte”. Vuol dire che aiuta molto le anime anche dopo la morte la celebrazione della Messa – è una dottrina generale: è esattamente la prima frase del Prefazio. Gregorio Magno l’adatta ai morti con un “*etiam*” – anche dopo la morte. La dottrina che egli presenta è che la celebrazione della Messa aiuta ovviamente i vivi, ma dato che la domanda è sulle anime dei morti, afferma che aiuta molto anche queste.

Guardate che “*oblatio*” è il termine tecnico per indicare la celebrazione; dovremmo dire sempre “celebrazione” quando troviamo “*oblatio*” legato al sacrificio. Questo è il latino che è arrivato a Roma dall’Africa: in Tertulliano “*tu offers*” vuol dire “tu celebri la Messa”; perché qui il pericolo è di capire invece che tu dai al sacerdote l’offerta affinché egli offra la Messa per le intenzioni di quella persona e questo non c’entra niente. Questo è il latino cristiano che da Tertulliano arriva a Roma. “Offrire” vuol dire “celebrare”, il sostantivo “*oblatio*” quando congiunto al sacrificio vuol dire “celebrazione. Quindi siamo nel discorso generale: la celebrazione della Messa suole aiutare molto le anime. Anche dopo la morte. Quindi è un’estensione della dottrina della Messa; non è qualcosa di nuovo; Gregorio non ha inventato un nuovo modo di pensare dell’aldilà. Poi dice: “...al punto che talvolta ci sono addirittura delle anime dei defunti che appaiono e chiedono questo” – e qui introduce un esempio.

Il sopraddetto Felice – egli ha uno stile molto notarile — un vescovo – dice di avere saputo questo da un venerabile prete morto due anni fa che risiedeva nella diocesi di Centocelle. A Centocelle ci sono delle terme, delle acque calde che danno dei vapori in abbondanza e questo venerabile prete, quando lo riteneva opportuno per la sua salute, andava a prendere dei bagni termali. Un giorno questo prete trovò uno sconosciuto, premuroso di servirlo, che ritirò le sue calzature, prese i suoi vestiti, gli presentò l’asciugamano quando uscì dalla stanza dei vapori. In breve, faceva tutto al suo servizio con la più grande cura. Questo accadde sovente. Il prete, un giorno quando andò al bagno disse tra sé, “Ma a questo inserviente del bagno, così impegnato, servizievole, bisogna assolutamente che io dia una mancia.”

Egli prese con sé due corone dell’oblazione – dell’offerta: che cosa sono? Il pane veniva fatto in forma di treccia, come si fa ancora, poi le due estremità della treccia venivano attaccate, in modo da fare una specie di ciambella. Nei sarcofagi cristiani troviamo raffigurazioni di queste corone, che sono soltanto dei pani. All’epoca di Gregorio la gente portava il pane per la Messa – si raccomandava che si portasse non con le mani nude, ma avvolto in un tovagliolo. Poi a Messa il pane viene distribuito, perché ognuno se lo porti a casa e faccia la comunione per tutta la settimana.

Questo non è pane azzimo, è il normale pane casereccio lievitato. Pane azzimo si avrà solo dopo l'anno 1000, quando in occidente si voleva sottolineare la separazione dalla Chiesa orientale, dove si continuava ad usare il pane lievitato. Però non tutto il pane viene utilizzato per la Messa e ridistribuito alla comunione; coloro che non hanno comunicato ricevono alla maniera orientale alla fine della Messa un pane che si chiama "benedizione" – *euloghía* in greco. Il pane della comunione è *eucharistia*. Però è ancora un pane santo, anche per la differenza tra il pane dell'*eucharistia* e il pane dell'*euloghía* nessuno è mai riuscito a spiegarmela! È sempre pane santo.

All'epoca del nostro episodio non è ancora chiara questa differenza – per noi, abbiamo o l'eucaristia o zero – non c'è neanche una "benedizione". Il prete, dunque, di cui parla Gregorio, porta con sé due di questi pani. Appena arrivato, egli trovò l'inserviente, che come al solito faceva tutti i riti del servizio per entrare nelle terme. Dopo il bagno, una volta rivestitosi, offrì ciò che aveva portato al suo inserviente come benedizione. Il testo latino si esprime in modo un po' curioso: "*pro benedictione*" – noi diciamo "come benedizione" perché non sappiamo come tradurlo! Questo è il problema del linguaggio di Gregorio Magno. "*Pro*" è per noi un incubo in sede di traduzione! Però l'uso che solitamente facciamo di questo particella "*pro*" è "a favore di": una Messa "*pro defunctis*" – per i defunti. Ma nel nostro caso, "*pro benedictione*", questa traduzione non funziona – "a favore della benedizione" non vuol dire niente. Allora vuol dire che è "come" benedizione – è una benedizione.

Il nostro buon prete offre i due pani all'inserviente "...chiedendo che accettasse con benevolenza ciò che egli gli offriva a motivo di carità, le due corone di pane. Ma il garzone rispose: «Perché mi dai queste cose, o Padre? Questo è un pane santo e io non lo posso mangiare. Tu mi vedi qui, e una volta fui padrone di questo luogo, ma per le colpe che avevo commesso, dopo la morte sono stato deputato a servire qui» - la sua pena è quella di dover fare il servitore dove era prima il padrone colpevole; egli è uno spirito, vive nell'aldilà - «Se tu mi vuoi aiutare, offrì a Dio onnipotente questo pane *pro me* – a mio vantaggio – affinché intervenga a favore dei miei peccati. E tu saprai che io sono stato esaudito quando venendo tu a lavarti qui, non mi troverai più!» – e con queste parole scomparve. E colui che sembrava un uomo mostrò invece di essere uno spirito.”

Il principio è "offrì *pro me* questo pane". Diciamo subito cosa vuol dire "*pro me*": offrì al posto mio, perché c'è una vecchia regola che dice che nessuno a Messa può arrivare a mani vuote, ma ciascuno deve portare la sua offerta, cioè il pane – ovviamente anche il vino. L'offerente è offerente non perché il sacerdote gli applica la Messa, ma perché lui porta la sua offerta all'altare e offre il pane per la Messa, ma non solo il pane, anche il sacrificio, ossia la preghiera di ringraziamento. Questo punto noi riprenderemo meglio la prossima volta ricominciando da qui, ma diciamo subito qual è l'elemento decisivo per questa interpretazione alla quale io veramente tengo molto. Abbiamo detto che avevamo già trovato un accostamento favoloso con il Prefazio del Canone romano: "salutare" – era la dottrina del Prefazio estesa anche ai defunti, non solo ai vivi. Una cosa interessante: dopo il Sanctus al momento del ricordo dei vivi, in latino "*Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum* – qui vengono menzionato i nomi – *pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt*" ...Quel *tibi offerimus* noi leggiamo "a favore dei quali noi ti offriamo oppure che essi ti offrono". Ma il discorso verte su: se sono venuti o no in chiesa. La frase originaria è: "Ricordati, Signore, dei tuoi servi e delle tue serve che ti offrono questo sacrificio..." - però nel frattempo c'era l'uso di non andare più in chiesa, e allora come si fa a dire che questi ti offrono un sacrificio, se non sono venuti? Il sacrificio è la preghiera; se non ci sono, come fanno a dire la preghiera dentro se stessi mentre il sacerdote va avanti? Ecco che hanno aggiunto: "*pro quibus tibi offerimus*", che non vuol dire "per i quali", ma "al posto dei quali". "Ricordati, Signore, dei tuoi servi e delle tue serve, che ti offrono..." oppure: "...al posto dei quali offriamo..", perché il *vel* significa: se ci sono, dici la seconda, se non ci sono, dici la prima, perché per motivi della frase latina la prima parte "che ti offrono", diventa la seconda e la seconda "al posto dei quali noi ti offriamo" diventa la prima: "...che noi facciamo al posto di...".

Questa è una grande dottrina della Chiesa antica: i sacramenti li celebra colui che ne deve trarre un beneficio, però se questi non può, qualcun altro può riceverli al posto suo. Questa è una dottrina che

si trova per la prima volta in Paolo: genitori che si fanno battezzare al posto dei figli perché sono morti prima: per noi è un'eresia, ma Paolo non dice nessuna parola di riprovazione: usa questo costume come argomento per dire che ha ragione a dire una altra cosa: "...altrimenti quelli che si fanno battezzare per i figli morti, cosa farebbero?" Egli non censura la prassi, anzi lo usa come argomento. Dopo di lui segue una tradizione di persone che vanno a Messa al posto di un altro. Perché mi interessa così tanto questa faccenda? Lo stesso San Paolo chiede a una moglie credente: "Hai un marito non credente? La moglie credente santifica il marito non credente. Ma poi nell'aldilà, il fratellino di Perpetua viene guarito dalla malattia della pelle sulla faccia; egli muore senza battesimo, ma sognando la piscina d'acqua – vuol dire chiaramente che sogna il battesimo – la sorella sente tutto questo, va a Messa al posto del fratellino e dopo un certo periodo di tempo, il fratellino le appare in sogno e gioca alla piscina d'acqua: è stato battezzato attraverso la partecipazione della sorella alla Messa. E le nostre monache che sono qui a pregare al posto di...e partecipano ai sacramenti al posto di...tutti quelli che non vi partecipano. Capite allora dove si fonda il monachesimo? Dovremmo smettere di dire che questa dottrina "al posto di..." non vada bene; è una dottrina arcaica che abbiamo perso per strada e abbiamo sostituita con la dottrina "dell'intenzione dei sacramenti", che non vuole dire niente.

* * * * *

LA DOTTRINA DELL'EUCARISTIA DI S. GREGORIO MAGNO

22 NOVEMBRE 2004

Mons. ENRICO MAZZA

Stavamo facendo l'esame di alcuni testi dei *Dialoghi* di Gregorio Magno; siamo arrivati al Libro IV, capitolo 57. Stavamo terminando la lettura delle ultime frasi del primo di questi miracoli che vengono documentati. Riprendiamo brevemente: c'è il caso di un prete di Centocelle, ora in periferia di Roma, che va a fare il bagno termale e trova un inserviente attento e premuroso, e ad un certo punto vorrebbe dargli una mancia e gli porta due corone, due pani dell'oblazione, pani fatti in forma di treccia, in "corona" - e l'inserviente lo ringrazia, ma lo rifiuta, dicendo che questo è un pane santo. Spiega di essere stato il padrone dello stabilimento, morto e per i suoi peccati condannato a fare l'inserviente. C'è qui già una concezione molto diversa dalla nostra: per noi, "i morti" sono nell'aldilà. Abbiamo l'Inferno, il Paradiso e anche il Purgatorio, abbiamo una concezione localizzata: si tratta dei luoghi - siamo figli della Divina Commedia, e quindi se le anime sono là, non sono qua. Qui, invece, è tutto mescolato nella concezione di Gregorio Magno. Egli dedica molto interesse all'aldilà. E c'è questa curiosa impostazione, che il nostro individuo dovrebbe essere all'Inferno, ma fa il suo inferno facendo l'inserviente alle Terme, dove era il padrone. I morti, gli spiriti, sono quindi in mezzo a noi.

Questo sacerdote viene a sapere chi è, e cosa fa, questo inserviente. "Questo sacerdote per una settimana intera si afflisce nelle lacrime *pro eo - pro*, in San Gregorio Magno, meriterebbe una ricerca apposita l'uso di *pro*, perché non si riesce mai a capire bene il significato - per lui, al suo posto, come fosse lui, il sostituto dell'altro... Il sacerdote è stato veramente toccato dal racconto, e per una settimana intera offrì *salutare hostiam* - il sacrificio salutare con il significato che vorrebbe dire "che fa bene, che è utile"; noi tradurremmo "salvifico", ma siamo esagerati, teologicamente esagerati. Infatti, abbiamo già detto, se tu mi vuoi essere veramente utile - è questo il concetto - offrili per me (i due pani) - *salutare hostiam*, un sacrificio utile, che fa bene.

Quando tornò allo stabilimento termale, non lo trovò più - questo era l'adempimento del miracolo. Difatti aveva detto: "Saprai che sono stato esaudito quando tornando, non mi troverai." Lui torna per fare il bagno e non trova più quell'inserviente - e capisce che una settimana di afflizione e lacrime e di offerta quotidiana del sacrificio utile, che fa bene - *salutarem hostiam* - ha fatto il miracolo che quest'uomo scomparisse dalla terra e andasse in cielo. È curioso che l'inferno sia su questa terra e i condannati all'inferno vivano in mezzo a noi e chiedano il sacrificio eucaristico. E subito dopo Gregorio Magno dice: "Ecco, per la qual cosa, guardate quanto è utile - *prosit* - alle anime l'immolazione del sacrificio, quando questo è richiesto dagli stessi spiriti dei defunti, che la chiedono dai vivi e danno dei segni in base ai quali si capisca che sono stati *absoluti* - liberati; noi diciamo assolti, ma il nostro è tutto un linguaggio successivo - liberati, slegati. Sciolto il legame della pena, l'uomo in questione è libero.

Qui c'è un altro particolare che volevo sottolineare: quanto è utile alla anime - *prosit - immolatio sacri oblationis*. Noi lo tradurremmo: "immolazione della sacra offerta" - quanto è utile alle anime l'immolazione della sacra offerta. Ma qui bisogna precisare che qui siamo in un'epoca in cui esistono ancora i sacrifici pagani, e quindi tutti conoscono il linguaggio sacrificale e sappiamo che "*immolatio*" è un rito molto preciso, che consiste nel prendere della farina, probabilmente salata,

perché è la molla salsa, che viene sparsa sull'animale, il bue, che viene sacrificato. Perché in questo modo l'animale si distrae un po', si lecca la salsa, è contento. C'è un problema infatti: se gli animali vengono immolati, si lamentano, muggiscono, s'imbizzarriscono, vuol dire che non sono d'accordo con l'essere uccisi. E gli dei non accolgono favorevolmente quel sacrificio, perché l'animale si sta ribellando. Bisogna fare in modo che l'animale stia quieto e il rito dell'*immolatio* fa parte della tecnica di questo sacrificio.

Parlare dell'*immolatio* per il sacrificio eucaristico non c'entra niente. È un uso metaforico del termine. Per noi, *immolatio* vuol dire ormai uccisione; è un uso che si è imposto nella lingua, ma fa parte dell'applicazione metaforica del termine. Dire *immolatio* a proposito dell'Eucaristia vuol dire semplicemente "fare il rito dovuto"; non vuol dire altro. Quindi: "...fare il rito dovuto dell'ostia – il rito dovuto per sacrificare l'offerta – e l'offerta è il pane e il vino. In sostanza qui non si deve pensare che si parli della morte di Cristo, della presenza della Croce con Cristo, che muore ancora una volta, nel sacrificio eucaristico. Sono termini che noi capiamo con un certo fraintendimento del linguaggio, del latino usato da Gregorio Magno. È il linguaggio del parlare in casa di persone colte. È quindi la celebrazione del sacrificio eucaristico che ha fatto bene a questo uomo. Hanno celebrato *pro eo* – l'interpretazione che mi sento di sostenere su questo *pro eo* è "al posto suo." Cioè: lui all'immolazione, alla celebrazione del sacrificio non poteva andare – era condannato a fare l'inserviente nel bagno termale. Allora ha chiesto al sacerdote di farlo lui. Qui non si tratta di mettere delle intenzioni; il testo dell'Eucaristia non ci dà nessun spazio, nessun punto in cui "mettere un'intenzione" – e il testo va utilizzato così com'è. Il testo ci dice anche quali sono i frutti della celebrazione e le persone che li percepiscono. Non c'è spazio per le intenzioni aggiunte interiormente che non facciano parte del testo liturgico.

Continuiamo con un esempio che è molto importante, al paragrafo 8 del capitolo 57: "Ma io credo di non dover passare sotto silenzio ciò che accadde nel mio monastero circa tre anni fa." Qui si racconta un episodio che è stato raccontato anche nel *Prato spirituale* di Giovanni Mosco, il quale dice che nel momento in cui stava scrivendo, Gregorio Magno era già vescovo di Roma. "Un monaco, chiamato Giusto, aveva studiato medicina e si occupava di me, mi curava con zelo quando io ero al monastero. Mi vegliava sempre nelle mie ricorrenti malattie. Nondimeno in quei giorni si ammalò, e morì, arrivò alla fine dei suoi giorni. Durante la sua malattia, era curato dal suo fratello, che si chiamava Copioso; questi, ancora adesso, si guadagna da vivere a Roma esercitando l'arte della medicina.

Giusto, vedendo che la sua morte era vicina, si confidò con suo fratello Copioso, dicendogli che in segreto aveva conservato in suo possesso tre monete d'oro. Ma ai monaci questo fatto non poteva rimanere dissimulato, e questi, cercando con cura e frugando tra tutti i medicinali che Giusto aveva messo da parte, trovarono le tre monete.

Dice Gregorio: "Da quando mi dissero il fatto, io non potei più chiudere gli occhi su un male così grave presso un fratello che conduceva la vita comune con noi, poiché la Regola del nostro monastero fu sempre quella: che tutti i fratelli vivessero in comune, senza che nessuno avesse il diritto di tenere qualcosa di suo. Molto addolorato, io mi chiesi come correggere il morente e farne un esempio per la rettitudine dei fratelli che vivevano in monastero. Feci venire Prezioso, priore del monastero, e gli disse: "Via, mettete in quarantena il morente; che non riceva da nessun fratello una parola buona di consolazione, e quando sarà arrivato *in articulo mortis*, il suo fratello carnale gli dica perché lui è in abominazione presso tutti i suoi fratelli in monastero a causa dei soldi che aveva nascosto. Al momento della morte la sua anima conoscerà un'amara comminazione per la sua colpa, e così sarà purificato per la colpa che ha commesso."

Il verbo latino è *trasverberet*: "la sua mente sarà picchiata dal di dentro" – un verbo scelto con cura, perché le punizioni corporali, come anche le frustate, erano le pene inflitte per i peccati commessi; questo monaco sta morendo, non può essere picchiato fisicamente, ma la sua mente verrà punita dal ricordo della sua colpa, e così egli farà penitenza.

“E quando sarà morto, che non lo si seppellisca nel cimitero monastico, ma fate un buco da qualche parte, gettatelo dentro e metteteci sopra i suoi tre soldi d’oro che egli ha lasciato e gridate tutti insieme: «Il tuo denaro sia con te per la tua perdizione!» Poi ricopritelo di terra.

E così io presi due piccioni con una fava – dice Gregorio – perché mi sono occupato dell’utilità del moribondo e di quella dei fratelli viventi. L’amarezza della sua morte lo rendeva perdonabile e una tale condanna dell’avarizia avrebbe impedito a qualunque altro di lasciarsi andare allo stesso peccato. E così fu fatto.”

C’è poi il racconto di quello che avviene. Non è che non faccia penitenza questo monaco, e non gli perdona neanche una virgola Gregorio, e il dolore della colpa commesso gli serve come pena penitenziale. Adesso vengono le messe, come nell’altro racconto. Quando il monaco che stava per morire cercò di raccomandarsi al monastero, nessuno osò avvicinarsi a lui per dirgli una parola. Copioso, suo fratello, gli spiegò perché era in abominazione presso tutto il monastero. Giusto, il colpevole, “...cominciò a gemere profondamente sui suoi peccati, e uscì dal suo corpo con questa tristezza. Venne seppellito, come io avevo prescritto, e tutti i fratelli, costernati da questa sentenza, portarono al deposito del monastero tutti i piccoli oggetti che avevano conservato tra di loro, anche quelli più comuni, di cui la Regola aveva concesso l’uso.”

Giusto aveva conservato tre monete d’oro, ma anche tutti gli altri avevano qualche altra piccola cosa, e avendo visto questo fatto, ciascuno andò a ripescare quello che aveva conservato e lo portò all’abate. Avevano una gran paura che a causa di qualcosa del genere, potesse esserci motivo di essere ripresi.

“Trenta giorni dopo la sua morte, io ebbi compassione per il fratello defunto e pensai con grande dolore alle sue sofferenze e mi chiesi se non ci fosse un rimedio per risolvere il problema. Allora feci venire Prezioso e gli dissi con tristezza: «È già un po’ che il nostro fratello defunto è torturato nel fuoco – noi gli dobbiamo un gesto di carità, bisogna aiutarlo con tutte le nostre forze, perché egli venga salvato. Andiamo, a partire da oggi per trenta giorni di seguito, preoccupati di offrire in sacrificio *pro eo* – per lui, in suo favore – e che nessun giorno non passi senza che ci sia l’immolazione dell’ostia salutare per il suo perdono.» E Prezioso se ne andò e obbedì.

“Preoccupati delle varie cose noi non tenemmo conto dei giorni. Una notte il fratello defunto apparve al suo fratello Copioso, che gli chiese: «E allora, fratello, che cosa ne è di te?» E Giusto rispose: «Fino ad ora le cose andavano male – ma adesso le cose vanno bene, perché oggi ho ricevuto la comunione.»”

Diciamo: Com’è possibile? Era già morto da trenta giorni; sono altri trenta giorni che fanno la Messa *pro eo* – e poi lui viene a dire che ha fatto la comunione? Nell’al di là si fa la comunione? Sono sessanta giorni che sta nell’al di là! Come fa un morto a partecipare alla Messa? Il priore Prezioso aveva celebrato sempre *pro eo* e quindi aveva fatto la comunione; dopo trenta giorni, il monaco Giusto può dire: “Oggi ho fatto la comunione”.

Anche i morti fanno la comunione? In questo racconto, pare proprio di sì. Ma com’è che i morti fanno la comunione? Noi la facciamo e loro la fanno tramite noi. La fanno “per interposta persona”, e niente mi toglie dalla testa che questo discorso di Gregorio Magno sia molto più vero di quanto abbiamo mai pensato.

Il racconto continua: “Copioso allora andò in fretta a raccontare queste cose ai fratelli del monastero e questi si misero a contare accuratamente i giorni. Ebbene, quel giorno era il trentesimo in cui l’oblazione, l’offerta, era stata compiuta *pro eo*. Ora, Copioso ignorava ciò che i fratelli avevano fatto per Giusto - *pro Giusto* – al posto di Giusto – e i fratelli non sapevano esattamente la visione di Copioso a proposito di Giusto. Un bel momento quando Copioso conobbe ciò che i fratelli avevano fatto e i fratelli seppero ciò che aveva visto in visione, di fronte alla concordanza tra la visione e la celebrazione del sacrificio, apparve chiaramente che il fratello defunto era sfuggito al supplizio grazie all’ostia salutare – *salutare hostiam* – al sacrificio che è utile e fa bene.”

Pietro, l’interlocutore di Gregorio Magno, dice: “Come sono meravigliose le cose che ascolto! E non sono cose solo un po’ gioiose – sono proprio cose belle!”

Ecco, questi erano due miracoli che mi pareva fosse giusto raccontare. Cerchiamo di ricostruire il senso. Il primo significato: come si fa a risolvere il problema di chi muore in peccato? Abbiamo già detto che la prima ipotesi è di seppellirlo in chiesa. Ci sono poi i due miracoli che ci fanno vedere che seppellire in chiesa non serve a niente, anzi i cadaveri vengono buttati fuori della chiesa... è allora che cosa si può fare? Risposta: la celebrazione della Messa.

Guardate, in un caso si tratta di una settimana; nell'altro, si tratta di trenta giorni. Gregorio non dice di farlo anche noi, né una settimana, né trenta giorni. Poi si arriva più tardi nel Medioevo al momento in cui, prendendo a modello la faccenda dei trenta giorni, si crea l'usanza di fare recitare trenta messe di continuo per liberare l'anima del peccatore. Tuttavia Gregorio Magno non dice che questa usanza funzioni. Egli cita un caso di una settimana e un caso di trenta giorni. Non dice neanche che noi ci possiamo fidare di questa pratica. Vuole solo dare un esempio; però la cosa interessante è che la Messa non ci sta da sola. In entrambi i casi ci vuole la partecipazione interiore: nel primo caso, l'afflizione nelle lacrime del sacerdote che celebra; nel secondo caso, la morte stessa nella tristezza e nell'afflizione con il dolore di tutti i monaci che devono stare lontano da questo fratello. In altri termini non è 'automatico' il frutto della Messa; bisogna che uno si converta e viva quelle cose della Messa nella sua propria vita concreta.

Allora bisogna mettere insieme la celebrazione della Messa con l'esperienza di vita vissuta. Questo fatto ci impedisce di pensare all'automatismo sacramentale di cui abbiamo parlato l'altra volta, tirando fuori anche i casi di cattiva interpretazione. Inoltre c'è un'altra cosa che Gregorio Magno descrive alla fine dei *Dialoghi*. L'afflizione – ma il problema qui è che noi non abbiamo il termine in italiano per tradurre il termine in latino: dovremmo dire, la compunzione del cuore, o meglio, la contrizione del cuore, che non è l'affliggersi, come per un malessere. La contrizione è un fatto religioso interiore, una macerazione interiore sul senso della vita. Questo, Gregorio Magno chiede per andare a Messa, e dice che le persone si salvano se hanno questa compunzione del cuore.

Non è la compunzione da sola che salva: ma in questi nostri episodi è la Messa che è efficace, accompagnata, però, dalla compunzione. Il monaco morto in peccato “fa la comunione” – quando gli altri la fanno per lui e lui è nella compunzione che aveva nel momento della morte. Tutti i “tempi” s'incontrano nel “tempo” della Messa.

Gregorio non è il fondatore della giustificazione non sacramentale, neanche del meccanismo sacramentale: “fa' trenta messe, e quando arrivi al n° 30, il tuo defunto va in Paradiso”. Ha fondato invece per così dire “l'Associazione di liturgia e vita” – cioè la liturgia è fondamentale, ma se manca la vita vissuta in coerenza con essa, non ci fa un bel niente. Siamo noi ad avere una concezione sbagliata della liturgia e del fare le cose “al posto di”. Non possiamo celebrare i sacramenti “al posto della vita” e mettere la vita “al posto dei” sacramenti. Bisogna celebrare in modo che la compunzione del cuore sia la parte che mettiamo noi nella celebrazione – ma quando? Quel monaco Giusto ce la messo sessanta giorni prima, morendo in quel modo. Il priore Prezioso ha celebrato trenta giorni *pro eo* e alla fine Giusto è apparso in visione al fratello Copioso e gli ha detto: “Oggi ho fatto la comunione.”

Quindi i sacramenti si possono celebrare per interposta persona. San Paolo ammette candidamente che i genitori si facciano battezzare per i loro figli se sono già morti. Con la nostra odierna liturgia, queste cose non stanno più in piedi. Però, preferisco San Paolo e Gregorio alla nostra odierna teologia.

Su questa base di Gregorio Magno e con la sua *Vita* di Benedetto nei *Dialoghi*, in occidente c'è stato il grande lancio del monachesimo benedettino. In epoca carolingia la Regola di San Benedetto è stata imposta a tutti i monasteri. Una Regola e una *consuetudo*, in modo che fossero tutti uguali.

I *Dialoghi* di Gregorio diventò il testo nel quale attingere le idee per la predicazione. Gli esempi venivano tratti dai *Dialoghi* e dalle omelie che ripetono spesso gli stessi esempi dei *Dialoghi*. La cultura medievale teologica è formata sulle opere di Gregorio Magno al punto che tutto quello che venne fatto nella struttura riformata della Chiesa medievale passò sotto il nome di Gregorio. Vediamo allora che quando Carlo Magno chiese un libro liturgico per riformare la liturgia in Gallia, chiese al Papa il Sacramentario di Gregorio Magno e il papa Adriano II glielo mandò; non era “di”

Gregorio, ma da quel momento si chiamava il Sacramentario “gregoriano” e la nostra liturgia romana si chiamerà “gregoriana”. E quando negli stessi anni si fece la riforma del canto liturgico, il canto nato nelle Gallie si chiamò “gregoriano”. Non perché c’entrasse Gregorio, ma perché queste cose nel medioevo si chiamano col nome di Gregorio. Era lui il personaggio di riferimento.

La spiritualità si fondò nei *Dialoghi*. Le opere di Gregorio poi facevano concorrenza con quelle di Agostino; con una differenza, Gregorio Magno è leggibile, perché va avanti facendo esempi e racconta episodi che tutti capiscono. Sant’Agostino è un po’ più complicato; viveva nella cultura del platonismo cristiano, usava una terminologia che non era più compresa nel Medioevo. Alla fine succede che tutti volevano essere discepoli di Agostino, ma tutti leggevano Gregorio Magno e erano discepoli di Gregorio. E così le cose arrivano fino a noi.

Però queste espressioni che Gregorio usa non sono facili per noi, oggi. *Immolatio, ostia salutaris* – la celebrazione del rito, il sacrificio che giova, fa bene. E *pro eo*? È il Canone romano che ci dice qualcosa in materia. Il Canone romano ai tempi di Ambrogio dice: “Ricordati, Signore di quelli che ti offrono...” ma con Gregorio Magno si aggiunge: “...oppure per i quali ti offriamo...” perché ormai quelli che una volta portavano l’offerta non la portano più e ci sono degli altri che lo fanno al posto loro. Questa terminologia che si trova ancora nella nostra preghiera eucaristica nel Canone romano è una terminologia curiosa, perché sottolinea ancora una volta il concetto “al posto dei quali noi ti offriamo...”

Nel Medioevo c’era una grande diffusione dei monasteri, nei quali si pregava *pro* – “per” qualcuno. Nell’antica abbazia di Sant’Ambrogio a Milano, dove ora sorge la Università Cattolica, c’era un monastero fondato in epoca carolingia, perché i monaci pregassero per le imprese dell’imperatore, per la sua dinastia, per i suoi figli e anche per le sue guerre. Ormai in epoca carolingia quel “*pro*” era diventato “a favore di”, “mettere l’intenzione di”. Anche tra i salmi si faceva un momento di silenzio per “mettere l’intenzione di...”, perché tutto si faceva secondo le intenzioni, senza pensare alla necessità e alla responsabilità personale di convertirsi.

L’*oblatio* era l’offerta nella liturgia antica. Ai tempi di Gregorio Magno ciascuno portava il pane e il vino per la Messa e durante il canto di offertorio c’era la processione dell’offerta. Notate che il canto di offertorio nasce per accompagnare la processione. Se non si fa la processione, non si fa il canto. Abbiamo delle frasi durissime in Cipriano a proposito di una donna molto ricca che presumeva di andare a Messa senza portare il pane e il vino da offrire, e in quel modo lei mangiava il pane e il vino dei poveri, lei, che era ricchissima. Questo pane e vino portati all’altare si chiamavano “*oblatio*” – offerta, perché lo offri, oppure anche sacrificio “...*in sacrificio*” per cui tutta la tradizione liturgica chiama offerta e sacrificio il pane che si porta all’altare in processione all’offertorio. E l’atto di offertorio è l’atto del popolo che porta il pane e il vino all’altare, non l’atto del sacerdote che alza il pane e il vino dall’altare: quello non si chiama offertorio. Per cui quel discorso “...quelli che ti offrono...” significa coloro che hanno in mano il pane e il vino e li portano all’altare. Lì sta il diacono che raccoglie le offerte. Poi c’è un altro diacono con un contenitore in cui viene versato il vino. In questo modo voi avete che il pane e il vino vengono portati all’altare per la comunione. Non si può partecipare se non ci si porta niente: sarebbe una vergogna.

Delle antiche liturgie, la prima a perdere questa concezione è quella romana: infatti si cambierà il canto processionale e si faranno delle antifone all’offertorio che non hanno più nessun rapporto con il sacrificio. “Offri per me queste due corone”, dice l’inserviente dello stabilimento termale; cioè “Fa’ tu in modo che questo pane vada all’altare in una processione offertoriale, come se fossi io a portarlo” – questo è ciò che vuol dire “Offri per me”. Questo è il sacrificio salutare, che fa bene, che è utile. Ma se uno può fare la processione offertoriale al posto di un altro, nessuno stupore se nel secondo episodio la comunione eucaristica sia fatta al posto di un altro, e se il povero monaco Giusto ci venga a dire che oggi ha fatto la comunione. Fare la comunione è essere nell’al di là: per Gregorio Magno, non c’è distinzione tra al di qua e al di là. Uno è morto: lo vede, e poi egli scompare; ha scontato le sue pene facendo l’inserviente. L’altro, il monaco, non lo vedi, ma appare al suo fratello in sogno e dice che stava male fino a quel momento in cui “ha fatto la comunione” - dopo le trenta Messe.

I sacramenti li possiamo vedere in una non distinzione tra morti e vivi: noi siamo a Messa insieme a quelli che ci hanno preceduto nel segno della fede. Questi partecipano all'Eucaristia, alla processione offertoriale e alla comunione eucaristica, se noi facciamo la processione offertoriale e la comunione eucaristica. Oggi la processione offertoriale è sparita, perché nessuno più porta da casa il pane e il vino per l'Eucaristia.

Pensate che nel secolo XIV si pone il problema della *schola cantorum* che non fa la processione offertoriale, i suoi membri non portano le offerte perché stanno cantando. Tutti danno un po' di acqua ad un incaricato, che porta l'acqua da aggiungere al vino che si porta all'altare. Ma ciascun membro della schola ha partecipato nell'andare ad attingere o a custodire l'acqua precedentemente.

Portare le offerte all'altare significava portare i beni per ridistribuirli secondo la carità - il primo dei comandamenti, restando al Vangelo - così la Messa diventa luogo della carità anche sociale secondo la tradizione, e i beni vengono distribuiti. Fare la processione offertoriale al posto dei morti e fare la comunione al posto loro: essi si santificano in noi, però il rito da solo non funziona e bisogna che noi ci mettiamo la nostra vita - ecco il tema della processione offertoriale, che tu devi portare da casa delle cose che sono espressione della tua vita e che vanno a chi non ha da mangiare.

Gregorio ha nutrito con queste cose il Medioevo; non vorrei che noi smettessimo di ricevere questo nutrimento, dicendo che sono cose vecchie, hanno fatto il loro tempo... Probabilmente sono le nostre teorie che hanno fatto il loro tempo... è più vivo Gregorio Magno di tante altre cose.

In risposta a una domanda su "...quelli che ti cercano con cuore sincero": i nostri defunti che sono a Messa con noi. Secondo la nostra interpretazione teologica, i morti rimangono "fermi" nel momento in cui sono morti: non possono più far niente. Eppure il Messale lo dice: "e si affidano a te". Nel mondo antico non c'era distinzione tra pregare "con" e pregare "per" - è il fondamento remoto del discorso di Gregorio Magno. In oriente ancora oggi nella Messa non c'è differenza tra "pregare in unione con i santi" e "pregare per i santi", al punto che si prega per Maria Santissima in ogni Messa, perché Maria viene a Messa con noi e quindi noi preghiamo con - e per - lei, ma nel senso antico: le sue preghiere funzionano per noi e le nostre per lei - siamo una famiglia unita a Messa.

Per noi in occidente le cose sono cambiate con Sant'Agostino, che, vedendo che c'era un po' di confusione tra i morti e i santi, spiegò che nei confronti dei santi bisognava chiedere che loro preghino per noi e siamo noi invece che dobbiamo pregare per i morti. Ma la tradizione precedente non distingueva, al punto che, all'ultimo concilio, alla commissione incaricata con la stesura dell'intercessione per i vivi e i morti nella preghiera eucaristica un grande orientalista mandò un avvertimento, dicendo che, per il mondo ortodosso orientale, pregare per è uguale a pregare con; nei testi conciliari bisognava stare attenti a conservare questa sensibilità. E nei nostri testi si è cercato di non insistere troppo su "per", in modo che il "con" restasse lì, aperto a tutte le interpretazioni. In oriente il "per" e il "con" è come il "*pro*" di Gregorio Magno: sia il "per", sia il "con", e, in ultima istanza, "a favore di". Il dire "dei quali tu solo hai conosciuto la fede" mi sembra un discorso molto serio per tutti - vuol dire che si va in Paradiso a causa della fede.

Dio Redentore è il primo di essere preoccupato della mia salvezza, e se io non ho nessuno che fa dire delle Messe per me quando sono morto, ci pensa il Padre stesso. Gregorio Magno dopo aver spiegato questa faccenda, del portare l'offerta alla Messa per liberare un'anima dagli inferi, dice: "Ma perché aspettare l'al di là? Invece di preoccuparti di celebrare al posto di un altro, perché colui è morto porti frutto, vai tu a Messa, portando frutto. Per cui la risposta è: se uno nell'al di là non ha nessuno che al di qua celebra la Messa per lui, se è andato a Messa lui stesso quando era vivo, non ne ha bisogno. È così grande e importante la Messa unita alla vita vissuta che se uno fosse perfino nei tormenti eterni sarebbe salvato; a maggior ragione, allora, voi che siete nell'al di qua, andate a messa, portate frutti e non andrete nei tormenti eterni. Questo è il discorso con cui Gregorio termina i *Dialoghi*.

Il tema della questione dell'inferno è questo: è proprio al tempo di Gregorio Magno che viene tirato fuori il discorso sul Purgatorio. Per distinguere le due cose: l'inferno che finisce si chiama Purgatorio; l'inferno che non finisce si chiama Inferno. Prima di quest'epoca c'erano gli inferi: dove non si distinguevano, dove Gesù è disceso per salvare i giusti dell'Antico Testamento. Chi si

converte per interposta persona dall'inferno viene via – questo è il Purgatorio; chi non si converte, rimane lì. Ma non è che ne sappiamo molto.

* * * * *

*TRASPARENZE AUTOBIOGRAFICHE NEL LIBRO II
DEI DIALOGHI DI S. GREGORIO MAGNO*

13 DICEMBRE 2004

M.M. GELTRUDE ARIOLI, OSB ap

Quando leggiamo un testo, se ci poniamo non solo in atteggiamento vigile e razionalmente critico, ma in sintonia cordiale con l'autore, il discorso si apre e ci svela lo spirito e la storia di chi scrive, ci delinea il suo volto interiore e, a poco a poco, la parola scritta si anima e diventa tema di dialogo, ci interpella e suscita in noi domande, così che la rivelazione della personalità dello scrittore fa appello alla nostra autocoscienza a svela anche noi a noi stessi.

Leggendo il II libro dei *Dialoghi* di Gregorio Magno, dedicato alla biografia di San Benedetto, ci sembra di vedere in filigrana il volto, il cuore del grande Papa: certe pagine sembrano una confessione, indiretta, ma non per questo meno efficace.

Basta riferirci al prologo con cui Gregorio introduce il II libro dei *Dialoghi*: ci offre delle coordinate di lettura che umanizzano tutto il racconto e lasciano intravedere in trasparenza il dramma interiore del pontefice che si sente pur sempre monaco, anche se strappato alla beata solitudine contemplativa per essere immerso nella molteplice realtà della sollecitudine pastorale. Leggiamo le parole stesse di Gregorio:

“1. Un giorno ero angustiato dall'eccessiva turbolenza di alcuni secolari, delle cui questioni molto spesso ci troviamo costretti ad interessarci al di là di quanto – non ne dubitiamo – sarebbe nostro stretto dovere. Cercai perciò uno di quei luoghi solitari che sono un rifugio per chi è accasciato, ove mi apparisse chiaro tutto ciò che nelle mie occupazioni mi era causa di pena, e quanto di solito mi arrecava dolore mi balzasse liberamente agli occhi.”

“...al di là...di quanto sarebbe nostro stretto dovere...”: Gregorio vive la maturità del suo servizio pastorale come dono di amore. Vedere la carità come vertice della legge e del dovere, il dono di sé senza alcuna misura è criterio evangelico che tante volte vedremo affiorare anche nella narrazione gregoriana della biografia di Benedetto, cui tante persone secolari si rivolgono, spinte dalla povertà, dalla sofferenza, dal bisogno di luce. Gregorio cerca “un luogo solitario” per mettere sotto lo sguardo di Dio i suoi affanni e, in questa luce, recuperarne il senso. Coglieremo come costante della vita di Benedetto questa ricerca dalla solitudine con Dio per far luce sull'esistenza.

“2. Mentre da tempo stavo seduto in quel luogo, immerso in una grande tristezza e in un profondo silenzio mi trovai accanto il mio diletto figlio, il diacono Pietro, legato a me da intima amicizia fin dal tempo della prima giovinezza e mio collaboratore nelle mie ricerche sulla Parola di Dio. Vedendomi come sopraffatto dallo scoraggiamento, mi chiese: «Ti trovo più mesto del solito: è forse accaduto qualcosa di nuovo?»

3. Gli rispose: «Pietro, è la sofferenza che ogni giorno mi opprime; vecchia sofferenza, perché a me consueta, ma pur sempre nuova, perché sempre più grande. In realtà il mio

spirito triste, travagliato dal grave peso delle mie incombenze, ricorda la sua condizione di un tempo in monastero, come allora tutte le cose effimere gli fossero estranee, quanto fosse superiore a tutto ciò che passa; infatti, a null'altro pensava che alle realtà celesti, e, sebbene ancora trattenuto nel corpo, già oltrepassava nella contemplazione le barriere della carne; e amava persino la morte, che generalmente è sentita come una condanna; l'amava come inizio della vita e premio della fatica.»¹

La nostalgia del monastero: quando Gregorio descrive Benedetto in monastero, immerso nella silenziosa contemplazione della Parola di Dio, avvertiamo l'eco struggente della ricerca di Gregorio di intimità silenziosa con il Signore. Il tema poi della morte come inizio della vita vera domina gli ultimi capitoli del II libro.

“4. «Adesso invece, a causa del ministero pastorale, il mio spirito soffre per le questioni dei secolari e, dopo aver gustato tutta la bellezza e la dolcezza della sua quiete, eccolo ora imbrattato della polvere delle occupazioni terrene. Dopo di che, per accondiscendere a molti, si è come disperso nelle cose esteriori, anche quando ricerca il bene dell'interiorità, ad essa, purtroppo, ritorna impoverito.

Soppeso quindi che cosa devo sopportare, soppeso che cosa ho perduto, e, mentre vedo con chiarezza quello che non ho più, mi diventa più greve il peso che mi trovo sulle spalle.»

Gregorio vive il dramma di una sollecitudine pastorale che lo divora, strappandolo all'amata solitudine silenziosa, in una vita di dedizione senza limiti alla Chiesa, coinvolta allora in drammatici problemi e situazioni travagliate.

“5. «Intanto ecco che sono flagellato dalle onde dell'immenso mare e nella nave del mio spirito sono scosso dai marosi di una violenta tempesta: e quando ripenso alla mia vita passata sospiro amaramente, come se, volto indietro lo sguardo, avessi scorto la spiaggia. E, cosa ancor più grave, mentre, turbato, sono in balia di flutti giganteschi, a stento ormai riesco a vedere il porto che ho lasciato. Infatti, le cadute dello spirito sono tali che prima si perde il bene che si possiede, ma tuttavia ci si ricorda di averlo perduto; poi, facendosi quel bene sempre più lontano, ci si dimentica perfino di esso, e si finisce per non vedere più neppure con la memoria ciò che prima era sicuro possesso. È così che accade quel che ho appena detto, che, cioè, quando navighiamo al largo, non scorgiamo nemmeno più il porto della pace che abbiamo lasciato.»¹

“...non scorgiamo più nemmeno il porto della pace.” Gregorio guarda dentro di sé con una finezza psicologica che caratterizza tutti i suoi scritti: conosce il cuore umano e ha straordinarie doti di introspezione. Anche questo lo avvicina alla personalità del S. Padre Benedetto che, pur senza indulgere a soggettivismi psicologistici, delinea con acume e vivacità nella sua Regola caratteri e tipologie diverse di monaci.

Passando al II Libro dei *Dialoghi*, ci rendiamo conto che il ritratto che Gregorio traccia di San Benedetto è come una trasposizione dei suoi ideali personali:

“Inizio del libro.

Gregorio. Seguendo le nostre conversazioni, parleremo oggi di un uomo veramente insigne, degno di ogni venerazione. Si chiamava Benedetto questo uomo e fu davvero benedetto di nome e di grazia. Fin dai primi anni della sua fanciullezza era già maturo e quasi precorrendo l'età con la gravità dei costumi, non volle mai abbassare l'animo verso i piaceri.

Se l'avesse voluto avrebbe potuto largamente godere gli svaghi del mondo, ma egli li dispreggiò come fiori seccati e svaniti.

Era nato da nobile famiglia nella regione di Norcia. Pensarono di farlo studiare e lo mandarono a Roma dove era più facile attendere agli studi letterari. Lo attendeva però una grande delusione: non vi trovò altro, purtroppo, che giovani sbandati, rovinati per le strade del vizio.

¹ GREGORIO MAGNO, *Dialoghi*, Prologo, Città nuova, 2000, pp. 73-75.

Era ancora in tempo. Aveva appena posto un piede sulla soglia del mondo: lo ritrasse immediatamente indietro. Aveva capito che anche una parte di quella scienza mondana sarebbe stata sufficiente a precipitarlo intero negli abissi.

Abbandonò quindi con disprezzo gli studi, abbandonò la casa e i beni paterni e partì, alla ricerca di un abito che lo designasse consacrato al Signore. Gli ardeva nel cuore un'unica ansia: quella di piacere soltanto a Lui. Si allontanò quindi così: aveva scelto consapevolmente di essere incolto, ma aveva imparato sapientemente la scienza di Dio.”²

Gregorio dice che Benedetto, appena si accorse che molti suoi compagni deviavano per strade del vizio, immediatamente ritrasse il piede dalla soglia di quel mondo. Sembra quasi di cogliere, nella descrizione di questa prontezza ad assecondare la chiamata di Dio, il rimpianto di Gregorio per aver indugiato, invece, a seguire la propria vocazione. A questo egli accenna nella lettera dedicatoria a Leandro, premessa ai *Moralia*: “...a lungo avevo differito la grazia della vocazione.”³

L'impianto del discorso del II Libro dei *Dialoghi* è stilisticamente strutturato sul modello di narrazioni bibliche: l'esordio del I libro di Samuele (1,1), di Giobbe (1,1), il profilo della figura del Battista nel Vangelo di Giovanni (1,6).⁴ Fin dalle prime battute, Gregorio delinea la figura di San Benedetto sulla falsariga delle figure bibliche, vede la sua vita come parte della storia della salvezza, proiettando nella narrazione quella famosa convinzione così espressa: “*divina eloquia cum legente crescunt*”, che non è solo un principio dottrinale; ma è un'esperienza di vita fortemente sentita. Vale la pena leggere questa pagina dell'Omelia 7 del I libro su Ezechiele:

“8. *Quando quegli esseri viventi si muovevano, anche le ruote si muovevano accanto a loro e, quando gli esseri si alzavano da terra, anche le ruote si alzavano.* Gli esseri viventi si muovevano quando gli uomini santi nella sacra Scrittura apprendono come dev'essere la loro vita morale. Gli esseri viventi si alzano da terra quando gli uomini santi si tengono sospesi nella contemplazione. E siccome nella misura in cui ciascun santo progredisce personalmente, in quella misura la sacra Scrittura stessa progredisce presso di lui, a ragione si dice: Quando gli esseri viventi si muovevano, le ruote si muovevano accanto a loro e, quando gli esseri si alzavano da terra, anche le ruote si alzavano, perché gli oracoli divini crescono insieme con chi li legge; infatti uno li comprende tanto più profondamente quanto più profonda è l'attenzione che ad essi rivolge. Per cui se gli esseri viventi non si alzano da terra, nemmeno le ruote si alzano, perché se l'animo dei lettori non progredisce verso l'alto, le parole divine, non comprese, rimangono a terra. Quando infatti la parola della sacra Scrittura (se appare sbiadito il senso della parola divina) non scuote l'animo di chi legge e nel suo pensiero non brilla di alcune luce d'intelligenza, anche la ruota rimane inerte e a terra, perché l'essere vivente non si alza da terra. Se invece l'essere vivente si muove, contemporaneamente si muovono anche le ruote, perché nell'oracolo divino troverai tanto maggior profitto quanto maggiore è il progresso che tu avrai realizzato nei suoi confronti. Se poi l'essere vivente alato si protende verso la contemplazione, immediatamente le ruote si alzano da terra, perché comprende che non sono terrene quelle cose che prima nella parola di Dio ritenevi dette secondo il modo terreno. Senti che le parole della sacra Scrittura sono celesti, se, acceso dalla grazia della contemplazione, sospendi te stesso alle realtà celesti. E quando l'animo del lettore è penetrato di amore per le cose superne, allora si sperimenta la mirabile e ineffabile potenza della parola di Dio. Poiché dunque l'essere vivente si solleva verso l'alto, la ruota vola.”⁵

Secondo Gregorio, il percorso spirituale del credente si “scrive” sotto l'ispirazione dello Spirito. La sacra Scrittura, la parola di Dio, così come lo Spirito la rivela nella Scrittura - dice Gregorio all'inizio del Commento a Giobbe - è come uno specchio messo davanti agli occhi della nostra mente, perché in essa vediamo il nostro aspetto interiore. Lì conosciamo le nostre brutture e la

² GREGORIO MAGNO, *Dialoghi* II, ed.cit., p. 137.

³ GREGORIO MAGNO, *Moralia* I, a cura B. Borghini, ed. Paoline, 1965, p.51.

⁴ GREGORIO MAGNO, *La vita di san Benedetto* in *Dialoghi* II, Viboldone, 1963, p.89.

⁵ GREGORIO MAGNO, *Omelle su Ezechiele* 1,7, Città nuova, 1979, pp.132-133.

nostra bellezza...”⁶ Egli conferma questa sua convinzione anche introducendo il I libro dei *Dialoghi*:

“9. *Pietro*. Vorrei proprio che tu, rispondendo alla mia domanda, mi raccontassi qualche vicenda di costoro; e non ti sembri inopportuno interrompere per qualche motivo i tuoi studi scritturistici, poiché l’esposizione dei miracoli non riesce meno edificante. Infatti, dal commento alla sacra Scrittura si apprende come si debba acquisire e custodire la virtù; dalla narrazione dei miracoli invece conosciamo come essa, quando la si è acquisita e coltivata, si manifesti palesemente. Anzi, vi sono alcuni che vengono infiammati d’amore per la patria celeste più dagli esempi che dalle dotte esposizioni. Dagli esempi dei Padri, in realtà, l’animo di chi ascolta trae un duplice vantaggio: in primo luogo si sente ardere d’amore per la vita futura sull’esempio di chi ci ha preceduto, e, inoltre, se mai pensa di valere qualcosa, venendo a conoscenza di virtù ben più grandi di altri, trova di che umiliarsi.”⁷

Gregorio fa così emergere la finalità pastorale, di evangelizzazione, del libro dei *Dialoghi*. Più ancora, è in qualche modo la vita stessa di Gregorio monaco e pastore della Chiesa che si fa eco della Parola per annunciare Cristo e farsi strumento di salvezza per il popolo di Dio, non solo con la predicazione, ma più ancora col dono di sé.

I primi tratti del racconto della vita di Benedetto narrano un esodo spirituale: una decisione di tutto lasciare “per piacere a Dio solo” che, mentre ricorda l’esodo di Abramo in obbedienza a Dio e il cammino di Israele nel deserto è trasfigurazione autobiografica della coraggiosa decisione di Gregorio di darsi alla vita monastica nel monastero di Monte Celio, rinunciando agli allettamenti del mondo, al fascino della cultura, alla fama nel secolo, alla politica e alle relazioni con il ceto nobiliare cui apparteneva.

Benedetto vive il suo esodo a tappe successive di crescente intensità. Gregorio, narrando l’episodio del vaglio rotto e miracolosamente restituito all’integrità, delinea un’espressione di umiltà autentica del giovane:

“Abbandonati dunque gli studi letterari, Benedetto decise di ritirarsi in luogo solitario. La nutrice però che gli era teneramente affezionata, non volle distaccarsi da lui e, sola sola, ottenne di poterlo seguire. E partirono.

Giunti alla località chiamata Enfide, quasi costretti dalla carità di molte generose persone, dovettero interrompere il viaggio; presero così dimora presso la chiesa di San Pietro.

Qualche giorno dopo, la nutrice aveva bisogno di mondare un po’ di grano e chiese alle vicine che volessero prestarle un vaglio di coccio. Avendolo però lasciato sbadatamente sul tavolo, per caso cadde e si ruppe in due pezzi. Ed ora? L’utensile non era suo, ma ricevuto in prestito: cominciò disperatamente a piangere.

Il giovanotto, religioso e pio com’era, alla vista di quelle lacrime, ebbe compassione di tanto dolore: presi i due pezzi del vaglio rotto se ne andò a pregare e pianse. Quando si rialzò dalla preghiera, trovò al suo fianco lo staccio completamente risanato, senza un minimo segno d’incrinatura: «Non c’è più bisogno di lacrime – disse, consolando dolcemente la nutrice – il vaglio rotto eccolo qui, è sano!»

La cosa però fu risaputa da tutto il paese e suscitò tanta ammirazione che gli abitanti vollero sospendere il vaglio all’ingresso della chiesa: doveva far conoscere ai presenti e ai posteri con quanto grado di grazia Benedetto, ancor giovane, aveva incominciato il cammino della perfezione.

Il vaglio restò lì per molti anni, a vista di tutti, e fino al tempo recente dei Longobardi, è rimasto appeso sopra la porta della chiesa.

Benedetto però non amava affatto le lodi del mondo: bramava piuttosto sottoporsi a disagi e fatiche per amore di Dio, che non farsi grande negli onori di questa vita. Proprio per questo prese la decisione di abbandonare anche la sua nutrice e nascostamente fuggì.” (*Dialoghi* II, cap.1)

⁶ GREGORIO MAGNO, *Moralia* II, ed. cit. p. 83.

⁷ GREGORIO MAGNO, *Dialoghi* I, Prologo, ed. cit., p.75.

Non è certo trascurabile il valore simbolico del miracolo: comporre in unità ciò che è diviso, sanare ciò che è spezzato, con la forza della preghiera, è profezia della vita di Benedetto, ma anche del ministero di Gregorio.

Solitudine assoluta, nascondimento, incessante penitenza e preghiera: questo è l'orizzonte eremitico della vita di Benedetto, quasi proiezione storico-narrativa dell'aspirazione interiore di Gregorio.

Leggiamo poi l'episodio misterioso dell'incontro fraterno di un prete con Benedetto il giorno della Pasqua.

«Un certo sacerdote, che abitava parecchio distante, si era preparata la mensa nel giorno di Pasqua. All'improvviso ecco una visione: è il Signore che parla: «Tu ti sei preparato cibi deliziosi, e va bene, ma guarda là; vedi quei luoghi? Lì c'è un mio servo che soffre la fame». Il buon sacerdote balzò in piedi e nello stesso giorno solenne di Pasqua, raccolti gli alimenti che aveva preparato per sé, volò nella direzione indicatagli. Cercò l'uomo di Dio tra i dirupi dei monti, tra le insenature delle valli e tra gli antri delle grotte: lo trovò finalmente, nascosto nella spelonca.

Tutti e due volarono prima di tutto al Signore, innalzando a Lui benedizioni e preghiere. Sedettero poi, insieme, scambiandosi dolci pensieri sulle cose del cielo.

«Ora – disse poi il sacerdote – prendiamo anche un po' di cibo, perché oggi è Pasqua». «Oh, sì, - rispose Benedetto – oggi è proprio Pasqua per me, perché ho avuto la grazia di vedere te». Così lontano dagli uomini il servo di Dio ignorava persino che quel giorno fosse la solennità di Pasqua.

«Ma oggi è veramente il giorno della Risurrezione del Signore – riprese il sacerdote – e dunque non è bene che tu faccia digiuno. Io sono stato inviato qui proprio per questo, per cibarci insieme, da buoni fratelli, di questi doni che l'Onnipotenza di Dio ci ha messo davanti».

E così, con la lode di Dio sulle labbra, desinarono. Finita poi la refezione e scambiata qualche altra buona parola, il sacerdote fece ritorno alla sua chiesa.” (*Dialoghi* II, cap. 1)

Il giorno della Pasqua è giorno della gioia e della festa. Benedetto, nella sua solitudine non conosce più neppure i tempi delle ricorrenze liturgiche, ma Dio stesso gliela rivela in modo miracoloso attraverso un prete. Traspare qui un aspetto centrale della personalità di Gregorio: egli crede nel valore della preghiera solitaria, dei carismi dello Spirito che opera misteriosamente nel cuore di chi fa vita eremitica, ma come pastore della Chiesa, apprezza intensamente la grazia del sacerdozio ministeriale, della vita sacramentale e liturgica. Egli, che fa della propria stessa vita la più profonda esegesi della Scrittura, vive la liturgia come immedesimazione col mistero pasquale del Signore: Gregorio è convinto che in noi il Signore ha impresso il segno del suo mistero di morte e di resurrezione. Scrive: “Il nostro Salvatore ha impresso in noi realmente ciò che mirabilmente ha compiuto nella sua persona, perché venerdì (immagine della vita presente) ci venga incontro il dolore, il riposo sabato e la gloria nell'ottavo giorno.”⁸

L'equazione espressa da Benedetto nell'incontro col prete tra esperienza gioiosa della fraternità e senso della Pasqua esprime la dimensione della ecclesialità tipica degli Atti degli Apostoli, libro assai caro a Gregorio. La tradizione monastica più antica –acceniamo a titolo di esempio ad Antonio o anche a Cassiano – non evidenzia questa centralità della Pasqua. Gregorio invece giustamente si riconosce su questo tema in Benedetto che nella sua Regola ordina tutta la vita di preghiera e anche i ritmi materiali della quotidianità (digiuno, asceti, cibo...) sulla centralità della Pasqua nell'anno liturgico. Più ancora vede la vita del monaco come conformazione alla passione e alla resurrezione di Cristo. E questo ha anche una valenza storica: è come se Gregorio vivendo un'ora storica di agonia della gloria della romanità, vi cogliesse i segni profetici di una vita nuova: quella dei barbari convertiti a Cristo e affidasse al monachesimo benedettino una missione di speranza.

Ma la vittoria pasquale implica la lotta, la prova, la tentazione: nel 2° capitolo Gregorio descrive la violenza della tentazione della carne che rischia di sopraffare il giovane Benedetto, tuttavia, lo

⁸ GREGORIO MAGNO, *Omellie su Ezechiele*, ed.cit., II, 4, 2, p.89.

sconvolgimento provocato dall'immagine allettante di una donna precedentemente conosciuta, viene eroicamente vinto col dolore che infligge al suo corpo gettandosi nudo tra i rovi. Gregorio sa per esperienza che il vertice della contemplazione non si raggiunge senza toccare l'abisso doloroso della tentazione. Scrive nelle *Omellerie su Ezechiele*:

“...spesso si verifica che chi più è rapito nella contemplazione più è tribolato nella tentazione: come di solito accade a taluni che hanno fatto dei buoni passi: quando, o la compunzione coglie la loro mente o la contemplazione la rapisce al di sopra di se stessa, immediatamente segue pure la tentazione, perché non si insuperbisca per quelle cose alle quali è stata rapita. Infatti, dalla compunzione e dalla contemplazione l'anima viene elevata verso Dio, ma dal peso della tentazione vive ricacciata in basso verso se stessa; in quanto la tentazione l'appesantisce perché la contemplazione non la gonfi d'orgoglio; o, che è lo stesso, la contemplazione la elevi perché la tentazione non la sommerga.”⁹

Più grave, più tragica è la prova che Benedetto deve affrontare, quando è insistentemente pregato di accettare il governo dei monaci di Vicovaro (capitolo 3). La sua vocazione al silenzio contemplativo, la sua sincera umiltà, la lucida consapevolezza della divergenza tra la sua mentalità rigorosa e la condotta accomodante di quei monaci lo portano a resistere. Poi, vinto dalla carità accetta. Si riflette qui il dramma di Gregorio sempre combattuto tra l'intensa attrattiva per la solitudine e il silenzio e l'urgenza delle responsabilità pastorali:

“...il tuo volto, o Signore, cercherò. Non desiderando e non temendo nulla in questo mondo, mi sembrava di stare in certo modo sulla cima delle cose, così che credevo quasi realizzato in me, per la promessa del Signore, ciò che avevo appreso dal profeta: *Ti innalzerò sulle altezze della terra*. È innalzato infatti sulle altezze della terra colui che calpesta con il disprezzo del cuore anche quei beni che sembrano elevati e gloriosi nella vita presente. Ma di colpo, dall'apice delle cose, spinto dal turbine di questa tentazione, sono precipitato nei timori e nella ansietà, perché, sebbene per me non abbia paura di nulla, temo tuttavia molto per coloro che mi sono affidati. Sono sbattuto da ogni parte dai flutti delle occupazioni e sono sommerso dalle tempeste, al punto che posso dire: *Sono sprofondata nel profondo del mare e la tempesta mi ha sommerso*. Dopo aver sbrigato le faccende del mio ufficio, desidero ritornare all'intimità del cuore, ma non posso: ne sono tenuto lontano dal vano tumulto dei pensieri. Per questo mi ritrovo lontano da ciò che è dentro di me, da non poter obbedire alla parola della profezia che dice: *Ritornate al cuore, voi prevaricatori*. Oppresso invece da sciocche immaginazioni, sono costretto solo ad esclamare: *E il mio cuore mi ha abbandonato*. Amai la bellezza della vita contemplativa come una Rachele sterile, ma vedente e bella: essa è meno feconda, per la sua quiete, ma penetra più a fondo nella luce. Invece, non so per quale giudizio, di notte si è congiunta con me Lia, cioè la vita attiva, feconda ma cisposa, che vede meno ma partorisce di più. Mi ero affrettato a sedere con Maria ai piedi del Signore a raccogliere le parole delle sue labbra, ed ecco sono costretto a sfaccendare come Marta, nelle mansioni esteriori, e a occuparmi di molte cose. Avendo espulso da me, come pensavo, una legione di demoni, volli dimenticare gli amici che conobbi, volli, riposare ai piedi del Salvatore, ed ecco che, per quanto io sia riluttante e costretto, mi si dice: *Ritorna nella tua casa e annunzia quanto il Signore ha fatto per te*. Ma come può, uno, fra tante preoccupazioni terrene, predicare le meraviglie del Signore, dal momento che mi riesce ormai difficile anche il pensarvi?”¹⁰

Anche Gregorio accetta, sia pure con intima sofferenza, la responsabilità pastorale, spinto dalla carità e dal desiderio di servire il bene comune. Sostiene infatti nella *Regola pastorale*:

“Molti si distinguerebbero per spiccate virtù e si raccomanderebbero anche per la indiscussa capacità di comandare agli altri (...)

Tuttavia, proprio questi, una volta chiamati, rifiutano di accettare il potere del ministero pastorale.

⁹ *Ibid.*, II, 2,3, p. 49.

¹⁰ GREGORIO MAGNO, *Epistolario*, Vol. I, I, 5, a Teoctista, Città nuova, 1996, p.117.

I doni ricevuti vanno così a vuoto.

Sviliti dal desiderio di farne una proprietà personale, vien tolta a quei doni la capacità di slancio, insita nella destinazione al bene altrui.

Pensando solo al proprio tornaconto e non alle necessità altrui, sprecano quei doni che egoisticamente desiderano avere solo per se stessi (...)

Questi, pieni di doti, hanno il solo desiderio della contemplazione.

Rifuggono dal rendersi utili agli altri con la predicazione. Cercano una quiete nascosta, bramano silenziose riflessioni.

Il giudizio severo su costoro li rende colpevoli di un male pari al bene che avrebbero potuto fare, se si fossero sobbarcati a pubblici incarichi.

Tale atteggiamento è incomprendibile e irragionevole.

Non è possibile preferire la propria tranquillità al bene spirituale degli altri.

Cristo, per giovare a tutti, è uscito dal seno eterno di Dio per venire ad abitare in mezzo a noi.”¹¹

È presunzione, non umiltà, egoismo e mancanza di carità fraterna rifiutare il servizio pastorale se si è chiamati ad accettarlo – dice Gregorio sempre nella *Regola pastorale*. Certo, la situazione del servo di Dio Benedetto è speciale: non è investito di questa responsabilità dall'autorità della Chiesa, perciò più ardua è la sua decisione e lo induce al consenso solo la carità verso i fratelli e la fede in un disegno di Dio che si manifesta attraverso la loro richiesta. Il drammatico sviluppo di questa storia – il tentativo di avvelenare il santo Padre Benedetto che Gregorio racconta, ha come conclusione il peccato rimprovero del giovane abate che – dice Gregorio – dopo questi eventi “se ne tornò al luogo solitario che tanto amava e abitò solo con se stesso sotto gli occhi di Colui che dall'alto ci guarda”.

In questa famosa espressione Gregorio esprime il suo ideale di contemplazione interiore che non ha nulla di astratto e di spiritualistico e tanto meno di soggettivismo psicologista: “...percependosi sotto lo sguardo del suo Creatore e sempre esaminandosi, Benedetto non lasciò mai vagare fuori di sé l'occhio della propria mente” – dice Gregorio. La prova di questa pienezza di interiore raccoglimento sotto lo sguardo di Dio è l'estendersi e l'approfondirsi del carisma della paternità spirituale: in questa vicenda fedelmente si rispecchia la vita di Gregorio, chiamato dal silenzio contemplativo del monastero alla paternità universale sul gregge di Cristo.

Gregorio vive con particolare intensità e convinzione la misteriosa e feconda interazione tra contemplazione in solitudine e servizio pastorale ai fratelli. Dice infatti nelle *Omellerie su Ezechiele*:

“...per lo più molte cose della sacra Scrittura che da solo non sono riuscito a capire, le ho capite mettendomi di fronte ai miei fratelli. Attraverso questa scoperta, ho cercato di capire anche questo: mi sono reso conto che l'intelligenza mi era concessa per merito loro. Ne consegue, per dono di Dio, che il senso cresce e l'orgoglio diminuisce, quando per voi imparo ciò che in mezzo a voi insegno; perché – è la verità – per lo più ascolto con voi ciò che dico...Spesso però, per grazia di Dio onnipotente, certe cose del suo linguaggio si comprendono meglio quando si legge la parola di Dio segretamente. L'anima allora, consapevole delle sue colpe mentre riconosce ciò che ha ascoltato, è colpito con la freccia del dolore e trafitto con la spada della compunzione (...) Ma altro è quando si tratta del progresso di uno solo, altro quando si tratta dell'edificazione di molti. E così attraverso il discorso della dottrina, con l'aiuto di Dio, si devono annunziare quelle cose che formano la vita e i costumi di quanti ascoltano.”¹²

Quanto la contemplazione favorisca il discernimento nella vita attiva è affermato vigorosamente da Gregorio anche nel *Commento a Giobbe* e in termini che tradiscono la concreta esperienza personale: “Il pensiero (degli eletti)...si riposa nella contemplazione e nella speranza del Creatore...chi riflette con premura su quello che fa, chi considera con prudenza tutte le sue azioni,

¹¹ GREGORIO MAGNO, *Regola pastorale*, I, 5-6, ed. Paoline, 1965, pp. 105-107.

¹² GREGORIO MAGNO, *Omellerie su Ezechiele* Vol. II, 2.1, ed. cit., pp. 47-48.

sta attento che quello che fa non ottenga a un tratto l'effetto opposto.”¹³ Gregorio con grande equilibrio e discrezione sottolinea la necessità di conciliare nella carità vita attiva e vita contemplativa, e questo non soltanto quando – come nella *Regola pastorale* – si sta occupando esplicitamente del servizio da rendere al prossimo, ma in ogni caso. Scrive, anche nei *Moralia*:

“Si tenga ben presente che quando mancano persone idonee a servire gli interessi esteriori del prossimo, anche quelli che sono pieni di doni spirituali devono abbassarsi a provvedere alla loro infermità e alla necessità terrena, servendoli con umile carità (...) Che meraviglia sarà che un uomo s'abbassi per un altro uomo, se il Creatore degli uomini e degli Angeli prese forma d'uomo a vantaggio dell'uomo? Del resto in questo abbassamento l'anima non ci scapita, perché tanto più profondamente penetra nelle cose celesti, quanto più umilmente non sdegni le cose inferiori per amore del Creatore.”¹⁴

“...non è perfetto predicatore quello che o per il gusto della contemplazione trascura l'apostolato, o per l'urgenza dell'attività, dà il secondo posto alla contemplazione...Perciò il Redentore del genere umano di giorno operava miracoli nelle città, e di notte si dava tutto all'orazione sul monte, per insegnare ai perfetti predicatori a non abbandonare del tutto la vita attiva per amore della speculazione, né a disprezzare completamente le gioie della contemplazione per l'eccessiva attività; ma contemplando tranquilli sorbiscano quello che poi nell'occupazione della parola comunicheranno al loro prossimo. Con la contemplazione ci solleviamo all'amore di Dio, ma con la predicazione torniamo a far del bene al prossimo...L'anima non deve per l'amore di Dio amare talmente la quiete da posporre la cura e l'utilità del prossimo; ma non deve per amor del prossimo caricarsi così di occupazioni da perdere completamente la quiete e così spegnere del tutto in sé il fuoco dell'amore di Dio. Perciò chi si è offerto a Dio in sacrificio, abbia cura non solo di darsi ad una estesa attività, ma anche di mirare al vertice della contemplazione.”¹⁵

“Spesso l'amore spinge le menti pigre a lavorare e il timore raffrena quelle inquiete nella contemplazione. Il peso del timore è come l'ancora del cuore, che spesso è agitato dai flutti dei pensieri, ma è trattenuto dal vincolo della disciplina, e la tempesta della sua irrequietezza non può trascinarlo al naufragio, perché la carità perfetta lo tiene legato al lido dell'amore divino. Perciò è necessario che chi si vuol dare allo studio della contemplazione, prima esamini accuratamente quanto ama. Poiché la forza dell'amore è come una gru, che ci tira fuori dal mondo e ci solleva in alto. Deve prima assicurarsi se quando cerca le cose celesti, le ama, se amando teme, se con l'amore sa comprendere quel che non conosceva, o almeno venerare con il timore quel che non arriva a comprendere.”¹⁶

“Il tempo dell'azione è il primo, quello della contemplazione è l'ultimo...la mente prima deve sudare nell'opera e poi ristorarsi con la contemplazione.”¹⁷

Gregorio, pur acceso dall'amore per la contemplazione, riconosce un certo primato della carità e del servizio al prossimo. Egli vive intensamente lo strazio della condivisione tenera e compassionevole della povertà, delle forme di emarginazione dei fratelli,¹⁸ delle situazioni drammatiche di pericolo in cui vivono e non può quindi trovar pace nella quiete della preghiera silenziosa, pur tanto amata: è dominato da un'eroica carità che lo porta, ora a difendere i diritti dei monasteri,¹⁹ ora a far elargizioni ai poveri, alle monache prive di mezzi di sussistenza, persino agli ebrei convertiti che non hanno di che comperare la veste battesimale...Egli comprende di dover vivere senza limiti verso il suo prossimo il mistero della compassione del Verbo fatto carne:

“L'immagine di un uomo è un altro uomo. Il nostro prossimo è la nostra figura, perché vediamo in lui quello che siamo noi. Per far visita al prossimo, andiamo da lui coi piedi, ma

¹³ GREGORIO MAGNO, *Moralia*, I, 35, ed. cit., p. 73.

¹⁴ *Ibid.*, XI, 45, p. 54.

¹⁵ *Ibid.*, VI, 56, pp. 214-215.

¹⁶ *Ibid.*, VI, 58, p. 216.

¹⁷ *Ibid.*, VI, 60, ed. cit., p.217.

¹⁸ ROBERT A. MARKUS, *Gregorio Magno e il suo mondo*, in *Vita e pensiero*, 2001, pp.136-137.

¹⁹ GREGORIO MAGNO, *Epistolario*, I, 9, ed. cit., p.127.

per visitarlo spiritualmente, ci accostiamo con l'amore. Fa visita alla sua immagine chi s'accosta con i passi dell'amore a colui che egli scorge simile a sé per natura; e così guardando le cose sue in quell'altro, impara come debba adattarsi alle debolezze altrui, come alle proprie.”²⁰

Questo zelo infaticabile di carità ben si riflette in alcuni episodi della vita di San Benedetto che opera come taumaturgo guarendo malati (capitolo 26), resuscitando un bimbo morto (capitolo 32), venendo prodigiosamente in soccorso di un povero debitore (capitolo 27), sempre mosso da tenerezza e compassione. Benedetto educa anche i suoi monaci alla più eroica rinuncia pur di soccorrere un povero in tempo di carestia:

“Nel tempo in cui la Campania fu desolata da una gravissima carestia, l'uomo di Dio aveva dato via in elemosina a molti poveri tutti i viveri che si trovavano in monastero. Nella dispensa non era rimasto nient'altro che un poco di olio entro un'ampolla di vetro.

Capitò un suddiacono di nome Agapito, e chiese caldamente se poteva avere la carità di un po' di olio.

L'uomo di Dio, che si era proposto di dare via tutto sulla terra per tutto depositare nei tesori del cielo, ordinò che senz'altro gli fosse consegnato quel poco ch'era rimasto.

Il monaco incaricato della dispensa sentì molto bene la disposizione del superiore, ma non aveva proprio alcuna voglia di metterla in pratica. Richiesto poco dopo dal santo se era stata fatta quell'elemosina come aveva comandato, il monaco rispose di non aver dato nulla perché se avesse dato via anche quello, per i monaci non sarebbe poi rimasto niente.

Allora comandò con energica severità che fosse immediatamente gettata dalla finestra l'ampolla di vetro con l'olio, perché nella dispensa nulla rimanesse per disobbedienza; e fu fatto così.

Sotto la finestra si apriva un gran precipizio, irto di grossi macigni. L'ampolla di vetro piombò con violenza sui sassi, ma rimase intatta, come se non fosse stata scagliata: non si infranse, né l'olio si versò. L'uomo di Dio la fece raccogliere e, integra com'era, la fece immediatamente consegnare a chi la chiedeva.

Raccolti poi i confratelli, rimproverò davanti a tutti il monaco disobbediente, perché era stato infedele e superbo.

Terminata la riprensione, insieme a tutti i fratelli si raccolse in preghiera. Nel luogo stesso ove pregavano c'era un'anfora di terracotta, vuota e coperta. Mentre il santo insisteva nella supplica, il coperchio dell'anfora cominciò a sollevarsi per l'olio che cresceva: e crebbe a tal misura che, rimosso il coperchio, traboccò dai bordi del recipiente fino ad inondare il pavimento.

A quella vista Benedetto terminò la preghiera e nello stesso istante finì di fluire anche l'olio. Approfittò di questo per ammonire, con più persuasivi argomenti, il monaco disobbediente, perché imparasse ad avere più fiducia ed umiltà.

Il monaco così salutarmente corretto era pieno di confusione, perché Benedetto aveva comprovato con un miracolo quell'onnipotenza di Dio alla quale si era richiamato nel rimproverarlo. Nessuno in seguito osò più dubitare di quello che prometteva, dopo aver visto che, nello spazio di pochi istanti, in cambio di un vaso di vetro quasi vuoto, aveva procurato un'anfora colma di olio.” (*Dialoghi* II, capp. 28 e 29)

In modo tutto speciale il cuore paterno e compassionevole di Benedetto riflette quello di Gregorio oppresso dalla preoccupazione di difendere il popolo dalla prepotenza e dalle distruzioni dei Longobardi. Su questo tema leggiamo un altro passo:

“In seguito ai consigli del Padre Benedetto, era venuto alla vita monastica un nobile di nome Teoprobo, e il santo aveva con lui una confidente familiarità, perché era uomo di integerrimi costumi. Entrò un giorno nella stanzetta del Maestro e lo trovò che spargeva amarissime lacrime. Attesa a lungo in silenzio, ma le lacrime non accennavano a finire. Appena però si

²⁰ GREGORIO MAGNO, *Moralia*, VI, 54, ed. cit., p.212.

accorse che l'uomo di Dio non piangeva per fervore di orazione, come spesso gli succedeva, ma per un grave dolore, si avvicinò e gli chiese il motivo di tanto cordoglio.

Rispose subito l'uomo di Dio: «Tutto questo monastero che io ho costruito e tutte le cose che ho preparato per i fratelli, per disposizione di Dio onnipotente, sono destinate in preda ai barbari. A gran fatica sono riuscito ad ottenere che, in quanto è in questo luogo, mi siano risparmiate le vite.»

Le parole che allora Teoprobo ascoltò, noi le vediamo oggi avverate: ci è giunta difatti la notizia che proprio di recente il monastero è stato distrutto dai Longobardi. Sono entrati difatti in monastero di notte, durante il riposo dei fratelli, hanno rapinato ogni cosa, ma non sono riusciti a impadronirsi di una sola persona. Dio onnipotente ha così mantenuto quel che aveva promesso al fedele servo Benedetto, che cioè dando il monastero in balia dei barbari, avrebbe però custodito le vite.” (*Dialoghi* II, cap. 17)

Il pianto accorato di Benedetto è simile a quello di Gregorio, quando, verso la fine del 593, è costretto ad interrompere le *Omellerie su Ezechiele*, angosciato dai tragici eventi di cui è spettatore a Roma. Come pastore, partecipa della tragedia del suo popolo. Scrive:

“Nessuno mi rimproveri se ora pongo fine ai miei discorsi; come tutti potete vedere, le nostre tribolazioni sono cresciute oltre misura. Da ogni parte siamo circondati dalle spade, da ogni parte temiamo imminente il pericolo di morte. Alcuni ritornano da noi con le mani troncate, altri sono stati fatti prigionieri, di altri ci giunge notizia che son stati uccisi. Ormai sono costretto ad interrompere il commento, perché l'anima mia sente il tedio della vita. Nessuna mi chieda più di occuparmi della sacra Scrittura, perché *un pianto funebre è la mia arpa, e il mio flauto una voce in lacrime*. L'occhio del cuore non riesce più a rimanere vigile nella meditazione dei misteri, perché *l'anima mia sonnecchia per la tristezza*. L'animo gusta meno la lettura sacra, perché *dimentico di mangiare il mio pane per il mio lungo gemere*. Come faccio a parlare dei mistici sensi della sacra Scrittura se non mi è consentito di vivere? E come posso preparare dolci bevande per gli altri se ogni giorno son costretto ad inghiottire amarezze? Che cosa ci rimane dunque da fare, se non rendere grazie con lacrime in mezzo alle sciagure che soffriamo per le nostre iniquità?”²¹

Le lettere tradiscono spesso lo stato angosciato di ansia per le insidie del nemico²², l'affanno per fronteggiare la violenza con misure che eccedono certo le normali responsabilità di un pastore della Chiesa. Vibra nelle parole di Gregorio la desolata compassione per situazioni umane tragiche che spingono Gregorio a intervenire con generosa prontezza. Scrive in una lettera alla patrizia Teoctista:

“...il dilettevolissimo figlio mio, il diacono Sabiniano ha portato trenta libbre d'oro inviate dall'eccellenza vostra per il riscatto dei prigionieri e per erogare ai poveri. Di queste cose, io mi rallegro con voi, ma temo per me, perché dovrò rendere conto presso il terribile Giudice non solo delle sostanze di San Pietro, principe degli apostoli, ma anche delle vostre. A voi, poi, Dio onnipotente renda i beni del cielo in cambio di quelli della terra, quelli eterni in cambio di quelli temporali. Vi notifico, poi, che dalla città di Crotona – la quale, posta sul Mare Adriatico in terra d'Italia, l'anno scorso è stata conquistata dai Longobardi – molti nobili uomini e donne sono stati condotti via nel saccheggio; e i figli furono separati dai genitori, i genitori dai figli, i mariti dalle mogli. Di essi alcuni sono stati già riscattati. Ma poiché chiedono riscatti alti, molti sono rimasti fino a questo momento nelle mani degli esecrabilissimi Longobardi. Immediatamente, infatti, metà del denaro che mi avete inviato l'ho trasmesso per il loro riscatto...”²³

Nel II Libro dei *Dialoghi*, i capitoli 14 e 15, che si riferiscono al re goto Totila, riflettono – nella condotta fiera e coraggiosa di Benedetto - la fermezza di Gregorio di fronte agli inganni e alla violenza dei nemici:

²¹ GREGORIO MAGNO, *Epistolario*, Vol. II, 10, ed. cit., pp.253-254.

²² *Ibid.*, Vol. I, II, 23 a Maurizio Vitaliano, ed. cit., pp.315-317.

²³ *Ibid.*, Vol. II, VII, 23 alla patrizia Teoctista, anno 597, ed. cit., p.439.

“Capitolo XIV: Al tempo dei goti, Totila, loro re, aveva sentito dire che il santo era dotato di spirito profetico. Si diresse, dunque, al monastero, si fermò a una certa distanza e gli annunciò la sua visita. Dal monastero gli si diede subito risposta accogliente. Totila però, diffidente com’era, volle provare se l’uomo di Dio possedesse veramente lo spirito profetico. Diede i suoi calzari a uno scudiero di nome Riggo, gli fece indossare abiti regali e ordinò di presentarsi all’uomo di Dio come se fosse il re in persona. Gli diede poi come scorta d’onore tre conti, Vult, Ruderico e Blidino, che più degli altri solevano stare con lui. Costoro, camminando al fianco di Riggo, dovevano simulare agli occhi del servo di Dio che egli era il re Totila. Aggiunse infine altre insegne e alti scudieri perché tutto l’apparato, onori e vesti di porpora, inducesse a credere che si trattava proprio del re.

Quando Riggo, in sontuoso abbigliamento e scortato da una folla di ufficiali, fece il suo ingresso in monastero, l’uomo di Dio si trovava seduto al piano superiore. Vedendolo avanzare, appena poté farsi udire, gridò: «Levati, figlio, levati quello che indossi. Non è tuo!» Preso da timore per aver osato farsi gioco dell’uomo di Dio, Riggo subito si gettò a terra, e così fecero tutti quelli che erano venuti con lui da Benedetto. Poi, alzatisi, non osarono più avvicinarsi a lui; se ne tornarono al loro re e gli raccontarono, impressionati, con quale rapidità erano stati smascherati.

Capitolo XV: Totila venne allora personalmente dall’uomo di Dio. Quando da lontano lo vide seduto, non osò avvicinarsi e si buttò a terra. Il santo gli disse per due o tre volte: «Alzati», ma egli, davanti a lui, non osava alzarsi. Benedetto, il servo del Signore nostro Gesù Cristo, si degnò di andare egli stesso verso il re prostrato. Lo sollevò da terra, poi lo rimproverò per le sue cattive azioni e con poche parole gli predisse tutto ciò che gli sarebbe accaduto, dicendo: «Molto male fai, molto ne hai fatto. Smetti finalmente di commettere iniquità! Tu entrerai in Roma, passerai il mare, regnerai nove anni e nel decimo morirai!»

A queste parole, il re rimase sconvolto. Chiesta la benedizione si allontanò; e da quel momento fu meno crudele. Poco tempo dopo entrò in Roma, poi sbarcò in Sicilia. Nel decimo anno del suo regno, per giudizio di Dio onnipotente, perdette insieme il regno e la vita.”

Fierezza, magnanimità, distacco da sé e preoccupazione della salvezza eterna del nemico, del provocatore, sono tratti della personalità di Benedetto, che traspaiono da quell’episodio e sono ad un tempo proiezioni del cuore paterno e forte del pontefice Gregorio. La lunga lettera a Giovanni, vescovo di Costantinopoli, che, con ostinata superbia si attribuisce il titolo di “patriarca universale”, concilia mirabilmente la fermezza con la bontà. Gregorio gli ricorda che l’orgoglio ha origine da Satana, che “questa temeraria presunzione turba la pace di tutta la Chiesa.” Ma, con dolcezza trova un’attenuante: “Questa situazione nasce...da coloro che vi servono con ingannevole familiarità” ed esorta paternamente: “l’umiltà di Dio è stata escogitata come il mezzo della nostra redenzione. Il nostro avversario, creato come tutti gli altri esseri, è voluto apparire elevato sopra tutte le cose...Dio onnipotente mostri alla fraternità vostra con quanto amore sono vincolato a voi e come in questa faccenda io piango non contro di voi, ma a favore vostro.”²⁴

È soprattutto la salvezza delle persone e l’onore della Chiesa che stanno a cuore a Gregorio. Dice in una lettera a Sabiniano, diacono a Costantinopoli: “Io sono pronto a morire piuttosto che vedere disonorata la Sede di Pietro. Tu poi conosci il mio temperamento: sopporto a lungo, ma una volta che avessi deciso di non sopportare più, affronto serenamente ogni pericolo.”²⁵

Nella figura di Benedetto Gregorio proietta questa sua capacità di dimenticanza di sé e di carità verso i nemici, specialmente nell’episodio della perversa persecuzione del prete Fiorenzo:

“Il prete di una chiesa vicino, di nome Fiorenzo – antenato di Fiorenzo suddiacono nostro – istigato dallo spirito maligno, cominciò a bruciare d’invidia per i progressi virtuosi dell’uomo di Dio, a spargere dubbi sulla sua santità e a distogliere quanti poteva dall’andarlo a trovare. Si accorse però che non solo non poteva impedirgli i progressi, ma che anzi la

²⁴ GREGORIO MAGNO, *Epistolario*, V, 44, Vol. II, ed. cit., pp. 213-223.

²⁵ *Ibid.*, V, 6, Vol. II, ed. cit., p. 117.

fama della sua santità si diffondeva sempre di più e che molti proprio per questa reputazione di santità sceglievano la via della perfezione. Per questo si rodeva sempre più per l'invidia e diventava ognor più cattivo, anche perché avrebbe voluto anche lui le lodi per una condotta lodevole, senza però vivere una vita lodevole.

Reso ormai cieco da quella tenebrosa invidia, progettò infine un'orrenda decisione: inviò al servo dell'onnipotente Signore un pane avvelenato, presentandolo come pane benedetto e segno di amicizia.

L'uomo di Dio lo accettò con vivi ringraziamenti, ma non gli rimase nascosta la pestifera insidia che il pane celava.

All'ora della refezione veniva abitualmente dalla vicina selva un corvo e beccava poi il pane dalle mani di lui.

Venne anche quel giorno; e l'uomo di Dio gli gettò innanzi il pane che aveva ricevuto in dono dal sacerdote e gli comandò: «In nome del Signore Gesù Cristo, prendi questo pane e buttalo in un luogo dove nessun uomo lo possa trovare».

Il corvo, spalancato il becco e aperte le ali prese a svolazzare intorno a quel pane, e crocidando pareva volesse dire che era pronto ad eseguire il comando, ma una forza glielo impediva.

Il servo di Dio dovette ripetutamente rinnovare il comando: «Prendilo, su, prendilo senza paura e vallo a gettare dove non possa trovarsi mai più». Dopo aver ancora a lungo esitato, finalmente l'afferrò con il becco, lo sollevò e volò via.

Tornò circa tre ore dopo, senza più il pane, e allora come sempre prese il suo cibo dalla mano dell'uomo di Dio.

Il venerabile Padre comprese da questa vicenda quanto l'animo del sacerdote si accanisse contro la sua vita e ne provò un immenso dolore, non tanto per sé quanto per il povero sventurato.

Intanto però Fiorenzo, visto che non era riuscito ad uccidere il Maestro nel corpo, macchinò di rovinare nell'anima i suoi discepoli. A tale scopo fece entrare nell'orto del Monastero sette fanciulle nude che, tenendosi per mano e danzando a lungo sotto i loro occhi, dovevano accendere nel loro animo impuri desideri. Si accorse di questo il santo e temette seriamente che i discepoli, ancor teneri nello spirito, avessero a cadere. Capì benissimo però che tutto questo era diretto a perseguire lui solo. E allora credette più opportuno cedere alla gelosia altrui: sistemò ben bene l'ordinamento dei monasteri che aveva costruiti, costituendo i superiori e aggiungendo altri fratelli; poi, portando con sé solo alcuni monaci, partì, per andare ad abitare altrove.

Ma l'uomo di Dio si era appena allontanato evitando umilmente l'odio di quell'uomo, che Dio onnipotente non tardò a punire costui con un castigo spaventoso. Stava difatti questi sul suo terrazzo tutto gongolante di gioia alla notizia che Benedetto era partito, quando ad un tratto, mentre il resto dell'edificio restava in piedi, il terrazzo dov'era lui precipitò, stritolando tra le macerie il nemico di Benedetto. Il discepolo Mauro credette opportuno comunicare la notizia al venerabile Padre, che forse non era ancora lontano più di dieci miglia di strada. Gli mandò dunque a dire: «Torna indietro, Padre, perché il prete che ti perseguitava è morto».

Udendo la notizia l'uomo di Dio scoppiò in dirottissimo pianto, sia perché era morto il nemico, sia perché il discepolo se ne era rallegrato.

Anzi allo stesso discepolo impose poi una bella penitenza, perché nel mandargli questo annunzio aveva osato essere troppo lieto per la scomparsa del suo nemico." (*Dialoghi* II, cap. 8)

Gregorio sta scrivendo la vita di Benedetto, ma anche la propria: rivela il suo cuore magnanimo, misericordioso, umile e fiero ad un tempo. In parecchi passi del Libro II dei *Dialoghi* tratteggia la figura di Benedetto impegnato a correggere chi sbaglia: quando infligge, dopo richiami inefficaci, una punizione al monacello instabile durante la preghiera (capitolo 4), quando richiama monaci che

infrangono la Regola accettando cibi o doni da laici, mentre sono fuori del monastero (capitoli 12 e 19) o quando legge nel cuore di un giovane monaco pensieri di ribellione e di orgoglio (capitolo 20), Gregorio fa emergere sempre la fermezza, la linearità di condotta di un padre esigente, ma anche lo spazio dato al ravvedimento: è la dimensione della “discrezione” che caratterizza anche lo stile pastorale e la personalità di Gregorio e che egli individua come uno dei più grandi pregi della *Regola* di Benedetto: “...l’uomo di Dio, oltre ai tanti miracoli che lo resero così conosciuto nel mondo, rifiuse anche per una eccezionale esposizione di dottrina. Scrisse infatti una Regola per i monaci, Regola caratterizzata da una singolare discrezione ed esposta in chiarissima forma...” (capitolo 36).

Di fronte al valore delle persone, per Gregorio passano in seconda linea interessi e difese di diritti. Scrive in una lettera a Costantina Augusta che si faccia sua interprete presso l’imperatore perché

“...a costo di diminuire le erogazioni per l’Italia, faccia tuttavia cessare le lacrime di chi è oppresso dal suo Impero. Forse, proprio per questo, tante erogazioni, in questo posto, giovano poco al profitto, perché sono – in certo modo – ammassate con qualche mescolanza di peccato. Raccomandino, quindi, al serenissimo Imperatore che niente venga raccolto illecitamente. E sono sicuro che, per quanto viene pagato poco a favore della pubblica amministrazione, essa, da quel poco, è avvantaggiata molto. Sebbene forse potrà capitare che lo stato sia aiutato di meno, è meglio per noi morire che voi incontriate un ostacolo alla vita eterna.”²⁶

La virtù della discrezione caratterizza sia la personalità che la vita e la dottrina di Gregorio. Scrive nella *Regola pastorale*:

“Il Pastore d’anime dev’essere discreto nel tacere e utile nel parlare, perché non riveli ciò che deve essere taciuto, o abbia a tacere ciò che sarebbe stato bene dire apertamente.

Come infatti un discorso fuori posto può indurre in errore, allo stesso modo un silenzio inspiegabile può lasciare nell’errore quelli che dovevano essere illuminati.”²⁷

Analogamente scrive nei *Moralia* con grande saggezza:

“Non conviene a tutti la stessa identica esortazione, perché non tutti hanno gli stessi costumi. Spesso ad uno fa male ciò che ad un altro fa bene (...) Perciò il discorso dei dottori si deve regolare sulle disposizioni degli uditori, essere aderente ai bisogni di ciascuno, pur senza perdere di mira il vantaggio di tutti. Le menti attente degli uditori sono come le corde tese della cetra, che l’artista batte in modo diverso proprio per ottenere un suono uniforme...Così ogni dottore per edificare tutti nell’identica virtù della carità, deve agire sul cuore degli uditori con la stessa dottrina, ma non con la stessa esortazione.”²⁸

Questa attenzione alle situazioni personali che affiora incessantemente anche dalle pagine della RB e dagli episodi narrati nel Libro II dei *Dialoghi* porta il pontefice ad aperture di orizzonti ideali veramente rare al suo tempo. Interessante al riguardo è la lettera a Giovanni, vescovo di Siracusa, ove egli giustifica alcune consuetudini liturgiche. Scrive: “Un tale, venendo dalla Sicilia, mi ha detto che alcuni suoi amici, non so se Greci o Latini, quasi per amore verso la santa Chiesa Romana, mormoravano dicendo: come cerca di tenere a freno la Chiesa costantinopolitana, egli che ne segue in tutto le consuetudini?” Gregorio esamina in dettaglio le critiche e giustifica gli usi adottati in base alle più antiche tradizioni. In particolare per l’uso dell’alleluia nella liturgia durante il tempo dopo la Pentecoste segue in modo manifesto l’uso monastico, abbracciando il criterio espresso da San Benedetto nel capitolo 19, versetto 9, della Regola. Conclude poi, rivolgendosi al destinatario della lettera:

“In che cosa, quindi, abbiamo seguito le usanze dei Greci, noi che o ricostituimmo le nostre tradizioni o ne creammo delle nuove e buone, nelle quali tuttavia non si può provare che imitiamo gli altri? La vostra carità, quindi, appena si presenta l’occasione di andare a Catania e nella Chiesa di Siracusa, informi in una conversazione quelli che crede o capisce

²⁶ *Ibid.*, Vol. II, V, 38, ed. cit., p.190.

²⁷ GREGORIO MAGNO, *Regola pastorale*, ed. cit., p.139.

²⁸ GREGORIO MAGNO, *Moralia*, XXX, 12, ed. cit., pp. 302-303.

che poterono mormorare, e non desista anche in altre occasioni dall'istruirli. Infatti, a proposito della Chiesa di Costantinopoli, chi dubita che sia soggetta alla Sede apostolica? È un fatto che anche il piissimo imperatore e il nostro fratello vescovo di quella città professano continuamente. Che se poi quella Chiesa o un'altra ha qualcosa di buono, tanto io come coloro i quali mi sono inferiori e che cerco di tener lontani da ciò che è illecito, siamo pronti a imitarlo. È uno stolto infatti colui che si crede il primo per il fatto che tralascia di apprendere quanto vede di buono.”²⁹

Duttilità di intelligenza, apertura benevola a tutti, apprezzamento delle diversità come una ricchezza sono qualità che accomunano Gregorio a Benedetto. Anche l'azione apostolica ed evangelizzatrice del Pontefice è segnata da questa linea: lo si evince sia dai consigli che dà ad Agostino circa la conversione degli Angli, sia dalle parole che scrive a Leandro, vescovo di Spagna, dopo la conversione del re Reccaredo: “Quanto alla triplice immersione battesimale, non si può dire nulla di più preciso di quanto voi stesso avete pensato, perché nella impedisce alla santa Chiesa che sotto un'unica fede ci siano consuetudini diverse.”³⁰ Questo rispetto delle culture e consuetudini locali tuttavia non toglie nulla alla ferma intenzione di Gregorio di combattere l'idolatria e specialmente il paganesimo di ritorno con tutta la severità del caso. Così scrive ad Adilberto, re degli Angli, dopo la conversione di quest'ultimo: “...perseguitate il culto degli idoli, distruggete i luoghi di culto pagani, formate i costumi dei sudditi, esortando, minacciando, allettando...”³¹ E al vescovo di Terracina, Agnello, manda un severo rimprovero perché tollera il persistere di usi pagani nel suo territorio:

“Ci è pervenuta notizia che dalle vostre parti alcuni rendono culto – ciò che non è lecito dire – agli alberi e commettono molte altre azioni illecite contro la fede cristiana. Ci meravigliamo che la vostra fraternità rimandi la severa punizione di questo fatto. Perciò con la presente lettere vi esortiamo a ricercare costoro con tutta diligenza e, conosciuta la verità, a farli sottoporre ad una punizione tale che Dio ne sia placato e il loro castigo dia ad altri esempio che induca alla correzione.”³²

Lo zelo di Gregorio nella lotta contro il paganesimo si riflette nel capitolo 8 del Libro II dei *Dialoghi* quando Gregorio descrive l'arrivo di Benedetto a Montecassino:

“Il paese di Cassino è situato sul fianco di un alto monte, che aprendosi accoglie questa cittadella come in una conca, ma poi continua ad innalzarsi per tre miglia, slanciando la vetta verso il cielo. C'era in cima un antichissimo tempio, dove la gente dei campi, secondo gli usi degli antichi pagani, compiva superstiziosi riti in onore di Apollo. Intorno vi crescevano boschetti, sacri ai demoni, dove ancora in quel tempo, una fanatica folla di infedeli vi apprestava sacrileghi sacrifici.

Appena l'uomo di Dio vi giunse, fece a pezzi l'idolo, rovesciò l'altare, sradicò i boschetti e dove era il tempio di Apollo eresse un Oratorio in onore di S. Martino e dove era l'altare sostituì una cappella che dedicò a S. Giovanni Battista.

Si rivolse poi alla gente che abitava lì intorno e con assidua predicazione la andava invitando alla fede.”

Si può rilevare una notevole analogia di atteggiamento nella lettera 37 dell'indizione XI in cui Gregorio incita Adilberto re degli Angli a distruggere i luoghi sacri agli idoli.³³ Eppure la duttilità, l'attenzione alla persona, la *discretio* che Gregorio riconosce anche a San Benedetto gli ispira un interessante ripensamento: una lettera dello stesso anno 601, indirizzata a Melleto, vescovo di Francia, che si recherà presso Agostino, esprime un invito di Gregorio ad esortare Agostino perché diffonda sì la fede, ma senza distruggere i templi pagani e li trasformi invece in chiese cristiane “in

²⁹ GREGORIO MAGNO, *Epistolario*, Vol. IV, IX, 26, ed. cit., pp. 141-143.

³⁰ *Ibid.*, Vol. I, I, 41, ed. cit., p.195.

³¹ *Ibid.*, Vol. IV, XI, 37, ed. cit. p.119.

³² *Ibid.*, Vol. IV, VIII, 19, p.61.

³³ GREGORIO MAGNO, *Epistolario*, XI, 37, ed. cit., Vol. IV, p. 117.

modo che la gente, quando non vede distruggere i suoi luoghi sacri, abbandoni l'errore e riconoscendo e adorando il vero Dio, frequenti con naturalezza i luoghi che usava frequentare.”³⁴

Questo tratto di delicata umanità contraddistingue lo stile pastorale di Gregorio, sollecito nel soccorrere i poveri, paterno verso i fanciulli. Al presbitero Candido, rettore del patrimonio delle Gallie, raccomanda di comperare vestiti per i poveri e di riscattare adolescenti angli da educare in monastero.³⁵

Allo stesso modo Benedetto è paterno ed affettuoso verso il piccolo discepolo Placido che gli è stato affidato da educare.³⁶ In questo Benedetto e Gregorio si discostano da alcuni filoni della tradizione monastica precedente, ad esempio da Cassiano, che sconsiglia ai monaci di occuparsi di bambini e ragazzi (*Ist.* 11, 18). L'umanità di Gregorio verso le persone più semplici e indifese, a qualunque etnia appartengano, richiama una delle pagine più toccanti della biografia gregoriana di Benedetto:

“Si era presentato a chiedere l'abito monastico un Goto. Era un povero uomo di scarsissima intelligenza, ma il servo di Dio, Benedetto lo aveva accolto con particolare benevolenza.

Un giorno il santo gli fece dare un arnese di ferro che per la somiglianza ad una falce viene chiamato falcastro, perché liberasse dai rovi un pezzo di terra che intendeva poi coltivare ad orto. Il terreno che il Goto si accinse immediatamente a sgomberare si stendeva proprio sopra la ripa del lago. Quello lavorava vigorosamente, tagliando con tutte le forze cespugli densissimi di rovi, quando ad un tratto il ferro sfuggì via dal manico e andò a piombare nel lago, proprio in un punto dove l'acqua era così profonda da non lasciare alcuna speranza di poterlo ripescare.

Tutto tremante per la perdita dell'utensile, il goto corse dal monaco Mauro, gli rivelò il danno che aveva fatto e chiese di essere punito per questa colpa. Mauro ebbe premura di far conoscere l'incidente al servo di Dio, e Benedetto si recò immediatamente sul posto, tolse dalle mani del Goto il manico e lo immerse nelle acque. Sull'istante il ferro dal profondo del lago ritornò a galla e da se stesso si andò ad innestare nel manico. Rimise quindi lo strumento nelle mani del Goto, dicendogli: «Ecco qui, seguita pure il tuo lavoro e stattene contento!»³⁷

Benedetto esprime verso questo giovane monaco barbaro e privo di cultura un atteggiamento paterno e pieno di umanità: sembra proiettarsi in questo episodio la consapevolezza di Gregorio che la nuova Europa nasce dalla comunione in Cristo tra romani e barbari. Abolire discriminazioni di etnia, di livelli di cultura, in nome della carità evangelica è un tratto che contraddistingue lo spirito e la tradizione della RB e anche tutta l'azione pastorale di papa Gregorio ispirata da una visione profetica del potenziale di vitalità insita nei popoli barbari e della efficacia di unificazione del cristianesimo nella storia del Medioevo.

In nome di questa uguaglianza in dignità di ogni persona anche Gregorio, come Benedetto, riserva la sua paterna attenzione ai poveri e agli emarginati oppressi dalla violenza barbarica. È infatti sollecito fino all'estremo nella difesa delle popolazioni inermi contro le insidie e le violenze dei Longobardi. Sembra di leggere in trasparenza questi suoi lineamenti spirituali nell'episodio di cui è protagonista San Benedetto nel capitolo 31 del II Libro dei *Dialoghi*:

“Al tempo del re Totila, un goto di nome Zalla, seguace dell'eresia ariana, imperversò con incredibile spaventosa crudeltà contro i fedeli cattolici e chiunque gli capitava tra le mani, chierico o monaco che fosse, lo spediva senza complimenti al Creatore.

Un giorno, divorato dall'avarizia e dall'avidità di denaro, torturava con crudeli tormenti un contadino, straziandolo con svariati supplizi. Estenuato dalle pene, il povero uomo dichiarò di avere affidato tutte le proprie sostanze al servo di Dio Benedetto; sperava così che il carnefice, credendogli, avrebbe smesso per un momento la sua crudeltà, concedendogli così ancora qualche istante di vita.

³⁴ *Ibid.*, XI, 56, ed. cit., Vol. IV, p. 163.

³⁵ *Ibid.*, VI, 10, ed. cit., Vol. II, p.289.

³⁶ GREGORIO MAGNO, *Dialoghi* II, 1, cap. 7.

³⁷ *Ibid.*, II,6.

Zalla infatti cessò per allora di torturarlo, ma legategli le braccia con una grossa fune, se lo spinse davanti al proprio cavallo, perché gli facesse strada a quel Benedetto che aveva in consegna le sue ricchezze. Con le braccia legate in quel modo il contadino andò innanzi fino al monastero dove era il santo, e lo trovò solo solo, davanti alla porta, intento alla lettura.

Si rivolse allora al feroce Zalla e: «Eccolo – disse – è questo qui quel Padre Benedetto di cui t'ho parlato». Questi, furioso, con folle e perversa intenzione, primo lo squadrò da capo a piedi, poi pensando di incutergli quello spavento che usava con gli altri cominciò a urlare a gran voce: «Su, su, senza tante storie, alzati in piedi e tira fuori la roba di questo villano, che hai in consegna!»

A quelle grida, l'uomo di Dio alzò subito con calma gli occhi dalla lettura, volse uno sguardo al goto e poi girò l'occhio anche sul povero contadino legato. Proprio nell'istante in cui volgeva gli occhi sulle braccia di lui, avvenne un prodigio!...Le funi cominciarono a sciogliersi con tanta sveltezza come nessun uomo vi sarebbe riuscito.

Alla vista del contadino che, prima legato, all'improvviso gli stava davanti libero dai legami, Zalla si spaventò per tanta potenza; precipitò a terra e piegando fino ai piedi del santo la dura e crudele cervice, si raccomandò alla sue orazioni.

Il santo non si levò dalla lettura, ma chiamati alcuni monaci, comandò di farlo accomodare dentro e di imbandirgli la tavola benedetta. Quando lo ricondussero fuori, lo ammonì che la smettesse con tanta crudeltà. Ed egli se ne andò via umiliato e non osò chiedere mai più nulla a quel poveretto che l'uomo di Dio, non con le armi, ma con il suo solo sguardo, aveva liberato.

Ecco qui quello che ti avevo detto, Pietro: quelli che con la massima fedeltà servono Dio onnipotente, qualche volta possono operar miracoli per il potere dato loro da Dio. Il santo, infatti, che, stando a sedere, represses la ferocia del terribile goto e con lo sguardo spezzò le funi annodate che incatenavano braccia innocenti, con l'istantaneità del miracolo vuole chiaramente indicare che per potere ricevuto gli era stato concesso di fare così.”

Fortezza e misericordia, magnanimità e umanità delicata esprimono nel comportamento di Benedetto l'efficacia della Parola divenuta una cosa sola con la sua persona e la sua vita fino ad operare un miracolo di liberazione duplice: del contadino dalle vessazioni di Zalla, di Zalla dalla sua prepotente crudeltà. In questo episodio trova espressione storico-narrativa la convinzione ed esperienza di vita di Gregorio: la contemplazione della Parola immedesima col Verbo incarnato e con la sua compassione per l'uomo, dando al pastore e alle sue parole la stessa efficacia di liberazione della Parola di Dio.

Contemplazione e carità, ascolto di Dio e delle sofferenze umane sono i due poli della personalità di Gregorio e di quella di Benedetto. Negli ultimi capitoli del II Libro dei *Dialoghi* il tema della contemplazione e della nostalgia della vita eterna tocca vette sublimi.

Vi si legge in filigrana l'ardente desiderio di vedere il volto di Dio che ha animato Gregorio in tutta la sua vita di monaco e di pastore. Il delicatissimo episodio narrato nel capitolo 33, in cui la sorella Scolastica, desiderosa di colloquiare tutta la notte col fratello Benedetto della gioia del cielo, al suo severo diniego, ottiene da Dio il miracolo di una tempesta di lampi e tuoni che impedisce a Benedetto di tornare al monastero, esprime la limpida consapevolezza di Gregorio che se “Dio è amore” colei che amava con un cuore più grande era quella che aveva più ascolto presso Dio. Questo colloquio sulla beatitudine del cielo è preludio al glorioso passaggio all'eterna vita dei due santi fratelli. Gregorio esprime in queste pagine un'idea estremamente serena e luminosa della morte, frutto di una vita tutta consumata nella contemplazione di Dio, anche in mezzo alle più pressanti fatiche apostoliche.

Apice di questo primato della contemplazione, nostalgia suprema di Gregorio è l'indimenticabile episodio della vita di Benedetto narrato al capitolo 35:

“Mentre i fratelli dormivano, Benedetto prolungò la veglia in attesa della preghiera notturna, e in piedi, vicino alla finestra, pregava. D'un tratto, fissando l'occhio nelle tenebre profonde della notte, scorse una luce scendente dall'alto che fugava la densa oscurità e diffondeva un

chiarore così intenso da superare persino la luce del giorno. In questa visione avvenne un fenomeno meraviglioso, che lui stesso poi raccontava: fu posto davanti ai suoi occhi tutto intero il mondo, quasi raccolto sotto un unico raggio di sole.”

La contemplazione di Dio – sembra dire Gregorio – non è abbandono degli uomini, è piuttosto luce che raccoglie in unità e trasfigura nell’armonia della carità la molteplicità delle cose e delle umane vicende. Il commento di Gregorio a questo prodigio è quasi l’espressione emblematica del segreto interiore della sua vita:

“...all’anima che contempla il Creatore, ogni creatura è ben piccola cosa. Quando essa vede un bagliore del Creatore, per piccolo che sia, esigua gli diventa ogni cosa creata. Per la luce stessa che contempla interiormente si dilata la capacità dell’intelligenza e tanto si espande in Dio da ritrovarsi al di sopra del mondo. Anzi l’anima del contemplativo si eleva anche al di sopra di se stessa. Rapita nella luce di Dio, si espande interiormente sopra se stessa e quando, sollevata in alto, riguarda al di sotto di sé, comprende quanto piccolo sia quel che non aveva potuto contemplare dal basso.”

Il raggio luminoso della Parola di Dio contemplata e vissuta ha veramente raccolto in unità la molteplicità delle situazioni storiche, delle problematiche umane, dei drammi personali e delle angosciose preoccupazioni pastorali di Gregorio. Anche per lui, come per Benedetto, si è realizzato il miracolo di saper leggere le cose umane nell’orizzonte trascendente di Dio. Attraverso questa pagina, Gregorio consegna alla storia la figura di Benedetto, mistico nell’azione, profeta e costruttore della nuova Europa cristiana e ci rivela ad un tempo il segreto della sua vita interiore, l’anima contemplativa della sua azione di pastore universale della Chiesa in un’età tra le più travagliate della storia.

* * * * *

LA REGOLA PASTORALE DI S. GREGORIO MAGNO : PROFEZIA DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

10 GENNAIO 2005

M.M. GELTRUDE ARIOLI, OSB ap

Impostare questo tema su un'analisi puntuale dei singoli aspetti della dottrina sociale della Chiesa potrebbe evidentemente risultare una forzatura. Pur riconoscendo delle costanti nella prospettiva della filosofia cristiana circa le problematiche sociali, le epoche storiche sono profondamente segnate da differenti situazioni, livelli di sviluppo economico e di consapevolezza sociale non paragonabili.

Ciò che tuttavia colpisce leggendo la *Regola pastorale* con la memoria nutrita dalle espressioni della encicliche sociali dalla *Rerum novarum* alla *Centesimus annus*, è l'identica prospettiva di lettura teologica della problematiche economico-sociali, come si esprime la *Sollicitudo rei socialis* ai nn. 35-40 e la delineazione di un'antropologia che fonda sulla vocazione trascendente dell'uomo il suo impegno a far fruttificare le risorse naturali per il bene comune.

Una linea costante che congiunge la *Regola pastorale* con i più recenti documenti del magistero è il puntuale riferimento alla Parola di Dio, su cui si fonda ogni affermazione e si giustifica qualunque giudizio. Citiamo come esempio tra i tanti possibili:

“«Quando avrete fatto tutto ciò che vi è stato comandato, dite: siamo servi inutili, perché abbiamo fatto solo ciò che dovevamo fare». (Lc 17, 10)

Perché il rammarico non guasti la liberalità, è stato scritto: «Il Signore ama l'allegro donatore». (II Cor 9, 7)

Perché non cerchino lode passeggera, si sforzino di capire quanto è stato detto: «Non sappia la tua mano sinistra che cosa fa la tua destra». (Mt 6, 3) Cioè, non si cerchi mai nella beneficenza la gloria terrena, perché un'azione tanto retta non deve conoscere desiderio alcuno di lode.

Perché non cerchino doni in contraccambio, è detto: «Quando dai un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici e fratelli, né i parenti, né i vicini ricchi, perché anch'essi non abbiano di nuovo a invitarti e così tu venga pagato. Ma, quando fai un convito, invita i poveri, i deboli, gli zoppi, i ciechi; e ne sarai felice perché non hanno di che contraccambiarti». (Lc 14, 12-15)

Perché non si rimandi al domani ciò che deve essere dato oggi, è stato scritto: «Non dire al tuo amico: vai e torna e domani ti darò, quando invece lo puoi dare subito». (Prov 3, 38)¹

“Chi desidera certi guadagni del mondo terreno e ignora le pene che soffrirà nel mondo futuro, ascolti ciò che è detto: «Il patrimonio al quale ci affretta fin dall'inizio, alla fine sarà privo di benedizione» (Sir 20, 21)

¹ GREGORIO MAGNO, *La Regola pastorale*, a cura di A. CANDELARESI, ed Paoline, 1965, p. 282.

In effetto, noi incominciamo da questa vita il cammino che ci porta all'eredità di benedizione.

Pertanto, il voler entrare in possesso dell'eredità, sin da principio, significa rinunciare alla possibilità di avere, in ultimo, la parte di benedizione.

Volersi vedere moltiplicata, qui, la propria fortuna, a prezzo del peccato di avarizia, significa essere diseredati, lassù, del patrimonio eterno.”²

Risalta da questi passi una concezione dell'uomo e della sua vita caratterizzata da una prospettiva etica ed escatologica: è questo un filo conduttore che percorre tutte le opere di Gregorio oltre che la *Regola pastorale* ed è una visuale tipica dell'antropologia cristiana di ogni tempo.

Afferma Giovanni Paolo II nella *Centesimus annus*:

“È nella risposta all'appello di Dio, contenuto nell'essere delle cose, che l'uomo diventa consapevole della sua trascendente dignità. Ogni uomo deve dare questa risposta, nella quale consiste il culmine della sua umanità, e nessun meccanismo sociale o soggetto collettivo può sostituirlo. La negazione di Dio priva la persona del suo fondamento e, di conseguenza, induce a riorganizzare l'ordine sociale prescindendo dalla dignità e responsabilità della persona.

L'ateismo...è strettamente connesso con razionalismo illuministico. Si negano in tal modo l'intuizione ultima circa la vera grandezza dell'uomo, la sua trascendenza rispetto al mondo delle cose, la contraddizione che egli avverte nel suo cuore tra il desiderio di una pienezza di bene e la propria inadeguatezza a conseguirlo e, soprattutto, il bisogno di salvezza che ne deriva.”³

Questa ottica caratterizza anche la *Sollicitudo rei socialis*:

“La condizione dell'uomo è tale da rendere difficile un'analisi più profonda delle azioni e delle omissioni delle persone senza implicare, in una maniera o nell'altra, giudizi o riferimenti di ordine etico.

Questa valutazione è di per sé *positiva*, specie se diventa coerente fino in fondo e se si basa sulla fede in Dio e sulla sua legge, che ordina il bene e proibisce il male.

In ciò consiste la differenza tra il tipo di analisi socio-politica e il riferimento formale al «peccato» e alle «strutture di peccato». Secondo quest'ultima visione si inseriscono la volontà di Dio tre volte santo, il suo progetto sugli uomini, la sua giustizia e la sua misericordia. Il Dio *ricco di misericordia, redentore dell'uomo, Signore e datore di vita*, esige dagli uomini atteggiamenti precisi che si esprimano anche in azioni o missioni nei riguardi del prossimo. Si ha qui un riferimento alla «seconda tavola» dei dieci comandamenti (cf. Es 20,12-17; Dt 5,16-21): con l'inosservanza di questi si offende Dio e si danneggia il prossimo, introducendo nel mondo condizionamenti e ostacoli, che vanno molto più in là delle azioni e del breve arco della vita di un individuo. S'interferisce anche nel processo dello sviluppo dei popoli, il cui ritardo e la cui lentezza deve essere giudicata anche sotto tale luce.”⁴

“A questa analisi generale di ordine religioso si possono aggiungere *alcune considerazioni particolari*, per notare che tra le azioni e gli atteggiamenti opposti alla volontà di Dio e al bene del prossimo e le «strutture» che essi inducono, i più caratteristici sembrano oggi soprattutto due: da una parte, la *brama esclusiva del profitto* e, dall'altra, la sete di potere con proposito di imporre agli altri la propria volontà.” (n.37)⁵

² *Ibid.*, parte III, cap. 20, p.286.

³ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Centesimus annus*, 13: AAS 83 (1991).

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis*, 36:AAS (1988).

⁵ *Ibid.*, 36.

Pur nella diversità di situazioni storiche e di orizzonti dei problemi sociali, si individua la radice di ogni ingiustizia ed emarginazione in quegli atteggiamenti di egoismo divenuti vere e proprie “strutture di peccato”.

“La brama esclusiva del profitto” e la “sete del potere” si trovano – afferma la *Sollicitudo rei socialis* – alla base di sistemi imperialistici che opprimono non solo gli individui, ma anche le nazioni e i blocchi:

“Se certe forme di «imperialismo» moderno si considerassero alla luce di questi criteri morali, si scoprirebbe che sotto certe decisioni, apparentemente ispirate solo dall’economia o dalla politica, si nascondono vere forme di idolatria: del denaro, dell’ideologia, della classe, della tecnologia.

Ho voluto introdurre questo tipo di analisi soprattutto per indicare quale sia la vera *natura* del male, a cui ci si trova di fronte nella questione dello «sviluppo dei popoli»: si tratta di un *male morale*, frutto di *molti peccati*, che portano a «strutture di peccato». Diagnosticare così il male significa identificare esattamente, a livello della condotta umana, *il cammino da seguire* per superarlo.”⁶

Già Gregorio afferma questa prospettiva etica e trascendente come criterio di giudizio sull’operato umano nella gestione dei beni. Coloro che non fanno “cose degne della ricompensa e della misericordia” nutrono – dice – “sentimenti che scaturiscono da un cuore chiuso alla Parola di Dio”. “Gli avari devono comprendere che faranno a Dio un torto grande a non offrire neppure un’oblazione di misericordia a lui che tutto ha donato.”⁷

Il termine “oblatio” è usato normalmente da Gregorio per indicare le offerte della Messa. Risulta evidente da questo contesto l’inscindibilità della prospettiva religiosa e di quella etica che illuminano e guidano le scelte nel campo dell’economia. Su questa linea la *Centesimus annus* afferma che la dignità e la libertà della persona, la correttezza delle relazioni sociali e il riconoscimento dei diritti e dei doveri delle varie aggregazioni sociali poggiano sulla fede in Dio, mentre dall’ateismo scaturiscono le errate concezioni della natura della persona e della società, come è affermato nel passo già citato (n° 13).

Per rimuovere le “strutture di peccato” che proiettano sulla società tutti gli egoismi, la sete di profitto e di potere degli individui, occorre una profonda conversione interiore, un cambiamento di mentalità e di criteri di scelta e di azione. Afferma sulla stessa linea Gregorio:

“Quanti, perché misericordiosi, distribuiscono i propri beni, vanno avvertiti affinché non credano di essere superiori a coloro ai quali largiscono i beni terreni. E neppure li autorizzi a ritenersi migliori il motivo che altri trovano aiuto in loro.”⁸

Siano quindi umili, guidati dal senso evangelico della gratuità.

Bisogna evitare che nella distribuzione dei beni

“...si annidi speranza di favori ricambiabili, desiderio di una lode passeggera che spegnerebbe il lume della carità; né il rammarico abbia a insidiare l’offerta del dono; oppure il cuore gioisca più di quanto è necessario per il bene fatto.

È bene non attribuirsi merito alcuno, anche nel caso che la rettitudine abbia animato il bene compiuto per non perdere al tempo stesso ciò che era costato non poca fatica.”⁹

Già abbiamo citato un passo in cui Gregorio sottolinea come doverosi, nell’atteggiamento del donatore, la gioia del donare, il nascondimento e la saggia sobrietà. Egli richiama anche fortemente la prospettiva dell’apertura alla compassione e della sensibilità verso l’indigenza estesa persino a chi opera il male, proprio in nome della carità evangelica e del rispetto della dignità umana: “...chi

⁶ *Ibid.*, 37.

⁷ GREGORIO MAGNO, *Regola pastorale*, ed. cit., p. 290.

⁸ *Ibid.*, p.280.

⁹ *Ibid.*, p.281.

offre il pane al peccatore, non in quanto peccatore, ma perché uomo, nutre non certo il peccatore, ma un povero uomo, perché ne ama non la colpa, ma la natura.”¹⁰

Dall’avarizia e dalla cupidigia è necessario convertirsi al distacco affettivo ed effettivo dalla ricchezza e aprire il cuore al senso della solidarietà:

“Gli avidi che moltiplicano case e terreni, porgano l’orecchio al detto della Scrittura: «Guai a voi che aggiungete casa a casa e unite terreno a terreno sino al confine del luogo. Forse che abiterete voi soli in mezzo alla terra?» (Is 5, 8)

Come se dicesse apertamente: «Fin dove intendete estendervi, voi che non potete sopportare vicini nel mondo, il quale appartiene a tutti?»

Voi sospingete via i vicini, ma troverete sempre vicini contro i quali vorrete estendervi ed espandervi.

A quanti nasce brama di aumentare il denaro, la Scrittura dice: «L’avaro non sarà riempito di denaro; e chi ama la ricchezza non ne caverà frutto alcuno.»¹¹ (Sir 5, 8)

Il punto nodale della conversione, che è poi il cardine della dottrina sociale della Chiesa, principio che già Gregorio formula e che ricorre con successivi approfondimenti in tutti i documenti del Magistero è la teoria della destinazione universale dei beni:

“È necessario far comprendere a quelli che non desiderano i beni altrui e che non sono generosi dei propri, essere comune a tutti gli uomini la terra dalla quale provengono e che il suo prodotto deve servire a tutti.

Invano si ritengono immuni da colpa quanti rivendicano, come privato, il dono che Dio ha destinato a tutti.

Il rifiutarsi alla distribuzione dei doni ricevuti equivale a ingannarsi sulla responsabilità delle morte del prossimo.

La quantità dell’aiuto che possiamo dare ai bisognosi e che, tuttavia, teniamo accantonato presso di noi, è anche quantità di prossimo che lasciamo quasi morire. Dare il necessario ai poveri è restituzione del dovuto e non elargizione del nostro.

Liberalità elargita ai poveri è, pertanto, giustizia, non misericordia.

Il motivo si è che il dono del Signore deve essere utile a tutta la comunità.

È così che si comprende il detto di Salomone: «Il giusto donerà senza stancarsi» (Pro 21, 16).

È bene avvertire costoro che il severo agricoltore si lamenta del fico non solo perché non porta frutto, ma anche perché sfrutta quel poco di terra che occupa.

In realtà, il fico sterile che occupa la terra è significazione del cuore dei avari, i quali inutilmente accumulano ciò che poteva giovare agli altri.

È anche significazione dello stolto che inerte occupa un posto che altri avrebbe potuto coltivare con il sole delle opere buone.”¹²

Un’esortazione a convertirsi ad una mentalità solidale, volta a rispettare e a incrementare il bene comune risuona nella *Sollicitudo rei socialis*:

“È da auspicare che anche gli uomini e donne privi di una fede esplicita siano convinti che gli ostacoli frapposti al pieno sviluppo non sono soltanto di ordine economico, ma dipendono da *atteggiamenti più profondi* configurabili, per l’essere umano, in valori assoluti. Perciò, è sperabile che quanti, in una misura o l’altra, sono responsabili di una «vita più umana» verso i propri simili, ispirati o no da una fede religiosa, si rendano pienamente conto dell’urgente necessità di un *cambiamento degli atteggiamenti spirituali*, che definiscono i rapporti di ogni uomo con se stesso, col prossimo, con le comunità umane, anche le più lontane, e con la natura; in virtù di valori superiori, come il *bene comune*, o, per

¹⁰ *Ibid.*, p.284.

¹¹ *Ibid.*, pp. 285-286.

¹² *Ibid.*, pp. 288-289.

riprendere la felice espressione dell'enciclica *Populorum progressio*, il pieno sviluppo «di tutto l'uomo e di tutti gli uomini.»

Per i *cristiani*, come per tutti coloro che riconoscono il preciso significato teologico della parola «peccato», il cambiamento di condotta o di mentalità o del modo di essere si chiama, con linguaggio biblico, «conversione» (cf. Mc 1,15; Lc 13,3.5; Is 30,15). Questa conversione indica specificamente relazione a Dio, alla colpa commessa, alle sue conseguenze e, pertanto, al prossimo, individuo o comunità. È Dio, nelle «cui mani sono i cuori dei potenti», e quelli di tutti, che può, secondo la sua stessa promessa, trasformare ad opera del suo Spirito i «cuori di pietra» in «cuori di carne» (cf. Ez 36,26).

Nel cammino della desiderata conversione verso il superamento degli ostacoli morali per lo sviluppo, si può già segnalare, come *valore positivo e morale*, la crescente consapevolezza dell'*interdipendenza* tra gli uomini e le nazioni. Il fatto che uomini e donne, in varie parti del mondo, sentano come proprie le ingiustizie e le violazioni dei diritti umani commesse in paesi lontani, che forse non visiteranno mai, è un segno ulteriore di una realtà trasformata in *coscienza*, acquistando così connotazione *morale*.

Si tratta, innanzitutto, dell'*interdipendenza*, sentita come *sistema determinante* di relazioni nel mondo contemporaneo, nelle sue componenti economica, culturale, politica e religiosa, e assunta come categoria morale. Quando l'*interdipendenza* viene così riconosciuta, la correlativa risposta, come atteggiamento morale e sociale, come «virtù», è la *solidarietà*. Questa, dunque, non è un sentimento di vaga compassione o di superficiale intenerimento per i mali di tante persone, vicine o lontane. Al contrario, è la *determinazione ferma* e perseverante di impegnarsi per il bene comune: ossia per il bene di tutti e di ciascuno, perché tutti siamo veramente responsabili di tutti. Tale determinazione è fondata sulla salda convinzione che le cause che frenano il pieno sviluppo siano quella brama di profitto e quella sete di potere, di cui si è parlato. Questi atteggiamenti e «strutture di peccato» si vincono solo – presupposto l'aiuto della grazia divina – con un *atteggiamento diametralmente opposto*: l'impegno per il bene del prossimo con la disponibilità, in senso evangelico, a «perdersi» a favore dell'altro invece di sfruttarlo, e a «servirlo» invece di opprimerlo per il proprio tornaconto (cf. Mt 10, 40-42; 20, 25; Mc 10, 42-45; Lc 22, 25-27).¹³

La dimensione sociale della persona riconosciuta sia sulla riflessione filosofica che sulla rivelazione è fondamento della dottrina sociale fondamentale della Chiesa: il diritto di proprietà è giustificato dalla natura della persona ed esigito dalla libertà, ma la prospettiva relazionale, essenziale alla persona umana, implica la destinazione universale dei beni. Il nucleo di questa teoria è esposto – come abbiamo visto – nella *Regola pastorale* ed è il criterio che guida l'operato stesso del Pontefice nella sua missione pastorale. Il livello elevato della sua esperienza mistica e contemplativa non toglie nulla alla concretezza con cui egli, uomo abituato a gestire beni – era di famiglia assai facoltosa – sa, con saggezza, prudenza, e libertà interiore, disporre dei beni di famiglia e del “patrimonio di San Pietro” per i bisogni dei poveri, di chi è oppresso e fatto schiavo dei Longobardi, delle monache in stato di indigenza, dei missionari e delle loro opere, di tutti coloro che si trovano in situazioni precarie.

Scorrendo l'epistolario di Gregorio vediamo con che semplice umiltà viva il suo principio “Dare il necessario ai poveri è restituzione del dovuto e non elargizione del nostro... Liberalità elargita ai poveri è giustizia, non misericordia”.¹⁴

La conciliazione del diritto di proprietà con la destinazione universale dei beni è principio che si esprime sia nella *Regola pastorale*, che in tutti documenti del Magistero. Nella *Rerum novarum*:

“L'aver poi Iddio dato la terra ad uso e godimento di tutto il genere umano, non si oppone per nulla al diritto della privata proprietà; poiché quel dono Egli lo fece a tutti, non perché

¹³ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis*.(cit.), 38, 39.

¹⁴ GREGORIO MAGNO, *Regola pastorale*, ed. cit., p.289.

ognuno ne avesse un comune e promiscuo dominio, bensì in quanto non assegnò nessuna parte del suolo determinatamente ad alcuno, lasciando ciò all'industria degli uomini e al giure speciale dei popoli. La terra per altro, sebbene divisa tra i privati, resta nondimeno a servizio e beneficio di tutti, non essendovi uomo al mondo che non riceva alimento da essa. Chi non ha beni propri vi supplisce col lavoro; tanto che si può affermare con verità, che il mezzo universale per provvedere alla vita è il lavoro, impiegato o nel coltivare un terreno proprio, o nell'esercitare un'arte, la cui mercede in ultimo si ricava dai molteplici frutti della terra, e in essi viene commutata.

Ed è questa un'altra prova che la proprietà privata è conforme a natura. Il necessario al mantenimento e al perfezionamento della vita umana la terra ce lo somministra largamente, me ce lo somministra a questa condizione, che l'uomo la coltivi e le sia largo di provvide cure. Ora, posto che a conseguire i beni della natura l'uomo impieghi l'industria della mente e le forze del corpo, con ciò stesso egli riunisce in sé quella parte della natura corporea che ridusse a cultura, ed in cui lasciò come impressa una impronta della sua personalità; sicché giustamente può tenerla per sua, ed imporre agli altri l'obbligo di rispettarla.”¹⁵

Con interessanti articolazioni che rispecchiano le mutate condizioni della storia e della società il duplice principio è ricordato nella *Mater et magistra*:

“Il diritto di proprietà privata sui beni anche produttivi ha valore permanente, appunto perché è diritto naturale fondato sulla priorità ontologica e finalistica dei singoli esseri umani nei confronti della società. Del resto, vano sarebbe ribadire la libera iniziativa personale in campo economico, se a siffatta iniziativa non fosse acconsentito di disporre liberamente dei mezzi indispensabili alla sua affermazione. Inoltre storia ed esperienza attestano che nei regimi politici, che non riconoscono il diritto di proprietà privata sui beni anche produttivi, sono compresse o soffocate le fondamentali espressioni della libertà; perciò è legittimo dedurre che esse trovino in quel diritto garanzia e incentivo.

Un altro punto di dottrina, costantemente proposto dai nostri predecessori, è che al diritto di proprietà privata sui beni è intrinsecamente inerente una funzione sociale.”¹⁶

L'impostazione personalistica della dottrina sociale della Chiesa, che concilia la valorizzazione del singolo con quella della società esprime una prospettiva originale che esclude sia l'assoluto individualismo del sistema capitalistico, con la conseguente privatizzazione indiscriminata dei beni, sia la negazione marxista del diritto di proprietà privata in cui il singolo è travolto da un'ideologia massificante.

Nella *Centesimus annus* si afferma:

“Alla luce delle «cose nuove» di oggi è stato riletto *il rapporto tra la proprietà individuale, o privata, e la destinazione universale dei beni*. L'uomo realizza se stesso per mezzo della sua intelligenza e della sua libertà e, nel fare questo, assume come oggetto e come strumento le cose del mondo e di esse si appropria. In questo suo agire sta il fondamento del diritto all'iniziativa e alla proprietà individuale. Mediante il suo lavoro l'uomo s'impegna non solo per se stesso, ma anche *per gli altri e con gli altri*: ciascuno collabora al lavoro e al bene altrui. L'uomo lavora per sovvenire ai bisogni della sua famiglia, della comunità di cui fa parte, della nazione e, in definitiva, dell'umanità tutta. Egli, inoltre, collabora al lavoro dei fornitori o al consumo dei clienti, in una catena di solidarietà che si estende progressivamente. La proprietà dei mezzi di produzione sia in campo industriale che agricolo è giusta e legittima, se serve a un lavoro utile; diventa, invece, illegittima, quando non viene valorizzata o serve a impedire il lavoro degli altri, per ottenere un guadagno che non nasce dall'espansione globale del lavoro e dalla ricchezza sociale, ma piuttosto dalla loro compressione, dall'illecito sfruttamento, dalla speculazione e dalla rottura della

¹⁵ LEONE XIII, Lett. enc. *Rerum novarum*, 7: *Acta Leonis XIII*, 11 (1892).

¹⁶ GIOVANNI XXIII, Lett. enc. *Mater et magister*, 96, 106: *AAS* 53 (1961).

solidarietà nel mondo del lavoro. Una tale proprietà non ha nessuna giustificazione e costituisce un abuso al cospetto di Dio e degli uomini.

L'obbligo di guadagnare il pane col sudore della propria fronte suppone, al tempo stesso, un diritto. Una società in cui questo diritto sia sistematicamente negato, in cui le misure di politica economica non consentano ai lavoratori di raggiungere livelli soddisfacenti di occupazione, non può conseguire né la sua legittimazione etica né la pace sociale. Come la persona realizza pienamente se stessa nel libero dono di sé, così la proprietà si giustifica moralmente nel creare, nei modi e nei tempi dovuti, occasioni di lavoro e crescita umana per tutti.”¹⁷

Il criterio della destinazione universale dei beni riguarda quindi non solo la terra e il capitale ma le stesse risorse umane e culturali. Gregorio nella *Regola pastorale* afferma questo stesso principio anche per le risorse dello spirito:

“Molti si distinguerebbero per spiccate virtù e si raccomanderebbero anche per la indiscussa capacità di comandare agli altri...

Sono nutriti di sana dottrina, comprensivi e pazienti.

Hanno innato il senso dell'autorità.

Benevoli e affabili, severi ed equilibrati, si direbbero nati apposta per amministrare la giustizia.

Tuttavia, proprio questi, una volta chiamati, rifiutano di accettare il potere del ministero pastorale.

I doni ricevuti vanno così a vuoto.

Sviliti dal desiderio di farne una proprietà personale, vien tolta a quei doni la capacità di slancio, insita nella destinazione al bene altrui.

Pensando solo al proprio tornaconto e non alle necessità altrui, sprecano quei doni che egoisticamente desiderano avere solo per se stessi.”¹⁸

“Questi, pieni di doti, hanno il solo desiderio della contemplazione.

Rifuggono dal rendersi utili agli altri con la predicazione. Cercano una quiete nascosta, bramano silenziose riflessioni.

Il giudizio severo su costoro li rende colpevoli di un male pari al bene che avrebbero potuto fare, se si fossero sobbarcati a pubblici incarichi.

Tale atteggiamento è incomprensibile e irragionevole.

Non è possibile preferire la propria tranquillità al bene spirituale degli altri.

Cristo, per giovare a tutti, è uscito dal seno eterno di Dio per venire ad abitare in mezzo a noi.”¹⁹

L'affermazione netta del primato della persona sui beni e il criterio etico della gestione ricorre nella *Regola pastorale* come in tutti i documenti della Chiesa:

“La mortificazione dei sobri diventa gradita a Dio, se il cibo delle loro privazioni verrà distribuito ai poveri...

Infatti, non si digiuna a Dio, ma per se stessi, se ciò che si toglie momentaneamente al ventre non viene dato ai bisognosi, ma lo si accantonasse per offrirselo successivamente.”²⁰

Il divenire della storia e il crearsi di nuove situazioni sociali porta a formulazioni più complesse ma sostanzialmente convergenti con questo principio.

La *Mater et magistra* segnala, tra i pericoli che scaturiscono dalla subordinazione della persona all'economia, la riduzione dell'uomo ad automa (n.48), l'assoggettamento al meccanicismo economico (n.70), l'accentuazione degli squilibri (n.81).

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Centesimus annus*, 43: AAS 83 (1991).

¹⁸ GREGORIO MAGNO, *Regola pastorale*, ed.cit., pp. 105-106.

¹⁹ *Ibid.*, p. 107.

²⁰ *Ibid.*, p. 277.

Solo l'attenzione al primato della persona e alla sua destinazione trascendente (*Mater et magistra*, n. 226) può consentire il rispetto della giusta gerarchia dei valori e l'utilizzo secondo finalità positive del progresso tecnico-scientifico della società (*Mater et magistra*, n. 227).

Come afferma Giovanni Paolo II nella *Sollicitudo rei socialis*, al n.38, il retto orientamento delle coscienze e l'uso responsabile della libertà può assumere le situazioni storiche e sociali e operare su di esse in modo da indirizzarle al bene comune.

Ciò vale specialmente per l'interdipendenza nelle relazioni umane in tutti i settori. Assumerla come categoria morale significa vivere la solidarietà, valore essenziale secondo il magistero della Chiesa.

I severi moniti di Gregorio contro gli avari che privatizzano le ricchezze, accumulando su di sé pene eterne (*Regola pastorale*, parte III, cap. 20) risuonano anche nella voce di Leone XIII quando ammonisce i datori di lavoro che sfruttano le prestazioni dell'operaio, negando il giusto salario (*Rerum novarum*, n. 34). Lo stesso principio deve guidare i rapporti tra i lavoratori stessi (*Mater et magistra*, n. 132; *Laborem exercens* n. 8) e i rapporti tra i popoli, come si afferma nella *Populorum progressio*:

“Il dovere di solidarietà che vige per le persone vale anche per i popoli: «le nazioni sviluppate hanno l'urgentissimo dovere di aiutare le nazioni in via di sviluppo». Bisogna mettere in opera questo insegnamento conciliare. Se è normale che una popolazione sia la prima beneficiaria dei doni che le ha fatto la Provvidenza come dei frutti del suo lavoro, nessun popolo può, per questo, pretendere di riservare a suo esclusivo uso le ricchezze di cui dispone. Ciascun popolo deve produrre più e meglio, onde dare da un lato a tutti i suoi componenti un livello di vita veramente umano, e contribuire nel contempo allo sviluppo solidale dell'umanità. Di fronte alla crescente indigenza dei paesi in via di sviluppo, si deve considerare come normale che un paese evoluto consacri una parte della sua produzione al soddisfacimento dei loro bisogni; normale altresì che si preoccupi di formare degli educatori, degli ingegneri, dei tecnici, degli scienziati, che poi metteranno scienza e competenza al loro servizio.” (n. 48)²¹

La Costituzione conciliare *Gaudium et spes* sottolinea l'aspetto costruttivo in cui sfocia l'esercizio della solidarietà: la partecipazione che promuove la responsabilità della persona nella gestione del bene comune e garantisce la democrazia. (*GS* n. 21)

Certo, per realizzare la corresponsabilità occorre il rispetto delle aggregazioni sociali e la garanzia della sussidiarietà, altro pilastro della dottrina sociale cattolica, evitando ogni ingerenza indebita dello stato nell'ambito della famiglia e dei corpi sociali intermedi.

Come afferma Paolo VI, “Lo sviluppo è il nuovo nome della pace” (*Populorum progressio*, conclusione). Vivere la solidarietà tra nazioni è rimuovere le cause dei conflitti. La *Sollicitudo rei socialis* espone lo sviluppo di questo tema nel suo dinamismo storico nel periodo del secondo dopoguerra: dai blocchi contrapposti alla guerra fredda, dai neoimperialismi fino agli sviluppi della decolonizzazione e dal debito estero, del commercio delle armi e del terrorismo.²²

Questo quadro storico è evidentemente assente dalla prospettiva della *Regola pastorale*, non così la consapevolezza dell'imprescindibile responsabilità del pastore nel promuovere la pace come fondamento del vivere comunitario. Se la concordia non domina il cuore, nessuna offerta a Dio è gradita.²³ Gregorio, tante volte osteggiato e incompreso nella sua opera di pace come pastore della Chiesa universale sa affermare con saggezza il monito: “La pace dei vostri cuori non si spenga anche se venisse rifiutata”. È infatti “necessario mantenerla inviolata nel nostro cuore.” “Poiché se la pace è la risultante del concorso consensuale di due elementi, è bene che almeno venga conservata integra da quelli che correggono.”²⁴

²¹ PAOLO VI, Lett. enc. *Populorum progressio*, 48: AAS 59 (1967).

²² *Ibid.*, 22, 23, 24.

²³ GREGORIO MAGNO, *Regola pastorale*, ed.cit., parte III, cap. 22, p.295.

²⁴ *Ibid.*, parte III, cap. 22, p. 299

Dalla *Regola pastorale* di Gregorio fino al Vaticano II, pur nel variare delle circostanze storiche e delle problematiche del mondo economico e sociale, si definisce una coerente linea di pensiero il cui vertice, pur nell'affermata autonomia dell'agire del cristiano nel mondo, è l'edificazione del regno di Dio nelle attività temporali attraverso la fedeltà a Cristo e al Vangelo:

“I cristiani che hanno parte attiva nello sviluppo economico-sociale contemporaneo e propugnano la giustizia e la carità, siano convinti di poter contribuire molto alla prosperità del genere umano e alla pace del mondo. In tali attività, sia che agiscano come singoli, sia come associati, siano esemplari. A tal fine è di grande importanza che, acquisite la competenza e l'esperienza assolutamente indispensabili, mentre svolgono le attività terrestri conservino il retto ordine, rimanendo fedeli a Cristo e al suo Vangelo, cosicché tutta la loro vita, individuale e sociale, sia compenetrata dello spirito delle Beatitudini, specialmente dello spirito di povertà.

Chi segue fedelmente Cristo, cerca anzitutto il Regno di Dio, e assume così più valido e puro amore per aiutare i suoi fratelli e per realizzare, con l'ispirazione della carità, le opere della giustizia.”²⁵

* * * * *

²⁵ CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 72: AAS 58 (1966).

LA CONTEMPLAZIONE CRISTIANA IN S. GREGORIO MAGNO

17 GENNAIO 2005

Don CLAUDIO STERCAL

Penso di appoggiare la mia riflessione su un testo di Gregorio Magno in questo incontro. Il tema, quello della contemplazione, è importante per la tradizione cristiana e anche nell'opera di Gregorio Magno. In questo caso ho preso un passaggio da una delle sue opere più conosciute, il suo commento morale sul libro di Giobbe, i *Moralia in Job*, uno dei testi più citati nel Medioevo, un commento scritto tra il 578 e il 600, lungo un arco di tempo ampio della sua vita, durante il quale Gregorio commentava il testo versetto per versetto, con lo stile che contraddistingue il suo modo di commentare i libri della Bibbia: sono varie le motivazioni che si potrebbero distinguere per capire perché scegliamo questa sezione. È utile considerarne alcune: lui stesso nella prefazione dell'opera dà qualche criterio per spiegare come ha scritto; in particolare, usa un esempio: dice che il suo commento sul libro di Giobbe è come un fiume, quando il fiume trova uno spazio, si ferma, riempie questo fossato, e poi prosegue il suo corso. Nello stesso modo egli commenta progressivamente tutti i versetti di Giobbe. Quando trova un versetto, una parola, uno spunto che gli consente di proporre un approfondimento utile per la vita cristiana, per la morale, per la vita – apre un piccolo stagno, e il corso del fiume diventa più lento e raccoglie l'acqua in questo bacino. Questo ci fa capire che il suo commento non è come i commenti storico-critici che noi siamo abituati a trovare oggi. Non è solo un'analisi letteraria del testo, ma la trattazione dei temi della vita cristiana, a mano a mano che trova nel testo occasione di parlarne.

Il testo che vi proporrò è come uno di questi stagni, come una piccola ansa di questo fiume; non è necessario leggere tutto il libro di Giobbe per capire queste pagine. Quest'opera durante il Medioevo era diventata una specie di fonte di approfondimenti di vita cristiana alla quale tanti hanno attinto, trovando in una o l'altra delle parti una trattazione utile per essere ripresa e usata.

La seconda immagine che Gregorio offre all'inizio della sua opera per farci capire un altro aspetto è l'immagine dello stesso fiume, nelle cui acque profonde sia un agnello, sia un elefante, può entrare tranquillamente. Nel "fiume" del commento si possono ricavare insegnamenti per tutti – è chiaro che è diversa la profondità dell'acqua necessaria per un agnello da quella per un elefante, ma tutti e due, se l'acqua è calma e profonda, possono allo stesso modo trovare refrigerio in modo adatto. Così è l'intenzione di Gregorio nello scrivere questo libro: offrire considerazioni calme e profonde, affinché ognuno possa entrarvi e trarne beneficio.

Il terzo elemento è in riferimento all'esperienza: Gregorio sceglie di commentare Giobbe per una gran parte della sua vita, prima a Costantinopoli, poi a Roma, quando diventa papa, e mantiene il suo riferimento al libro di Giobbe per la comprensione e l'insegnamento della vita cristiana. I motivi potrebbero essere molti, ma quello che egli sempre esplicita è la scelta del personaggio di Giobbe, perché gli sembra che la sofferenza di Giobbe sia una buon'immagine per capire la sofferenza di Cristo e la propria. Legge il libro di Giobbe perché lo aiuta a capire la sofferenza, la vita, la passione, il cuore di Cristo; lo aiuta anche a capire il senso della propria vita. Quindi in Giobbe vede l'esperienza di Gesù, ma un pochino anche la propria. Così Giobbe diventa un punto di riferimento nella propria vita. Gregorio ritiene Giobbe un grande personaggio a partire dal quale si può capire meglio il cristianesimo e la propria partecipazione alla vita cristiana. Non a caso, nelle pagine introduttive Gregorio sintetizza anche la sua sofferenza, dopo aver spiegato che la sofferenza

di Giobbe è una prefigurazione di quella di Cristo. Questo ci fa capire che uno dei motivi per i quali il testo risulta un punto di riferimento per tutta la vita di Gregorio è perché gli dà un aiuto per capire la propria esperienza, e magari anche perché aiuta gli altri a capire la loro.

Questi tre punti, l'immagine del fiume con delle anse, in un certo senso autonome, in cui si può entrare a profondità diverse, e poi l'esperienza di chi lo ha scritto e di chi lo legge. Un testo scritto per aiutare a capire la propria esperienza e per aiutare gli altri a capire.

Molti sono i temi che tratta: io mi permetto di indicare solo qualche riferimento sul tema della contemplazione, perché ritengo che sia un tema importante per Gregorio e un tema che intendiamo in maniera diversa. Che cosa è la contemplazione per Gregorio? La si può presentare come un obiettivo della sua vita, e il commento morale sul libro di Giobbe tende alla contemplazione. Ma è l'obiettivo della vita cristiana; ed è da intendere bene. A mio parere oggi si intende in maniera un po' "mitica", alla quale nessuno riesce mai ad arrivare, una contemplazione che noi intendiamo quasi come un procedimento che richiede l'esclusione della ragione, delle nostre attività. Oggi contemplare vuol dire spesso astrarsi dalla propria vita per cominciare ad entrare nel mondo del soprannaturale. Uscire dalla nostra vita, dove sembra che prevalga l'attività pratica e il riferimento alla ragione, per entrare in una forma di rapporto con Dio e ricerca di Dio che fa a meno dell'uso della ragione, che si perde in Dio, cercando di separarsi per quanto sia possibile dalla realtà. Questo non mi pare essere la via della contemplazione di Gregorio. Per lui, la contemplazione è il modo buono per presentare il senso della sua vita cristiana perché è la ricerca della verità. L'attenzione verso il compimento di ciò che già si vive; utilizzo due termini che già nel secolo scorso hanno creato molti dibattiti all'interno del cristianesimo, il rapporto tra azione e contemplazione.

Nel secolo scorso sono stati scritti centinaia di volumi sulla questione, proprio per la fatica di conciliare in un mondo che esaspera l'azione, l'attività che diventa qualche volta attivismo, con il richiamo alla contemplazione. Ma quale rapporto c'è tra le due? Nel testo di Gregorio, scritto qualche anno prima del 600 dopo Cristo, è già chiaro che la contemplazione è il senso dell'azione. Prima viene l'azione attraverso la quale si può cercare la verità, il senso ultimo anche della propria azione, della realtà: questa è la contemplazione, in un rapporto strettissimo con l'azione. Non sono la stessa cosa, ma sono certamente in tensione – egli stesso dice con chiarezza "in continuità".

L'altro aspetto che avrete già meditato di Gregorio Magno, ripreso con chiarezza anche a proposito di questo tema: se questo è un modo per esprimere il senso della vita dell'uomo, attraverso il suo agire, cercare la verità, tendere alla verità con tutto se stesso, questa è la contemplazione, non astraendosi dalla realtà, ma cercando il suo senso ultimo. E se questa è la tensione di ogni uomo - un altro tema bellissimo in Gregorio Magno - ciascuno deve cercarlo nel proprio modo. C'è chi è più propenso ad agire, chi è più propenso a contemplare – ma attenzione a non fare pasticci! Chi è portato ad agire, attenzione a non staccarlo dall'azione, perché il suo modo di giungere alla verità sarà quello di dedicarsi molto all'azione, aiutato anche lui nella contemplazione a ritrovare il senso di ciò che fa. Ci saranno altri che invece per il loro carattere sono più immediatamente portati alla ricerca del senso, però attenzione a non staccarlo del tutto dalla realtà. Perché se no, vanno a cercare la contemplazione nel senso di una realtà che non conoscono e quindi facilmente cadono nell'errore, nell'eresia, nella mancanza di equilibrio.

Bisogna trovare per ciascuno il proprio itinerario che comprende l'agire nella propria vita – è un commento morale sul libro di Giobbe. Gregorio vuole spiegare il proprio agire, la propria esperienza, però deve essere vissuto in modo da non escludere, anzi da condurre alla verità. È significativo che nella nostra società si faccia fatica a vivere il rapporto tra azione e contemplazione: siamo molto più propensi all'azione, magari con tanta buona volontà, ma quando poi siamo interrogati o ci interroghiamo sul senso di ciò che stiamo facendo, balbettiamo. E più balbettiamo, più ci buttiamo nell'azione per non pensare. Ma è giusto, o non è uno dei difetti della nostra società?

La proposta di Gregorio sarebbe non di fuggire dall'azione per ritirarsi dall'azione in cima a un monte per contemplare – no, ma per vivere con equilibrio il proprio agire, comprendendo che di esso siamo chiamati a capire il senso, e a cercare la verità. Il mio parere è che la nostra società, la

nostra cultura, anche senza cattiva volontà, a volte faccia fatica a mantenere questo equilibrio. La radice di questa mancanza di equilibrio al mio parere è nella scelta, se volete anche prudente: siccome è difficile giungere alla verità, cominciamo a stare troppo legati “alle cose”: averne tante, le migliori che si può. Questo è così oggettivo, così evidente, e interrogarsi sul senso crea tanti pareri, tanta discordia, che per il momento è meglio lasciar perdere.

Non vorrei banalizzare l’immagine della società, ma mi pare un po’ così. La quantità delle cose che abbiamo tende un po’ ad anestetizzare il nostro bisogno di ricerca del senso, che è naturalmente più difficile, ma che non si può eliminare, perché se si elimina, non si risponde alle tensioni del cuore del ogni uomo: così ognuno di noi cerca di anestetizzarsi per quanto possa con tante belle cose, ma poi quando dal proprio cuore emerge inevitabilmente la domanda sul senso di ciò che sta facendo, perché non gli bastano le cose, o perché un incidente, un contrattempo gli fa capire che quelle cose non erano come le pensava – si accorge di essere un analfabeta dello Spirito. Si pensa alla contemplazione talvolta come a una fuga dalla vita quotidiana per cercare in una presunta dimensione soprannaturale la verità di ciò che stiamo facendo. La prospettiva di Gregorio Magno e della tradizione cristiana, al mio parere, è più equilibrata. Non propone la contemplazione come un andare oltre la nostra esperienza, ma come un cercare nella nostra esperienza il suo senso.

Siamo agli inizi del percorso del “fiume” del testo; Gregorio sta commentando il capitolo 5, versetto 25 del libro di Giobbe:

“...a chi ormai disprezza i desideri terreni e si dedica alle opere della vita attiva – temi di cui aveva parlato prima – non si accontenta di compiere esteriormente grandi cose, ma vuole altresì penetrare con la contemplazione le realtà profonde.”

Ecco già introdotto dalla trattazione più ampia il tema del rapporto tra azione e contemplazione. Cosa sarà mai la contemplazione per Gregorio? “Penetrare le realtà profonde”, le realtà interne, nella convinzione che ciò che è esterno è visibile, ma non è ancora tutta la realtà. Anche per capire una persona non basta vederla dall’esterno. Bisogna sapere che cosa ha nel suo cuore. La contemplazione è per Gregorio quello sforzo che ci consente di entrare all’interno delle cose, senza escludere l’esterno, ma neppure fermandosi all’esterno. Gregorio dice che ci sono alcuni che si accontentano di compiere *exterius* cose grandi. Anche Gregorio ha lottato in se stesso e negli altri contro coloro che si accontentano di compiere delle cose esterne.

Come si fa ad andare all’interno delle cose secondo Gregorio Magno? Utilizzando tutto ciò che si ha a disposizione che potrebbe essere utile: l’intelligenza, l’esperienza, il confronto con gli altri, le scienze, la Parola di Dio, la fede della Chiesa. Tutto ciò che è buono è da utilizzare per andare a capire l’interno delle cose, nella loro profondità, nella loro verità. Questa è la contemplazione per Gregorio, che comprende, se c’è, anche la preghiera estatica. Ma come non c’è per tutti la preghiera estatica - Dio non ci parla solitamente uditiamente tutte le sere - dobbiamo esercitarci con tutto ciò che abbiamo a disposizione per capire la realtà sino in fondo. La preghiera è utilissima, perché è il confronto personale con Dio. Ma questo non esclude anche la fatica dello studio, la riflessione sulla propria esperienza, il confronto con la comunità, conoscere ciò che pensano gli antichi. Ogni cosa buona al suo posto è utile per entrare a comprendere le realtà sin nella loro profondità. Lo dico perché mi piace questo itinerario di contemplazione, mi sembra più autentico.

Bisogna utilizzare tutto ciò che c’è a disposizione: quindi diffiderei dello scienziato che non pregasse mai. Sono due procedimenti diversi, ma entrambi sono necessari. Diffido di qualcuno che dice: “Io misuro il peso della terra, ma non mi interrogo mai sul perché la terra esiste.” Mi sembra parziale. Diffiderei anche di chi si ritira in cima al mondo e dice: “Non voglio mai vedere il creato, non voglio vedere gli altri. Ritengo che lo studio sia un danno.” Al mio parere ci vuole tutto, comprendendo il senso di ciascuna cosa.

Gregorio ha questa sapienza, che è esattamente la capacità di ordinare nel procedimento della conoscenza tutto ciò che è necessario. Il sapiente non è qualcuno che si astraie dal mondo, è uno che sa ordinare le cose, e sa collocarle al posto giusto. Sarebbe insensato, al mio parere, se un medico volesse curare i tumori solo pregando, perché ha una scienza che lo aiuta. Però ho l’impressione che per una buona cura, per un buon rapporto con il medico, per un buon itinerario della ricerca, non mi

dispiacerebbe se uno scienziato si fermasse per riflettere, magari anche leggendo una pagina della Bibbia, e come la sua fede gli suggerisce, confrontandosi con Dio. Lo dico anche ai miei colleghi all'Università, che insegnano discipline diverse dalla teologia. Io che sono un sacerdote cerco di studiare per quanto mi sia possibile le scienze, se però vogliamo dare un insegnamento equilibrato, una percezione equilibrata del rapporto degli studenti con i docenti, bisogna che sia vero anche il contrario, che anche chi insegna discipline scientifiche, economia, giurisprudenza, non dico, debba andare a fare la predica, ma che possa lasciare trasparire anche nella propria persona e nel proprio comportamento che anche lui, proprio perché è uno scienziato, qualche volta si interroga sul senso delle cose, per la fede che ha anche in riferimento a Dio – e questo deve trasparire. E questo è l'equilibrio di Gregorio, che sta bene anche in una ricerca scientifica. Procediamo:

56. *Entrerai nel sepolcro con abbondanza come si ammucchia il grano a suo tempo.*

Qui l'immagine il sepolcro ha un valore positivo: quello di essere sepolti alle cose superficiali, essere protetti dalla superficialità, per cercare quelle più profonde:

“La vita attiva è come un sepolcro che ci copre come morti alle opere cattive, ma la vita contemplativa ci seppellisce completamente perché ci divide da ogni attività del mondo. A chi dunque ha già domato in sé le ignominie della carne, rimane di esercitare l'anima con l'impegno delle opere sante. E chi ormai dilata l'anima per mezzo di opere sante, non deve fare altro che estenderla fino ai segreti dell'intima contemplazione.”

La cosa quindi da cui Gregorio vuole staccarsi è l'ignominia della carne, dalle attività puramente mondane, esterne. Invece ci sono le opere sante, fare il bene, attraverso le quali l'anima vuole giungere sino ai segreti dell'intima contemplazione. Ci sono tre passaggi: le opere solo esteriori, dalle quali Gregorio vuole difendersi, il primo passo per difendersi è cominciare delle opere, quelle buone, che invitano ad andare oltre, ai segreti della verità dell'intima contemplazione. Tutto questo lo applica al predicatore:

“Non è infatti perfetto predicatore quello che o per amore della contemplazione trascura l'apostolato – in latino dice *studium operandi*, la fatica di agire: non è un buon predicatore chi per amore della contemplazione si stacca dalla fatica dell'agire - o per l'urgenza dell'attività mette al secondo posto la contemplazione.”

Occorrono tutti e due, l'agire e la ricerca della contemplazione.

“Così Abramo seppellisce la moglie morta in un doppio sepolcro – ancora, la parola ha un valore positivo, ossia di una protezione – perché il perfetto predicatore nasconde all'ombra dell'apostolato - delle opere buone - e della contemplazione la propria anima morta ai desideri della vita presente, e così dedita alla vita attiva e contemplativa, rimane nascosta e come insensibile alla concupiscenza della carne, essa che prima, sensibile ai desideri mondani, viveva come se fosse morta. Così il Redentore del genere umano.”

Gregorio propone l'esempio di Gesù, che di giorno opera miracoli nelle città, e di notte si dedica all'orazione sul monte, per suggerire ai veri predicatori di non abbandonare del tutto la vita attiva per amore dell'orazione, né a trascurare completamente le gioie della contemplazione per l'eccessiva attività, ma che nella quiete della contemplazione attingano quello che poi nel ministero della parola comunicheranno agli altri. “Con la contemplazione ci si innalza nell'amore di Dio, ma con la predicazione si ritorna a servizio del prossimo.”

Questo primo passaggio dovrebbe essere abbastanza chiaro: lo sintetizzerei in tre momenti: c'è un agire nel mondo che è negativo, esteriore, solo finalizzato all'agire. La prospettiva per il predicatore, per il cristiano ad immagine di Gesù che Gregorio propone è: cominciamo a trasformare l'agire solo per il mondo in un agire per il bene e proseguire nella ricerca, orientandoci all'intima contemplazione della verità, per la quale si agisce bene. Sono necessari tutti e due i momenti, come ha fatto Gesù.

57. “Inoltre si tenga ben presente che i caratteri degli animi sono tra loro molto diversi.” È uno dei temi a cui accennavo prima: l'attenzione alle caratteristiche di ciascuno. “Alcuni sono così poco portati all'azione che se intraprendono un'occupazione faticosa soccombono fin dall'inizio.” Sono forse più contemplativi, più speculativi. Ma ci sono invece alcuni

molto attivi. “...altri invece sono così inquieti, che lasciati inattivi, faticano più che se lavorassero, perché soffrono in cuor loro agitazioni tanto più gravi quanto maggiori possibilità hanno di pensare.” Perciò è necessario un equilibrio; è necessario rispettare, capire la tendenza di ciascuno e tenerne conto per proseguire tutti sulla stessa strada. “Perciò è necessario che l’anima quieta non si dilati in occupazioni eccessive e quella inquieta non si limiti all’impegno della contemplazione.”

Detto banalmente, come una battuta, quando si insegna a scuola, si capisce che nel mondo ci sarebbe tanto bisogno di idraulici – si capisce che non tutti sono nati per fare avvocati, economisti, imprenditori...qualcuno degli alunni che studiano economia e commercio farebbe bene a fare l’idraulico: per il suo bene, ma non si può dirglielo...Questo, sulle soglie del Medioevo era già abbastanza chiaro, anche se non c’erano ancora gli idraulici, ma Gregorio capiva che non tutti sono portati allo stesso tipo di vita, e non hanno tutti lo stesso carattere. L’obiettivo è comune per tutti però: passare dall’azione puramente esteriore all’azione buona per la verità, potremmo dire per Dio, sul modello di come ha fatto Gesù, che alternava l’azione con la preghiera, con riferimento continuo al Padre: non è un cattivo progetto, questo!

Ma se quello è il fine, dice Gregorio, bisogna tenere presente anche le caratteristiche delle persone che devono essere accompagnate in questo itinerario. Nella *Regola pastorale*, per esempio, Gregorio, nel Libro III, fa un trattato di psicologia. Freud ha detto tante cose utili, ma non è l’unico che ha detto delle cose sensate sulla vita dell’uomo. La psicologia come scienza è nata da recente, ma non è che tutto il precedente fosse ignaro della conoscenza dell’uomo. Questo andrebbe anche valutato, anche in riferimento a Gregorio Magno, la cui grande attenzione alle persone e alla loro psicologia emerge qui:

“Spesso infatti quelli che nella quiete potevano contemplare Dio, oppressi dalle occupazioni, sono crollati; e spesso quelli che occupati potevano rendere utili servizi agli uomini – gli idraulici, di cui sopra – sono caduti sotto la spada della propria quiete. Certi spiriti inquieti poi, cercando nella contemplazione più di quanto consenta la loro capacità, vengono fuori con dottrine distorte; e non curandosi di essere umili discepoli della verità diventano maestri di errori.”

Guardate di passaggio la bella espressione per dire qual è il senso della contemplazione: “...umili discepoli della verità”. Sono questi che hanno lo spirito più inquieto e pratico e, perché non si tiene conto della loro natura, fanno fatica a raggiungere l’obiettivo di tutti, “umili discepoli della verità”, alla quale verità si giunge meglio se si tiene conto del fine, degli strumenti che abbiamo a disposizione, l’azione e la contemplazione, e anche i talenti che abbiamo ricevuto; ci sono degli elementi buoni per comprendere la vita cristiana, e il fine è la ricerca della verità. Gli strumenti sono l’azione e la contemplazione e i talenti ricevuti. Tutto questo non ci esonererà dalla fatica, ma almeno se abbiamo impostato bene questo, cercheremo di evitare di aggiungere delle fatiche inutili, oltre a quelle che la vita ci propone, cercheremo di non sovrapporre delle altre, perché abbiamo sbagliato l’impostazione.

A pagina 533 prosegue Gregorio: “L’anima coltiva due vite, la vita attiva e la vita contemplativa, che sono come i due occhi della faccia” – bisogna averli tutte e due. I testi antichi spesso vengono accusati di essere dualisti: sì, dicono due cose, ma in una faccia stanno bene tutti e due gli occhi: non sono la stessa cosa, ma ci vogliono tutti e due. “L’occhio destro è la vita contemplativa, il sinistro la vita attiva. Ma, come abbiamo detto, ci sono alcuni che sono incapaci di vedere distintamente...”

Al paragrafo 59 leggiamo che “Quelli dunque che aspirano a raggiungere la vetta della perfezione e desiderano mantenere la fermezza della contemplazione, si esercitino prima nel campo dell’azione...” - anche questo passaggio è interessante; in questo itinerario che comprende l’azione e la contemplazione e la ricerca della verità, il primo passaggio più immediato, più semplice, più universale è l’azione:

“...si esercitino prima nel campo dell’azione, per vedere se sono capaci di non fare alcun torto al prossimo e sopportare di buon grado i torti che ricevono, se la loro anima si

compiace troppo dei beni temporali che si presentano o rimane ferita da eccessiva tristezza quando vengono a mancare.”

Quindi, equilibrio nell'azione, come vedete, essere capaci di non fare torti, ma di sopportare quelli ricevuti, di non legarsi troppo ai beni temporali, di non soccombere ad un'eccessiva tristezza. Quindi un buon modo di agire è già un primo passo in un buono itinerario verso la verità. È quanto dicevo prima: staccarsi da un agire puramente mondano e mettersi un po' alla prova nell'agire, agire per il bene e sopportare il male. Ricorderete quella bella espressione nella *Regola pastorale*, “*pro veritate adversa diligere*”: per la verità, saper amare anche le avversità. Sapersi comportare con equilibrio tra il bene e il male è già un buon modo di agire, che può portare alla contemplazione, ad una ricerca più chiara e profonda della verità.

Dopo aver fatto così, dice Gregorio:

“...riflettano se rientrando in se stessi per attendere alle cose spirituali, non si trascinino dietro le ombre delle cose corporali, o almeno se, dopo essersele trascinate dietro, le allontanano con la mano del discernimento...”

Vedete dunque: per agire bene, quando si fermano, guardino se sono liberi, se riescono a difendersi dalle ombre delle cose temporali, a lasciarsele dietro. “...se desiderando vedere la luce illimitata – *“incircumscriptum lumen”* – è la verità di Dio di cui parla Gregorio – se desiderano vedere Dio, sanno metter da parte tutte le immagini frutto del proprio limite – il latino dice meglio per contrapposizione *“circumscriptionis imagines”* – se per cercare la luce che non ha limiti, se chi vuole cercare la verità, guardi che cosa lascia agire nel proprio cuore, se per esempio ha la capacità volendo cercare la luce incircoscritta, senza limiti, di superare, lasciare da parte, le proprie immagini finite, la piccolezza della propria vita;

“...se sanno superare quello che sono, per raggiungere quello che desiderano al di sopra di se stessi. Perciò giustamente ora si dice: Entrerai con abbondanza nel sepolcro – L'uomo perfetto entra con abbondanza nel sepolcro, perché prima mette insieme le opere della vita attiva e poi occulta completamente a questo mondo il sentimento della carne, morto grazie alla contemplazione.”

Qui Gregorio ripete l'immagine del sepolcro e della morte come un valore positivo, come una protezione da ciò che è male, proprio perché quel versetto del libro di Giobbe usava l'immagine del sepolcro, ma Gregorio la vuole usare positivamente.

All'inizio del capoverso 60 dice: “Il primo tempo è quello dell'azione, l'ultimo è quella della contemplazione.” Tutti e due sono necessari: sono gli occhi del volto. Gesù stesso agiva e contemplava, quindi non possono essere indebitamente separati. C'è però una progressione: l'agire è il primo campo di prova dell'uomo, al partire del quale, guardando in se stesso, cercando la verità, l'uomo è chiamato a trovare maggior chiarezza, con umiltà.

“Perciò è necessario che l'uomo perfetto prima eserciti l'anima nella virtù, poi la raccolga nel granaio della quiete. Così colui che al comando del Signore viene liberato dalla legione dei demoni che lo possedeva, si mette a sedere ai piedi del suo Salvatore, accoglie le parole dell'insegnamento e vorrebbe allontanarsi dal proprio territorio...”

C'è un'ultima cosa da fare notare, al paragrafo 61, dove, per riprendere il concetto, Gregorio usa il testo biblico che parla di Giacobbe e i suoi matrimoni con Rachele e con Lia, e così interpreta il testo:

“Così Giacobbe serve per avere Rachele e riceve Lia, e gli viene detto: Non si usa fare così nel nostro paese, dare, cioè, la più piccola prima della maggiore – poi, c'è l'interpretazione dei nomi, secondo l'etimologia dell'epoca - Rachele significa «visione del principio», Lia «laboriosa».”

Sono due momenti: la visione del principio e la laboriosità. Gregorio dice che tutti e due sono necessari; Giacobbe vuole Rachele, la visione del principio, ma per giungere lì prima bisogna sposare Lia – prima ci vuole la laboriosità, l'agire, lottare per agire bene. È un altro modo per capire l'intenzione di Gregorio. Giacobbe vuole arrivare al principio, la verità, la luce incircoscritta, Dio, ma Gregorio fa capire che per giungere lì, al vertice della contemplazione, non si può giungere se

non attraverso tutta la proprio vita, a partire dall'agire, dalla lotta per cominciare ad eliminare l'agire esteriore, l'agire cattivo, e sostituirlo con l'agire buono; guardare che cosa lascia nel proprio animo, dentro noi stessi, se siamo capaci di fare dei passi avanti e giungere al principio. Questo itinerario è la contemplazione, la ricerca della verità dell'agire, della nostra vita. Gregorio lo dice qui:

“Rachele rappresenta la vita contemplativa e Lia la vita attiva. Nella vita contemplativa si cerca il principio che è Dio, nella vita attiva si fatica sotto il pesante fardello dei bisogni. Perciò Rachele è bella, ma sterile” – guardate, che coraggio! - la contemplazione del principio, Rachele, è bella; ma se rimane da sola, è sterile. “Lia, invece – l'agire, la quotidianità della nostra vita – ha lo sguardo spento, ma è feconda...” – cioè, per giungere al principio della verità è necessario passare attraverso l'agire della nostra vita - “...perché l'anima quando desidera il tempo libero per contemplare, vede di più, ma genera a Dio meno figli; invece quando si dedica alla fatica della predicazione, vede meno, ma partorisce di più.”

Quindi, è una visione equilibrata, al mio parere, per quanto sia espressa in poche righe; egli capisce che nell'esperienza presente sono necessarie tutte e due le cose, come i due occhi del volto, due momenti della nostra esperienza. È necessario passare attraverso l'agire nel bene, perché questo magari ci fa vedere poco, ma è fecondo perché ci invita a cercare di vedere meglio nella nostra vita, vedere meglio, per vedere il principio, per vedere Dio. In questo itinerario siamo totalmente coinvolti. L'altro aspetto è: per questo itinerario, per quanto ne abbiamo visto solo un frammento, è necessario anche considerare le caratteristiche di ognuno, perché ognuno poi deve trovare, e essere aiutato a trovare il proprio equilibrio in questo itinerario, un equilibrio tra l'agire e il contemplare, tra l'impegno quotidiano e la ricerca più profonda, più esplicita, più personale della verità. L'osservazione che facevo all'inizio era che se dovessi dare un giudizio un po' superficiale sulla nostra società, dobbiamo dire che siamo molto più sbilanciati sull'agire, e, senza uscire dall'azione, meno aiutati a cercare la verità.

Questa potrebbe essere una buona testimonianza che i cristiani nel corso dei secoli sono stati capaci di dare e anche oggi, penso, siamo chiamati a dare: non uscire dal mondo, ma mantenere sempre viva, secondo le caratteristiche di ciascuno, la ricerca della verità del mondo. Mi pare che ci sia un gran bisogno.

In risposta a una domanda sul rapporto tra l'azione e la contemplazione oggi

Nella contemplazione cristiana impariamo a comprendere chi è l'uomo e chi è Dio. C'è chi ci arriva più dalla parte dell'uomo, dalla parte dell'agire, chi, che senza conoscere Dio, vive con onestà, autenticità, con tutte le virtù umane, prima o poi arriva a conoscere Dio. C'è chi per fortuna o per carattere può partire più dalla parte di Dio, chi avrà ricevuto l'annuncio della fede sa già la soluzione del problema, conosce già la fede cristiana, i dogmi, Gesù Cristo – e percorre un itinerario diverso, ma giunge a comprendere la stessa cosa, il stretto rapporto che c'è tra l'uomo e Dio. C'è una molteplicità di itinerari: chi ha compiuto qualche passo in più di noi in questo itinerario, non è che si sostituisce a noi in nostro cammino, ma ce lo può indicare. Ciò che trovo nei grandi autori della tradizione cristiana è talvolta una buona indicazione per il cammino. È come la cartina del Touring Club: c'è una bella differenza tra il puntino sulla cartina e la città di Venezia. Tuttavia, la cartina mi aiuta a fare il viaggio a Venezia senza sbagliare strada. Spesso l'esperienza degli altri per noi è così; non mi esonera dal fare il cammino, ma mi indica la strada, mi incoraggia per percorrerla, mi dà la voglia di camminare e non stare fermo...questo è ciò che mi pare di ricavare dal patrimonio della fede cristiana, il coraggio di cercare, di essere se stessi, di cercare la verità, la direzione nella quale poter provare a cercarla, poi mi accorgerò se è vero o se è sbagliato. Però è un grande aiuto; e, detto per gli altri, è ciò che abbiamo da offrire agli altri: non esonerarli dal cammino, mettere a disposizione tutte le cartine, tutti gli stimoli, tutte le esperienze del viaggio che abbiamo, per dire che è un bel modo per vivere, cercare la verità così. Questo è il servizio che possiamo fare. Non cerchiamo solo le cose materiali, solo l'agire, senza cercare il senso: anche se

scoprissimo la cura contro i tumori, ma non ci interrogassimo sul senso della vita, non è che avremmo fatto un buon servizio: avremmo prolungato una vita per la quale si fa fatica a trovare il senso. Sono necessarie tutte e due le cose, la cura del corpo e l'attenzione allo spirito.

La contemplazione cristiana è intuire che la verità del mondo è l'amore di Dio; cosa che si deve intuire nell'agire, perché ci si accorge che il criterio buono per agire è l'amore, e man mano che si approfondisce si capisce che è così non per un caso fortuito, ma perché questo è il modo con il quale Di ha creato il mondo, come un'occasione per farci capire che ci ama e per invitarci a fare altrettanto, così la contemplazione diventa cristiana. Perché è l'esperienza di un rapporto personale con Dio che ci ama come un padre. Forse è questo la cosa che abbiamo da testimoniare, da dire. Non vi pare che ci sarebbe bisogno?

* * * * *

XXXVI, 55. [5, 25] *Et scies quoniam multiplex erit semen tuum, et progenies tua sicut herba terrae.* Post pacem quippe tabernaculi, post speciei nostrae visitationem, semen iusti multiplex surgit, quia nimirum post membrorum macerationem ac morum magnitudinem, tanto ei fecundius praedicationis verbum tribuitur, quanto hoc in eius pectore perfecti operis exaratione praevenitur. Ille namque bene loquendi facundiam habet qui sinum cordis per recte vivendi studia extendit. Nec loquentem conscientia praepedit cum vita linguam antecedit. Hinc est quod Aegyptii servitio publico, Ioseph dispensante, subiecti cum iuri regis semetipsos tradentes humiliant, fru/menta* etiam ad semen reportant. Frugem quippe ad esum etiam liberi accipimus, cum et sacro eloquio pascimur, et tamen ad quaedam quae in hoc mundo appetimus in nostris voluptatibus vagamur. Sed servi facti et ad semen frumenta percipimus, quia dum plene Deo subdimur etiam verbo praedicationis replemur. Et quoniam magna proles fidelium sequitur, cum sancta praedicatio praerogatur, post multipliciter seminis recte subiungitur: *Et progenies tua sicut herba terrae.* Iusti progenies herbae terrae comparatur, quia qui de eius imitatione nascitur dum arentem praesentis vitae gloriam deserit, spe in aeterna viridescit. Vel certe iusti progenies sicut herba oritur, quia dum vivendo monstrat quod praedicando asserit, multitudo sequentium innumerabilis exsurgit. Sed quisquis iam terrena desideria despicit, quisquis se per activae vitae opera extendit, nequaquam ei sufficit magna exterius agere, nisi etiam per contemplationem valeat interna penetrare.

Unde et apte protinus subinfertur:

XXXVII, 56. [5, 26] *Ingredieris in abundantia sepulcrum, sicut infertur acervus in tempore suo.* Quid enim sepulcri nomine, nisi contemplativa vita signatur quae nos quasi ab hoc mundo mortuos sepelit, dum a terrenis desideriis susceptos in intimis abscondit?. Ab exteriori quippe vita mortui etiam sepulti per contemplationem fuerant quibus Paulus dicebat: *Mortui enim estis et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.* Activa quoque vita sepulcrum est quia a pravis nos operibus mortuos tegit; sed contemplativa perfectius sepelit quia a cunctis mundi actionibus funditus dividit. Quisquis ergo iam in se contumelias carnis edomuit, superest ut mentem per studia sanctae operationis exercent. Et quisquis iam mentem per sancta opera dilatat, superest ut hanc usque ad secreta intimae contemplationis extendat. Neque enim perfectus praedicator est, qui vel propter contemplationis studium operanda negligit, vel propter operationis instantiam contemplanda postponit. Hinc est enim quod Abraham coniugem mortuam in sepulcro duplici sepelit quia nimirum perfectus quisque praedicator extinctam a praesentis vitae desideriis animam suam, sub bonae operationis tegmine et contemplationis abscondit, ut a carnali concupiscentia sub activa contemplativaque vita quasi insensibilis lateat,

XXXVI, 55. [5, 25] *E vedrai l'abbondanza del tuo seme e la tua prole sarà come l'erba del prato.* Dopo la pace della tenda e dopo la visita alla nostra immagine sorge abbondante il seme del giusto, perché dopo la mortificazione delle membra e la dignità dei costumi, vien concessa alla parola della predicazione una fecondità tanto maggiore quanto più abbondante è il raccolto dell'opera buona alla quale giunge nel suo cuore. Riesce a parlare bene chi dilata il proprio cuore con l'impegno di una vita santa. La coscienza non impedisce di parlare quando la vita precede la lingua. Così gli Egiziani addetti al pubblico servizio, essendo Giuseppe governatore, si umiliano consegnandosi all'autorità del re e restituiscono anche il frumento per la semina. Come uomini liberi anche noi raccogliamo la messe per mangiare, quando ci nutriamo della parola di Dio, e tuttavia nei nostri piaceri andiamo vagando verso ciò che desideriamo nel mondo. Ma diventati servi riceviamo il frumento fino alla semina, perché quando ci sottomettiamo totalmente a Dio veniamo anche saziati della parola della predicazione. E poiché quando la santa predicazione viene profusa sorge una numerosa prole dei fedeli, dopo aver parlato dell'abbondanza del seme giustamente prosegue: *E la tua prole come l'erba del prato.* La prole del giusto è paragonata all'erba del prato, perché chi nasce simile a lui abbandonando la gloria arida della vita presente, è verdeggiante per la speranza dei beni eterni. Certo, la prole del giusto spunta come l'erba, perché mostrando con la vita ciò che afferma, suscita una moltitudine incalcolabile di seguaci. Ma chi ormai disprezza i desideri terreni e si dedica alle opere della vita attiva, non si accontenta di compiere esteriormente grandi cose, ma vuole altresì penetrare con la contemplazione le realtà profonde.

Così opportunamente subito prosegue:

XXXVII, 56. [5, 26] *Entrerai nel sepolcro con abbondanza come si ammucchia il grano a suo tempo.* Che s'intende per sepolcro se non la vita contemplativa, che ci seppellisce come morti a questo mondo sottraendoci ai desideri terreni dopo averci accolti nell'intimità divina? Erano morti alla vita esteriore e anche sepolti per mezzo della contemplazione, coloro ai quali Paolo diceva: *Voi siete morti e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio.* La vita attiva è come un sepolcro, perché ci copre come morti alle opere cattive, ma la vita contemplativa ci seppellisce completamente perché ci divide da ogni attività del mondo. A chi dunque ha già domato in sé le ignominie della carne, rimane di esercitare l'anima con l'impegno delle opere sante. E chi ormai dilata l'anima per mezzo di opere sante, non deve far altro che estenderla fino ai segreti dell'intima contemplazione. Non è infatti perfetto predicatore quello che o per amore della contemplazione trascura l'apostolato o per l'urgenza dell'attività mette al secondo posto la contemplazione. Così Abramo seppellisce la moglie morta in un doppio sepolcro, perché il perfetto predicatore nasconde all'ombra dell'apostolato e della contemplazione la propria anima morta ai desideri della vita presente, e così, dedicata alla vita attiva e contemplativa, rimane nascosta e come insensi-

quae prius mundi desideria sentiens, mortaliter vivebat. Hinc est quod humani generis Redemptor per diem miracula in urbibus exhibet et ad orationis studium in monte pernoctat, ut perfectis videlicet praedicatoribus innuat quatenus nec activam /* vitam amore speculationis funditus deserant, nec contemplationis gaudia penitus operationis nimietate contemnunt; sed quieti contemplantes sorbeant quod occupati erga proximos loquentes refundant. Speculando quippe in Dei amore surgitur sed praedicando ad proximi utilitatem reditur. Unde apud Moysen, dum in sacrificio vacca mactatur, offerri cum hyssopo lignoque cedrino bis tinctus coccus praecipitur. Vaccam quippe mactamus cum carnem a lascivia voluptatis extinguimus. Quam cum hyssopo lignoque cedrino ac cocco offerimus, quia cum maceratione carnis, sacrificium fidei, spei et caritatis adolemus. Hyssopus quippe interna nostra mundare consuevit. Et per Petrum dicitur: *Fide mundans corda eorum*. Lignum cedrinum nulla putredine deficit quia spem caelestium terminus non consumit. Unde et per Petrum dicitur: *Regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem Iesu Christi ex mortuis, in hereditatem incorruptibilem et incontaminatam et immarcescibilem*. Coccus rubeo colore flammescit quia quem implet caritas incendit. Unde et in evangelio Veritas dicit: *Ignem veni mittere in terram*. Sed bis tinctus coccus offerri praecipitur ut videlicet ante interni iudicis oculos caritas nostra Dei et proximi dilectione coloretur; quatenus conversa mens nec sic pro amore Dei quietem dilgat ut curam proximi utilitatemque postponat; nec sic pro amore proximi occupationi inserviat ut quietem funditus deserens, ignem in se superni amoris extinguat. Quisquis ergo semetipsum Deo iam sacrificium obtulit, si perfecta desiderat, curet necesse est ut non solum ad operationis se latitudinem, verum etiam ad culmina contemplationis extendat.

57. Sed inter haec magnopere sciendum est quia valde inter se diversae sunt conspersiones animorum. Nonnulli namque hominum ita otiosae mentis sunt, ut si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operis incoatione succumbant; et nonnulli ita inquieti sunt ut si vacationem laboris habuerint, gravius laborent, quia tanto deteriores cordis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogitationes vacant. Unde necesse est ut nec quieta mens ad exercitationem se immoderati operis dilatet, nec inquieta ad studium contemplationis angustet. Saepe enim qui contemplari Deum quieti poterant occupationibus pressi ceciderunt. Et saepe qui occupati bene humanis usibus viverent gladio suae quietis extincti sunt. Hinc namque est quod nonnulli inquieti spiritus, dum plus exquirunt contemplando, quam capiunt, usque ad perversa dogmata erumpunt, et dum veritatis discipuli esse humiliter neglegunt, magistri errorum fiunt. Hinc per semetipsam Veritas dicit: *Si oculus*

bile alla concupiscenza della carne, essa che prima, sensibile ai desideri mondani, viveva come se fosse morta. Così il Redentore del genere umano di giorno opera miracoli nelle città e di notte si dedica all'orazione sul monte, per suggerire ai veri predicatori a non abbandonare del tutto la vita attiva per amore dell'orazione, né a trascurare completamente le gioie della contemplazione per l'eccessiva attività; ma nella quiete della contemplazione attingano quello che poi nel ministero della parola comunicheranno agli altri. Con la contemplazione ci si innalza nell'amore di Dio, ma con la predicazione si ritorna a servizio del prossimo. Così Mosè prescrive, quando si immola la giovenca nel sacrificio, di prendere legno di cedro, un ramo d'issopo e una corda tinta due volte. Immoliamo la giovenca quando spegniamo il piacere sensuale nella carne; e la offriamo con un ramo d'issopo, legno di cedro e una corda rossa, perché con la mortificazione della carne offriamo il sacrificio della fede, della speranza e della carità. Il ramo d'issopo serve a purificare il nostro interno. E Pietro dice: *Con la fede Dio purifica il loro cuore*. Il legno di cedro che non marcisce mai simboleggia la speranza delle realtà celesti, che non viene mai meno. Così Pietro dice: *Dio ci ha rigenerati mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti, per una speranza viva, per una eredità che non si corrompe, non si macchia e non marcisce*. La corda è di color rosso fiammante, perché la carità infiamma chi riempie. Così nel vangelo la Verità dice: *Sono venuto a portare il fuoco sulla terra*. Ma è prescritto di offrire una corda tinta due volte, perché davanti agli occhi del giudice interiore la nostra carità deve avere il colore dell'amore di Dio e del prossimo. L'anima convertita non deve per amore di Dio amare talmente la quiete da posporre la cura e l'utilità del prossimo, né per amore del prossimo ingolfarsi talmente nelle occupazioni da abbandonare del tutto la quiete e così spegnere in sé il fuoco dell'amore di Dio. Chi dunque si è ormai offerto a Dio in sacrificio, se desidera raggiungere la perfezione, abbia cura non solo di allargare, se è necessario, la propria attività, ma anche di protendersi verso il vertice della contemplazione.

57. Inoltre si tenga ben presente che i caratteri degli animi sono tra loro molto diversi. Alcuni sono così poco portati all'azione che se intraprendono un'occupazione faticosa soccombono fin dall'inizio; altri invece sono così inquieti, che lasciati inattivi, faticano più che se lavorassero, perché soffrono in cuor loro agitazioni tanto più gravi quanto maggiori possibilità hanno di pensare. Perciò è necessario che l'anima quieta non si dilati in occupazioni eccessive e quella inquieta non si limiti all'impegno della contemplazione. Spesso infatti quelli che nella quiete potevano contemplare Dio, oppressi dalle occupazioni sono crollati; e spesso quelli che occupati potevano rendere utili servizi agli uomini, sono caduti sotto la spada della propria quiete. Certi spiriti inquieti poi, cercando nella contemplazione più di quanto consenta la loro capacità, vengono fuori con dottrine distorte; e non curandosi di essere umili discepoli della verità diventano maestri di errori.

tuus dexter scandalizat te, erue eum et proice abs te. Bonum tibi / est cum uno oculo in vitam intrare, quam duos oculos habentem mitti in gehennam ignis.* Duae quippe vitae, activa videlicet et contemplativa, cum servantur in mente, quasi duo oculi habentur in facie. Dexter namque oculus contemplativa vita est, sinister activa. Sed sunt nonnulli ut diximus, qui discrete intueri summa et spiritualia nequaquam possunt, et tamen alta contemplationis assumunt, atque idcirco in perfidiae foveam, intellectus pravi errore dilabuntur. Hos itaque contemplativa vita ultra vires assumpta, cogit a veritate cadere quos in statu suae rectitudinis humiliter poterat sola activa custodire. Quibus recte hoc quod praefati sumus, Veritas dicit: *Si oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum et proice abs te. Bonum tibi est cum uno oculo in vitam intrare, quam duos oculos habentem mitti in gehennam ignis.* Ac si aperte diceret: Cum ad contemplativam vitam idonea discretione non sufficis, solam securius activam tene. Cumque in hoc quod pro magno eligis, deficis, eo contentus esto quod pro minimo attendis; ut si per contemplativam vitam a veritatis cognitione compelleris cadere, regnum caelorum per solam activam valeas saltem luscus intrare. Hinc rursus dicit: *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo eius et demergatur in profundum maris.* Quid per mare nisi saeculum; quid per molam asinariam nisi actio terrena signatur? Quae dum colla mentis per stulta desideria stringit, hanc in laboris circuitum mittit. Sunt itaque nonnulli qui dum terrenas actiones deserunt et ad contemplationis studia, humilitate postposita, ultra intelligentiae vires surgunt, non solum se in errorem deiciunt, sed infirmos quosque a gremio unitatis dividunt. Qui ergo unum de minimis scandalizat, melius illi fuerat ligata collo mola asinaria, in mare proici; qui nimirum perversae menti expeditus esse potuisset, ut occupata mundo terrena negotia ageret, quam per contemplationis studia ad multorum perniciem vacaret. Rursus nisi quibusdam mentibus contemplativa vita potius quam activa congrueret, nequaquam per psalmistam Dominus diceret: *Vacate et videte quoniam ego sum Deus.*

58. Sed inter haec sciendum est quia saepe et pigras mentes amor ad opus excitat et inquietas in contemplatione timor refrenat. Ancora enim cordis est pondus timoris; et plerumque fluctu cogitationum quatitur sed per disciplinae suae vincula retinetur; neque hoc tempestas suae inquietudinis ad naufragium pertrahit, quia in divini amoris litore perfecta caritas astringit. Unde necesse est ut quisquis ad contemplationis studia properat, semetipsum prius subtiliter interroget, quantum amat.

Così con la sua bocca la Verità dice: *Se il tuo occhio destro ti è occasione di scandalo, cavalo e gettalo via da te; è meglio per te entrare nella vita con un occhio solo, che avere due occhi ed essere gettato nella geenna del fuoco.* L'anima coltiva due vite, la vita attiva e la vita contemplativa, che sono come i due occhi della faccia. L'occhio destro è la vita contemplativa, il sinistro la vita attiva. Ma, come abbiamo detto, ci sono alcuni che sono incapaci di vedere distintamente le cose supreme e spirituali e tuttavia si avventurano sulle altezze della contemplazione e perciò, a causa dell'errore di una comprensione perversa vanno a finire nella fossa dell'incredulità. E così la vita contemplativa superiore alle loro forze costringe a precipitare dalla verità coloro che la sola vita attiva poteva umilmente custodire nello stato della sua rettitudine. Abbiamo già citato l'ammonimento che la Verità rivolge a costoro: *Se il tuo occhio destro ti è occasione di scandalo, cavalo e gettalo via da te; è meglio per te entrare nella vita con un occhio solo che avere due occhi ed essere gettato nella geenna del fuoco.* Come se apertamente dicesse: Quando con adeguato discernimento vedi che non sei adatto alla vita contemplativa, limitati con maggior sicurezza alla vita attiva. E dato che scegliendo qualcosa che è più grande di te, non ce la fai, accontentati di quel poco cui attendi; perché se la vita contemplativa ti costringe a perdere la conoscenza della verità, almeno la sola vita attiva ti consenta di entrare nel regno dei cieli pur con un solo occhio. Così dice ancora: *Chi scandalizza anche uno solo di questi piccoli che credono in me, sarebbe meglio per lui che gli fosse appesa al collo una macina girata da asino, e fosse gettato negli abissi del mare.* Che significa il mare se non il mondo? E che significa la macina girata da asino se non l'attività terrestre, che appesa al collo per mezzo di desideri insensati fa girare uno faticosamente? E così ci sono alcuni che abbandonano l'attività terrestre e senza tener conto dell'umiltà si danno alla contemplazione elevandosi al di sopra delle risorse della loro intelligenza, e così non solo cadono essi in errore, ma strappano anche i deboli dal grembo dell'unità. Chi dunque scandalizza anche uno solo di questi piccoli, sarebbe meglio per lui che gli fosse appesa al collo una macina girata da asino, e fosse gettato nel profondo del mare; sarebbe stato meglio che l'anima fuorviata, occupandosi del mondo trattasse gli affari temporali, anziché dedicarsi alla contemplazione con danno di molti. Se a certuni non convenisse di più la vita attiva che quella contemplativa, il Signore non direbbe per mezzo del Salmista: *Fermatevi e sappiate che io sono Dio.*

58. Inoltre si tenga presente che spesso l'amore stimola le anime pigre al lavoro e il timore tiene a freno le anime inquiete nella contemplazione. Il peso del timore è come l'ancora del cuore, che spesso è agitato dai flutti dei pensieri, ma è trattenuto dal vincolo della disciplina; e la tempesta della sua irrequietezza non può trascinarlo al naufragio, perché la carità perfetta lo tiene legato al lido dell'amore divino.

Perciò è necessario che chi intende dedicarsi alla contemplazione, prima interroghi seriamente se stesso per sapere quanto è grande il suo amore.

Machina quippe mentis est vis amoris quae hanc /* dum a mundo extrahit in alta sustollit. Prius ergo discutiat, si summa inquirens diligit, si diligens timet, si novit incognita aut amando comprehendere aut non comprehensa timendo venerari. In contemplatione etenim mentem si amor non excitat, teporis sui torpor obscurat; si timor non aggravat, sensus hanc per inania ad nebulam erroris levat; et cum clausa ei secretorum ianua tardius aperitur, ab ea longius ipsa sua praesumptione repellitur; quia irrumpere appetit, hoc quod non inveniens quaerit; cumque superba mens errorem pro veritate percipit, quo quasi intus gressum porrigit, foras tendit. Hinc est enim quod legem daturus, Dominus in igne fumoque descendit, quia et humiles per claritatem suae ostensionis illuminat et superbiorum oculos per caliginem erroris obscurat. Prius igitur mens ab appetitu gloriae temporalis atque ab omni carnalis concupiscentiae delectatione tergendam est, et tunc ad aciem contemplationis erigendam. Unde et cum lex accipitur, populus a monte prohibetur, ut videlicet qui infirmis adhuc mentibus terrena desiderat, considerare sublimia non praesumat. Ubi et recte dicitur: *Si bestia tetigerit montem, lapidabitur*. Bestia etenim montem tangit, cum mens irrationabilibus desideriis subdita ad contemplationis alta se erigit. Sed lapidibus percuitur, quia summa non sustinens, ipsis superni ponderis ictibus necatur.

59. Qui igitur culmen apprehendere perfectionis nituntur, cum contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent ut solliciti sciant si nulla iam mala proximis irrogant; si irrogata a proximis aequanimiter portant; si obiectis bonis temporalibus nequaquam mens laetitia solvitur, si subtractis non nimio maerore sauciat; ac deinde perpendant si cum ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritalia rimantur, nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt; si incircumscriptionem lumen videre cupientes, cunctas circumscriptionis suae imagines deprimunt, et in eo quod super se contingere appetunt, vincunt quod sunt. Unde recte nunc dicitur: *Ingrederis in abundantia sepulcrum*. Vir quippe perfectus sepulcrum in *abundantia* ingreditur, quia prius activae vitae opera congregat, et postmodum carnis sensum per contemplationem mortuum, subditur: *Sicut infertur aceruus in tempore suo*.

60. Actionis namque tempus huic mundo funditus occultat. Unde et apte primum est, contemplationis extremum. Unde necesse est ut perfectus quisque prius virtutibus mentem exerceat atque hanc postmodum in horreum quietis condat.

Hinc est enim quod is quem legio daemonum Domino iubente

Poiché la forza dell'amore è come una gru, che ci tira fuori del mondo e ci solleva in alto. Prima si domandi se cercando le cose supreme le ama, se amando teme, se amando sa comprendere le cose che non conosce o almeno venerare col timore quello che non arriva a comprendere. E infatti se nella contemplazione l'amore non stimola l'anima, il torpore della sua tiepidezza la oscura; se il timore non la contiene, il sentimento la solleva per mezzo di cose vane fino alla nebbia dell'errore; e quando la porta che racchiude i segreti divini tarda ad aprirsi, l'anima viene respinta lontano dalla sua stessa presunzione; perché pretende di penetrare con forza là dove cerca senza trovare; e quando l'anima superba scambia l'errore con la verità, mentre crede di spingere il piede dentro, va fuori. Così il Signore volendo dare la Legge, discese nel fuoco e nel fumo, perché illumina mediante lo splendore della sua manifestazione e oscura gli occhi dei superbi con le nuvole dell'errore. Perciò bisogna che prima l'anima sia ripulita da ogni desiderio di gloria temporale e da ogni piacere di concupiscenza carnale, e allora si potrà elevare alla vetta della contemplazione. Così quando deve ricevere la Legge, al popolo è proibito di accostarsi al monte, a significare che l'anima debole ancora desiderosa delle cose terrene, non deve presumere di contemplare le realtà sublimi. Perciò giustamente là si dice: *Se anche una bestia tocca il monte sia lapidata*. La bestia tocca il monte quando l'anima soggetta ai desideri irrazionali si eleva alla contemplazione delle cose alte; viene lapidata perché non sopportando il peso delle cose supreme, viene uccisa dai colpi stessi del peso supremo.

59. Quelli dunque che aspirano a raggiungere la vetta della perfezione e desiderano mantenere la fermezza della contemplazione, si esercitino prima nel campo dell'azione, per vedere se sono capaci di non fare alcun torto al prossimo e sopportare di buon grado i torti che ricevono, se la loro anima si compiace troppo dei beni temporali che si presentano o rimane ferita da eccessiva tristezza quando vengono a mancare; e poi riflettano se rientrando in se stessi per attendere alle cose spirituali, non si trascinano, dietro le ombre delle cose corporali, o almeno se, dopo essersele trascinate dietro, le allontanano con la mano del discernimento; se desiderando vedere la luce illimitata sanno metter da parte tutte le immagini frutto del proprio limite e sanno superare quello che sono, per raggiungere quello che desiderano al di sopra di se stessi. Perciò giustamente ora si dice: *Entrerai con abbondanza nel sepolcro*. L'uomo perfetto entra con abbondanza nel sepolcro, perché prima mette insieme le opere della vita attiva e poi occultata completamente a questo mondo il sentimento della carne, morto grazie alla contemplazione. Perciò opportunamente si aggiunge: *Come si ammuccia il grano a suo tempo*.

60. Il primo tempo è quello dell'azione, l'ultimo è quello della contemplazione. Perciò è necessario che l'uomo perfetto prima eserciti l'anima nelle virtù e poi la raccolga nel granaio della quiete.

dereliquit, ad Salvatoris sui pedes residet, verba doctrinae percipit et de regione sua simul discedere cum salutis auctore concupiscit; sed tamen ei ipsa quae salutem contulit Veritas dicit: *Revertere primum in domum tuam et narra quanta tibi fecerit Dominus*. Cum enim quamlibet parum de divina cognitione percipimus, redire ad humana iam nolumus et proximorum necessitatibus onerari recusamus, quietem contemplationis quaerimus, nihilque aliud nisi hoc quod sine labore reficit, amamus. Sed sanatos nos Veritas ad domum mittit, narrare quae nobiscum acta sunt praecipit, ut videlicet prius mens exsudet in opere et postmodum refici debeat per contemplationem.

61. Hinc est quod Iacob pro Rachel servit et Liam accipit, eique dicitur: *Non est consuetudinis in terra nostra ut minores ante tradamus ad nuptias quam maiores*. Rachel namque, visum principium; Lia autem laboriosa dicitur. Et quid per Rachelem nisi contemplativa, quid per Liam nisi activa vita designatur? In contemplatione quippe principium quod Deus est quaeritur; in operatione autem sub gravi necessitatum fasce laboratur? Unde et Rachel pulchra sed sterilis; Lia autem lippa sed fecunda, quia nimirum mens cum contemplandi otia appetit, plus videt, sed minus deo filios generat; cum vero ad laborem se praedicationis dirigit, minus videt sed amplius parit. Post Liae ergo complexus ad Rachelem Iacob pervenit quia perfectus quisque ante activae vitae ad fecunditatem iungitur et post contemplativae ad requiem copulatur. Quia enim contemplativa minor quidem tempore, sed merito maior est quam activa, sacri evangelii verbis ostenditur in quo duae mulieres diversa egisse referuntur. Maria quippe Redemptoris nostri verba audiens, ad pedes illius residebat; Martha autem corporalibus ministeriis insistebat. Cumque contra Mariae otium Martha quereretur, audivit: *Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima. Porro unum est necessarium. Maria optimam partem elegit quae non auferetur ab ea*. Quid enim per Mariam quae verba Domini residens audiebat, nisi contemplativa vita exprimitur? Quid per Martham exterioribus obsequiis occupatam nisi activa signatur? Sed Marthae cura non reprehenditur. Mariae vero etiam laudatur, quia magna sunt activae vitae merita, sed contemplativae potiora. Unde nec auferri umquam Mariae pars dicitur, quia activae vitae opera cum corpore transeunt, contemplativae autem gaudia melius ex fine convalescunt. Quod bene ac breviter Ezechiel propheta exprimit, cum volantia /* animalia contemplatus ait: *Similitudo manus hominis subtus pennas eorum erat*. Quid enim per pennas animalium nisi contemplationes possumus sentire sanctorum, quibus ad summa transvolant et terrena deserentes, sese in caelestibus librant? Quid per manus, nisi operationes accipimus?

lo possedeva, si mette a sedere ai piedi del suo Salvatore, accoglie le parole dell'insegnamento e vorrebbe allontanarsi dal proprio territorio insieme con l'Autore della sua guarigione; e tuttavia la medesima Verità che gli ha procurato la guarigione gli dice: *Torna prima a casa tua e racconta quello che il Signore ha fatto per te*. Infatti quando percepiamo appena un poco della conoscenza divina, non vogliamo più ritornare alle cose umane e rifiutiamo di farci carico delle necessità del prossimo, cerchiamo la quiete della contemplazione e non amiamo altro che quello che ci ristora senza fatica. Ma una volta guariti la Verità ci rimanda a casa e ci ordina di raccontare tutto quello che ha fatto con noi; cioè, prima l'anima deve sudare nell'attività pratica e poi potrà ristorarsi mediante la contemplazione.

61. Così Giacobbe serve per avere Rachele e riceve Lia, e gli vien detto: *Non si usa fare così nel nostro paese, dare, cioè, la più piccola prima della maggiore*. Rachele significa «visione del principio», Lia «laboriosa». Rachele rappresenta la vita contemplativa e Lia la vita attiva. Nella vita contemplativa si cerca il principio che è Dio, nella vita attiva si fatica sotto il pesante fardello dei bisogni. Perciò Rachele è bella, ma sterile, Lia invece ha lo sguardo spento, ma è feconda; perché l'anima quando desidera il tempo libero per contemplare, vede di più, ma genera a Dio meno figli; invece quando si dedica alla fatica della predicazione, vede meno, ma partorisce di più. Giacobbe arriva a Rachele dopo aver abbracciato Lia, perché l'uomo perfetto prima si unisce alla vita attiva in ordine alla fecondità e poi realizza l'unione della contemplazione in vista del riposo. Siccome la vita contemplativa è minore come tempo, ma più grande come valore, le parole del santo vangelo riferiscono il caso di due donne occupate in modo diverso. Maria stava seduta ai piedi del nostro Redentore per ascoltare la sua parola, Marta invece era tutta presa dai servizi materiali. Siccome Marta aveva da ridire contro l'inattività di Maria, si senti rispondere: *Marta, Marta, tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose, ma una sola è la cosa di cui c'è bisogno. Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta*. Che altro rappresenta Maria, che se ne stava seduta ai piedi del Signore ascoltando la sua parola, se non la vita contemplativa? E che altro rappresenta Marta tutta presa dalle occupazioni esteriori, se non la vita attiva? La sollecitudine di Marta non è condannata, ma quella di Maria è lodata, perché se grandi sono i meriti della vita attiva, maggiori sono quelli della vita contemplativa. Perciò è detto che a Maria non sarà mai tolta la sua parte, perché le opere della vita attiva passano insieme al corpo, mentre le gioie della contemplazione aumenteranno. Il profeta Ezechiele esprime bene e in breve questo, quando vedendo gli esseri viventi volare, dice: *Avevano sotto le ali la forma di una mano d'uomo*. Che cosa possiamo vedere nelle ali, se non la contemplazione dei santi con cui essi si levano in volo verso le cose supreme e, abbandonando le cose terrene, si librano verso quelle celesti? Che cosa possiamo vedere nella mano se non l'attività pratica?

SAN GIOVANNI CLIMACO

24 GENNAIO 2005

P. ADALBERTO PIOVANO, OSB

1. Introduzione

Probabilmente pochi autori spirituali dell'antichità hanno avuto una fortuna negli ambienti monastici e laici dell'ortodossia come Giovanni Climaco. Di fatto di questo monaco sinaita, possediamo essenzialmente una sola opera, la *Scala del Paradiso*, un testo che, tra l'altro, non è di facile lettura, perché scritto con molta acutezza letteraria e custode di una ricca e complessa tradizione spirituale che abbraccia un po' tutti gli aspetti del monachesimo antico. Eppure è un testo che ha plasmato schiere di monaci, educandoli al combattimento spirituale e orientandoli ad una vita di preghiera. La tradizione manoscritta della *Scala* è, nell'ambito greco, fra le più abbondanti; non è stata ancora direttamente studiata e di questo famoso testo non esiste finora una edizione critica. Fu una delle prime opere tradotte in slavo (sec. XII) e le numerose traduzioni orientali (tra cui la più antica è quella siriana, del sec. VII) attestano che la diffusione di Climaco non si limitò ai paesi di lingua greca. Anche in Occidente il testo della *Scala* divenne un punto di riferimento spirituale soprattutto nell'ambiente monastico: si conserva un frammento di una traduzione latina in un manoscritto di Montecassino del sec. XI, anche se si deve attendere il sec. XIV per una traduzione completa, ad opera del francescano Angelo Clareno. Ed è significativo che il testo della *Scala*, in traduzione spagnola, fu il primo libro pubblicato nel Nuovo Mondo (in Messico nel 1540). Il contenuto della *Scala*, inoltre, ha ispirato interessanti programmi iconografici: la sua raffigurazione è spesso collocata nel nartece delle chiese monastiche del Monte Athos o della Russia, oppure la ritroviamo dipinta sulle pareti esterne di alcune chiese della Moldavia. Diventa così una memoria visiva che richiama continuamente i monaci ed i semplici fedeli a quel cammino spirituale necessario per purificare il cuore e accostarsi degnamente alla preghiera liturgica. E ancora oggi questo testo continua ad ispirare molti cristiani che cercano in esso un nutrimento solido per la loro vita spirituale; nei monasteri ortodossi tuttora si legge, a partire dall'inizio della Quaresima (e in questo periodo nel calendario bizantino, alla quarta domenica, si fa memoria di s. Giovanni Climaco) il testo della *Scala* come modello di ascesi quaresimale. È dunque un testo vivo e in questa prospettiva deve essere accostato e continuamente riletto,

2. Cenni biografici

La figura di Giovanni Climaco e la sua visione spirituale hanno radici profonde in un ambiente monastico di lunga tradizione. Il contesto immediato in cui si è formato Climaco è quello dell'ascetismo sinaitico. La presenza di colonie monastiche in quella penisola dell'Egitto così ricca di risonanze bibliche e di simbolismo spirituale, è già attestata da Egeria; nel 383, durante il suo viaggio per i luoghi santi, fu accolta da monaci già numerosi, che praticavano una vita quasi anacoretica. Fu tuttavia Giustiniano, alla fine del suo regno (metà del sec. VI), a far costruire dove già Egeria aveva visto il rovetto ardente, il luogo della

teofania a Mosè, una chiesa ed una fortezza; esse servirono da allora come centro per i monaci dispersi sul monte Sinai e nei dintorni. Tuttavia accanto ad un cenobio, continuarono a vivere esicasti ed anacoreti in celle o grotte talvolta assai distanti dal monastero principale. Verso la fine del sec. VI, i circoli monastici del Sinai sono testimoni di una significativa attività letteraria. Due testi sono da ricordare: un *Trattato sull'incarnazione* di Teodoro di Raithu (seconda metà del sec. VI) e la *Scala del Paradiso* di Giovanni Climaco.

Ma il nostro autore è anche erede di una tradizione spirituale più vasta, che abbraccia il monachesimo egiziano e quello palestinese ed è erede della grande teologia spirituale alessandrina. Tutto questo si riflette significativamente nella sua opera che non solo appare una sintesi rappresentativa della spiritualità monastica a lui precedente, ma anche il frutto di una ampia erudizione teologica. Come osserva P. Deseille, "l'originalità di Giovanni Climaco si manifesta così nella maniera in cui egli utilizza le sue fonti e assimila la tradizione con una fedeltà creatrice. Egli ha letto molto. Non cerca di dissimularlo e mostra di conoscere le *Vite* e gli *Apoftegmi dei padri* del deserto. Cita esplicitamente colui che egli chiama il «grande Cassiano», Gregorio il Teologo e forse papa Gregorio Magno che *il textus receptus* della *Scala* confonde con Gregorio il Teologo. Conosce anche Gregorio di Nissa, Marco il Monaco, Diadoco di Fotica e tanti altri. Ma soprattutto ha molto ascoltato, molto osservato, molto sperimentato e riflettuto su queste esperienze. Quindi egli fa la sua scelta tra opinioni diverse, e ha le sue preferenze. Troviamo nella *Scala*, accanto a sentenze formulate in tono oggettivo e impersonale, alcuni resoconti di conferenze spirituali cui egli ha partecipato, le confidenze di tale o tal altro monaco sulle proprie «pratiche» o i propri sentimenti intimi, troviamo anche sotto la sua penna un breve racconto autobiografico nel quale un'esperienza spirituale vissuta nella preghiera si mescola a reminiscenze di un Discorso di Gregorio il Teologo" (DESEILLE, *La dottrina spirituale*, 100).

Nonostante la testimonianza significativa della *Scala del Paradiso*, la vita di Giovanni Climaco resta per noi quasi totalmente immersa nell'oscurità. Anche gli estremi cronologici in cui viene normalmente collocata la figura e l'opera del Climaco, tra il 575/80 e il 650, destano alcune perplessità. Eccettuate le preziose ma atemporali informazioni che la sua opera offre circa la propria vita spirituale, il poco di lui che sappiamo proviene da due fonti: una *Vita* di san Giovanni Climaco di Daniele di Raithou (Daniele non fu contemporaneo di Climaco, anche se, come monaco del monastero in cui fu egumeno quel Giovanni che fu destinatario della *Scala*, si fa portavoce di tradizioni locali) e le *Storie* del monaco Anastasio (questi fu monaco al Sinai durante gli ultimi anni di vita del Climaco).

Secondo queste testimonianze, Giovanni Climaco, dopo aver ricevuto una buona educazione profana, avrebbe abbandonato il mondo a sedici anni per esercitarsi alla vita monastica sul monte Sinai. Vissuto là diciannove anni sotto la direzione di un maestro, il monaco Martyrios, alla morte di questi Giovanni si ritirò in completa solitudine e condusse vita da esicasta in un luogo chiamato Tholas, a cinque miglia dalla chiesa del monastero del Sinai. Vi restò quaranta anni. Avrebbe avuto un discepolo di nome Mosè, che egli avrebbe salvato a distanza, con la sua preghiera, da una roccia che stava per schiacciarlo. Durante questo periodo di vita anacoretica, Giovanni avrebbe compiuto un viaggio nell'Egitto, dove soggiornò per un mese nel monastero dei penitenti (descritto nel gradino IV della *Scala*).

Dopo un anno di silenzio a causa di una falsa accusa, Giovanni fu allora scelto come egumeno (superiore) dei monaci del Sinai, carica che egli avrebbe esercitato, secondo Daniele, fino alla morte. Secondo la testimonianza di Anastasio, il giorno in cui Giovanni fu investito della carica di egumeno, seicento pellegrini venuti a domandare ospitalità al monastero furono serviti miracolosamente da Mosè stesso, tornato sulla montagna santa. Sempre secondo Anastasio, Giovanni avrebbe avuto un fratello vescovo, Giorgio, al quale egli ancora in vita avrebbe lasciato la direzione del monastero per fare ritorno all'*esychia*. Giorgio sarebbe morto dieci anni dopo Giovanni. Durante il suo egumenato, su richiesta di Giovanni di Raithou, Giovanni compose la sua opera (la *Scala* e la *Lettera al pastore*), grazie alla quale «molti furono salvati e ancora oggi sono salvati».

“Se le fonti sono dunque particolarmente povere quanto alle circostanze della vita di Giovanni, esse ci forniscono tuttavia l’espressione più adatta per caratterizzare quella che fu la sua forma di santità: Giovanni Climaco come un «nuovo Mosè». E il titolo che gli danno le *Narrazioni* di Anastasio, ed è sempre in questo senso che conviene interpretare l’apparizione di Mosè nel momento in cui Giovanni divenne igumeno del Sinai.

Daniele di Raithou ci dice come deve essere inteso questo titolo:

«Egli [Giovanni] salì la montagna come Mosè, entrò nella tenebra impenetrabile. ricevette la legge scritta da Dio e si innalzò alla contemplazione attraverso i gradi spirituali. Aprì la bocca per parlare. attrasse lo Spirito e diffuse la buona parola tratta dal tesoro del suo cuore. È così che egli raggiunse il termine di questa vita visibile, guidando quegli israeliti che sono i monaci. Per una sola cosa egli fu diverso da Mosè: giunse in sicurezza alla Gerusalemme dei cieli, mentre Mosè, non so per quale motivo, non giunse a quella terrena.»

E’ dunque come egumeno, come capo di un popolo di monaci in marcia verso la Gerusalemme celeste, che Giovanni è un nuovo Mosè. Questo perché - nella tradizione patristica che interpreta la vita di Mosè come un’allegoria del progresso spirituale - al termine dei «gradi spirituali» egli è arrivato alla contemplazione; ma anche soprattutto perché egli ha agito come legislatore e ha trasmesso ai monaci «la legge scritta da Dio».

Il titolo di nuovo Mosè non deve pertanto essere preso alla leggera, come un appellativo onorifico dovuto al ricordo, evidentemente assai vivo sul Sinai, dell’eletto di Dio. Esso è carico di senso, e più ancora se si nota che le frasi di Daniele appena citate si ispirano ad un passo dello stesso Giovanni Climaco. Nella *Lettera al pastore*, opuscolo che fa seguito alla *Scala del paradiso*, Giovanni Climaco applica il titolo di «nuovo Mosè » al destinatario della sua opera, l’egumeno Giovanni di Raithou. Allo stesso modo di Daniele, egli allegorizza la vita di Mosè e l’Esodo, ma là dove Daniele si contentava di un’allusione (il nuovo Mosè ha superato l’antico), Giovanni si sofferma con insistenza. Giovanni di Raithou, nuovo Mosè più perfetto dell’antico, è identificato col Cristo:

«Tu sei salito a Gerusalemme, alla visione perfetta della pace dell’anima. Là hai contemplato Cristo, il Dio di pace, dopo aver sofferto con lui, come un buon soldato, e aver crocifisso la carne con le sue passioni e le sue brame [...]. Sepolto in seguito col Cristo, disceso con lui nelle profondità della teologia e dei misteri ineffabili, sei stato unto di mirra e coperto di profumi dalle donne, tue parenti e amiche, intendo le virtù. Tu sei resuscitato - chi difatti potrebbe impedirmi di dire anche questo, poiché anche tu siedi alla destra del Padre nei cieli? Che sorprendente uguaglianza delle espressioni! - Sei resuscitato anche tu dopo tre giorni, cioè dopo aver vinto tre tiranni, o, per parlare in modo più chiaro, sia dopo aver riportato la vittoria sul corpo, l’anima e lo spirito, sia dopo la purificazione delle tre parti dell’anima, la concupiscibile, l’irascibile e l’intellettuale, ».

Queste vigorose parole sono ben applicabili sia a Giovanni Climaco che a Giovanni di Raithou e, di fatto, ad ogni monaco che dopo essere giunto alla sommità della scala delle virtù, nuovo Mosè identificato col Cristo, eserciti la direzione di altri monaci. La santità di Giovanni Climaco, come quella che il monachesimo antico concepiva per ogni padre spirituale, ha qualcosa al tempo stesso di impersonale e di elevato. Come l’icona di san Giovanni si confonde fra altre icone di altri santi, la sua santità è, per così dire, indipendente dalla sua esistenza empirica; essa può insomma, definirsi mediante le stesse espressioni di Giovanni: «imitazione del Cristo», «assimilazione a Dio». In maniera più discorsiva essa ci è rivelata dal contenuto dell’opera in cui Giovanni unisce l’esperienza spirituale dei padri che lo hanno preceduto e la sua propria, allo scopo di proporre un modello ad uso di monaci futuri” (B.FLUSIN, *Storia dei santi*, 170-171)

3 La Scala del Paradiso: un percorso spirituale

Giovanni deve il soprannome di «Climaco» al libro che egli compose: la *Scala (Klimax)*, letteralmente la *Scala della divina ascensione (Klimax theias anodou)*, spesso chiamata *Scala del paradiso*. La *Scala*, Così come la *Lettera al pastore* che ne fa da appendice, è stata scritta

da san Giovanni su richiesta del superiore di una comunità monastica vicina, quella di Raithou, nella penisola del Sinai anch'egli di nome Giovanni. Notiamo inoltre che questo testo porta ancora due titoli: *Tavole spirituali (Plakes pneumatikai)*, espressione che allude alla figura simbolica di Mosè, e *Illuminazione dell'anima (Photismos psyches)*, altro titolo attestato da un'antichissima traduzione siriana (VII sec.) e dunque verosimilmente autentico, che sostituisce alla metafora dell'ascensione quella dell'incendio.

Il titolo di *Scala*, sotto il quale l'opera è conosciuta, risale senza dubbio a Giovanni Climaco stesso. Lo vediamo infatti, alla fine del suo trattato, rivolgersi alla Carità che «Giacobbe vide appoggiata sulla scala» e domandarle: «In che modo sono messi insieme, di cosa sono composti i gradini che il tuo amante ha disposto come ascensioni nel suo cuore? Ho sete di conoscerne il numero e anche di sapere il tempo che questa salita richiede».

La *Scala*, con i suoi trenta gradini (numero uguale a quello degli anni passati da Cristo sulla terra prima del battesimo), rappresenta dunque le tappe di un'ascensione verso la Carità, vale a dire verso Dio. Il titolo, nato da una allegorizzazione della scala di Giacobbe, frequente nella tradizione dei Padri (basti pensare alla immagine utilizzata dalla *Regula Benedicti* 7 per descrivere il cammino dell'umiltà), poggia l'accento sul progresso spirituale, dal primo grado (*Della rinuncia*), fino alla perfezione che si raggiunge soltanto al trentesimo grado (*Della carità*). infatti l'idea di progressione che fa da sottofondo alla immagine della scala è richiamata da Climaco alla fine del suo trattato:

“Salite. fratelli. ascendete. Coltivate, fratelli, nel vostro cuore il vivo desiderio di sempre salire. Date ascolto alla Scrittura che invita: «Venite, ascendiamo al monte del Signore e alla casa del nostro Dio, che rese i nostri piedi rapidi come quelli di un cervo e ci diede come meta un posto sublime, perché seguendo le sue vie riuscissimo vincitori.

Affrettiamoci quindi - secondo sta scritto - «finché non abbiamo incontrato tutti nell'unità della fede il volto di Dio, e riconoscendolo non abbiamo raggiunto l'uomo perfetto nella maturità piena dell'età di Cristo. L'età di trent'anni, quella in cui Egli fu battezzato e possedeva in pienezza questo trentesimo scalino che conclude la scala spirituale, perché Dio è Carità. A Cristo gloria, potenza e impegno, poiché solo Lui è causa di ogni bene. Così è sempre stato e sarà per i secoli infiniti. Amen”.

Come precisa lo stesso Climaco, la progressione e il raggiungimento della meta è dato dalla 'piena statura di Cristo' simboleggiata dagli anni della vita nascosta di Gesù, i trent'anni di Nazaret (da qui i 30 gradini della *Scala*). Conviene tuttavia guardarsi da una concezione troppo semplicistica della *Scala*: se il movimento essenziale è quello dell'ascesa, esistono anche altre strutture più segrete. I paradossi della vita spirituale sono numerosi e impediscono l'applicazione di una logica meccanica.

3.a. L'icona: una scala tra terra e cielo

Prima di descrivere il percorso spirituale che Climaco propone nella sua *Scala*, vorremmo offrirne una sintesi a partire dalle raffigurazioni iconografiche di questo testo nella tradizione iconografica bizantino-slava. Come già abbiamo notato all'inizio, sulle pareti di alcune chiese monastiche della Moldavia o del Monte Athos, si incontra spesso la raffigurazione di questa simbolica scala, quasi una sorta di sintesi del cammino spirituale che il monaco non deve mai perdere di vista. L'illustrazione di questo testo della tradizione monastica, riprodotta anche attraverso miniature e icone, può offrire alcuni elementi essenziali che fanno da sottofondo alla visione spirituale di Climaco, mettendo a fuoco soprattutto la dinamica della lotta, del duro e faticoso cammino di trasformazione totale dell'uomo ad immagine di Cristo. Mi soffermo brevemente a descrivere, come esempio, una icona del XII sec. conservata nel monastero del Sinai. La scena è dominata da una scala con trenta gradini (che corrisponde alla suddivisione dell'opera del Climaco) che vanno da sinistra verso destra, cioè dalla terra verso il cielo. Lo spazio del divino è simbolicamente rappresentato da un gruppo di angeli e dal gesto accogliente di Cristo che, con la braccia allargate, invita i monaci a percorrere questo cammino ascensionale. Difatti la scala è piena di monaci giovani ed anziani nell'atto di salire, tentati tuttavia dalle frecce scagliate dagli archi di esseri demoniaci alati, che invadono lo spazio. Alcuni monaci cadono nuovamente nelle realtà mondane, trascinati violentemente con

corde dalle figure diaboliche, mentre altri, con mani tese e piedi fermamente appoggiati sui gradini, si oppongono per riuscire a raggiungere il cielo. Gli angeli collocati in alto sembrano assistere a questo viaggio spirituale di ascesa dei monaci. In alcune rappresentazioni, gli angeli sembrano giocare una parte più attiva e, affiancandosi ad alcuni monaci che faticosamente salgono i gradini della scala, contrastano l'azione dei demoni. La scena, in questo caso, assume un tono più marcatamente cosmico, quasi un combattimento che coinvolge realtà che sono al di là dell'uomo; la raffigurazione, in alcuni casi, dell'abisso infernale che risucchia coloro che non hanno saputo resistere agli assalti del male, rende la scena ancora più drammatica.

Significativo è ciò che avviene sulla cima nella scala: il culmine della perfezione è simbolicamente rappresentato da un monaco che, attraverso un gesto di affidamento, si offre all'abbraccio accogliente di Cristo (gesto simbolico *dell'agape*). In alcune icone è Cristo stesso che, con un gesto simile a quello presente nella iconografia della *Discesa agli Inferi*, afferra con decisione il braccio del monaco. Così viene descritto questo particolare della rappresentazione in un antico Manuale per iconografi: "Al cospetto di Cristo, all'ultimo gradino della scala, c'è un vecchio monaco...egli tende le mani e guarda in cielo. Il Signore lo prende per mano e gli mette sul capo con l'altra mano una corona di fiori, dicendogli: «Venite a me voi tutti che siete affaticati ed oppressi e vi farò riposare»." In alcune raffigurazioni della *Scala*, sugli ultimi gradini ci sono due monaci che sembrano aver raggiunto la cima. Ma il movimento del loro corpo esprime significativamente la situazione interiore che l'apparenza di perfezione sembra mascherare: infatti un monaco protende il suo corpo in avanti verso il Cristo che lo accoglie, quasi a significare come tutto il cammino sia frutto di un dono della grazia, maturato sul terreno dell'umiltà; il secondo monaco, invece, nonostante la sua dura ascesi che lo ha reso agli occhi degli uomini icona di perfezione, precipita rovinosamente cadendo di spalle, simbolo di un combattimento spirituale condotto sulle proprie forze, più frutto di orgoglio che di umile fiducia in Dio. Infine, in basso, in un angolo, è raffigurato un gruppo di monaci con gli occhi levati verso questa mistica scala; tra di loro, spesso, emerge Giovanni Climaco che indica, con un gesto della mano, il simbolico itinerario verso il cielo. Il *Manuale per iconografi*, già citato, invita il pittore a porre accanto a questa rappresentazione la seguente scritta: "Guarda la scala appoggiata al cielo e rifletti sui fondamenti delle virtù. Come sfugge questa fragile vita! Accostati alla scala e sali con coraggio, avrai per difensori i cori angelici quando passerai attraverso le insidie dei demoni malvagi. Giunto alla porta del cielo otterrai la corona per mano del Signore."

Mi sono attardato nel descrivere l'iconografia della *Scala Paradisi*, perché in essa vengono collocati in modo equilibrato alcuni elementi significativi che offrono una chiave di lettura per il testo di Climaco. Come abbiamo già notato, il simbolo della scala (Così ricco di risonanze bibliche), attraverso la sua dinamica, inserisce bene la vita spirituale nella categoria della progressione, della maturazione, legandola ad un movimento ascensionale. La faticosa salita verso una cima rievoca immediatamente un linguaggio caro alla tradizione ascetica antica: quello del *ponos*, dell'esercizio e del lavoro faticoso, dell'impegno ascetico che modella la propria struttura umana rendendola conforme all'icona dello Spirito. In questo cammino è coinvolta la totalità della persona, nella sua concretezza 'carnale' e nella sua realtà spirituale, nel tempo e nello spazio; essa è simbolicamente espressa dalle due dimensioni, umana e divina (corpo e spirito, terra e cielo), congiunte dalla scala.

La scala, inoltre, esprime anche la gradualità e l'ordine di un cammino, fatto di tappe e tempi sottoposti ad una *discretio* che tiene conto della soggettività di ciascuno. Per Giovanni Climaco, questa progressione è una applicazione del principio di discernimento: "se vi è una idea che svolge un ruolo determinante nella pedagogia spirituale (di Climaco), è che c'è un tempo per ogni cosa e che è pericoloso voler ottenere prematuramente ciò che, se si rispetta l'ordine normale, avverrà a suo tempo" (DESEILLE, *La dottrina spirituale*, 101) . Così scrive Climaco:

"Se vi è un tempo per ogni cosa che avviene sotto il cielo, come dice l'Ecclesiaste, e una di tali cose è la nostra vita religiosa, esaminiamo, se pare bene, e cerchiamo in ogni

momento quali azioni siano proprie di ogni tempo. E' certo, infatti, che per quelli che combattono, c'è un tempo per l'impassibilità e un tempo per dominare le passioni — lo dico per quelli che cominciano la lotta. C'è un tempo per le lacrime e un tempo per l'aridità del cuore, un tempo per obbedire e un tempo per comandare; un tempo per digiunare e un tempo per partecipare ai banchetti; un tempo per combattere il corpo, nostro nemico, e un tempo per mettere a morte le passioni; un tempo per la burrasca dell'anima e un tempo per la calma della mente; un tempo per la tristezza del cuore e un tempo per la gioia spirituale;... un tempo per la preghiera incessante e un tempo per il sincero servizio. Non cerchiamo, ingannati da zelo orgoglioso, di fare prima del tempo le cose che vanno fatte a loro tempo. Non cerchiamo in inverno ciò che è dell'estate, o al tempo della semina, ciò che deve venire nel tempo della mietitura, perché c'è un tempo per seminare le fatiche e un tempo per mietere gli ineffabili doni di grazia. Altrimenti, neppure quando sarà giunto il tempo potremo raccogliere i frutti propri di quel tempo” (*Scala*, 26, 159).

Anche le diverse modalità con cui i monaci affrontano la dura salita riflettono la situazione interiore, la maturità o immaturità spirituale, di ciascuno e, d'altra parte, evidenziano la pericolosità, le insidie, le insicurezze disseminate su questo cammino; sono un simbolo di ciò che la tradizione monastica chiama combattimento spirituale. Ciò che avviene sulla cima della scala offre una visione equilibrata e profondamente evangelica della dinamica del combattimento spirituale (le figure del fariseo e del pubblicano di *Lc* 18 sono due prototipi evangelici dei monaci raffigurati all'ultimo gradino della scala): è anzitutto un combattimento guidato dallo Spirito, che agisce con la sua grazia, permettendo in colui che è umile, la vittoria pasquale di Cristo. Questo dissipa ogni pretesa di eroismo o di protagonismo ascetico; se così fosse, la lotta spirituale si trasformerebbe in quella ascesa orgogliosa espressa dalla suggestione del serpente: “Sarete come Dio”.

Infine, la presenza dell'autore della *Scala Paradisii*, collocato in un angolo della scena mentre indica, ad un gruppo di monaci, il simbolico cammino verso il cielo, sottolinea un altro elemento importante nella dinamica della vita spirituale: la necessità di una guida, un ‘padre secondo lo Spirito’, un ‘nuovo Mosè’ che sappia mostrare i passi da compiere in questo singolare viaggio spirituale, attraverso un autentico discernimento e in ascolto dei desideri più profondi del figlio spirituale.

3.b. Le tappe di un cammino spirituale

Prima di affrontare il percorso spirituale tracciato da Climaco nella sua *Scala*, ci si può chiedere se esista in questo testo una struttura ben definita. Come abbiamo già sottolineato, nella prospettiva dell'autore è presente l'idea di una progressione, ma essa non deve essere interpretata con eccessivo rigore (questa scala è costruita, come dice di sé il Climaco, da “uno stolto architetto”); si potrebbe quasi dire che dovrà essere il lettore stesso a scoprire un progresso man mano che avanza nella lettura del testo. Climaco fa avanzare il lettore più a cerchi concentrici che attraverso un percorso rettilineo; ecco perché su vari aspetti ritorna più volte. La *Scala* si snoda, secondo un itinerario di purificazione, dalla terra (la rinuncia al mondo, *apotagé*) al cielo (la carità, *agape*): All'interno di questi due estremi si svolge la vita del monaco che nella lotta contro il male giunge a quella purificazione che gli permette di vedere Dio: “Questa scala ti possa indicare la struttura del progresso spirituale. Perché tu ci veda in cima ad essa, il mio grande mistagogo te ne da la spiegazione: «Ora rimangono questa tre virtù, fede speranza e carità, ma più grande di tutte è la carità.»” (*Scala* 30, 201).

Notiamo come in questa ascesa, i primi tre gradini (rinuncia al mondo, libertà dalle passioni, *xemiteia*) sono a fondamento della vita monastica e quindi accompagnano il monaco in tutta la faticosa salita. Dal gradino quarto al settimo sono presentate le quattro virtù che caratterizzano la scelta monastica (obbedienza, penitenza, ricordo della morte e *penthos*). A questi primi sette gradini corrispondono i sette gradini finali: tre sono la corona della vita pratica (lotta contro le passioni), la semplicità, l'umiltà, la *diakrasis*, e quattro sono il frutto della vita contemplativa (unione con Dio) e cioè, l'esichia, la preghiera, l'*apatheia*, l'*agape*. I gradini dall'ottavo al ventitreesimo, descrivono la lotta spirituale, e in particolare gli otto pensieri

malvagi e le virtù corrispondenti. Ecco dunque lo schema della *Scala*:

1. *La rinuncia al mondo*
 - a. I suoi aspetti:
 - Rinuncia (I)
 - Distacco (*aprosatheia*)(II)
 - Xeniteia* (III)
 - b. Virtù fondamentali:
 - Obbedienza (IV)
 - Metanoia* (V)
 - Ricordo della morte (VI)
 - Penthos* (VII)
2. *La lotta contro i vizi*
 - a. I vizi della parte irascibile:
 - Collera e dolcezza (VIII)
 - Rancore (IX)
 - Maldicenza (X)
 - Multiloquio e silenzio (XI)
 - Menzogna (XII)
 - Acedia (XIII)
 - b. I vizi della parte concupiscibile:
 - Gola (XIV)
 - Lussuria (XV)
 - Avarizia (XVI)
 - c. I vizi della parte razionale:
 - Povertà (XVII)
 - Insensibilità (XVIII)
 - Eccesso di sonno e veglia(XIX)
 - Pusillanimità (XX)
 - Vanagloria (XXI) Orgoglio (XXII)
 - Bestemmia (XXIII)
3. *La perfezione cristiana (i frutti della vita pratica)*
 - Mitezza e semplicità (XXIV)
 - Umiltà (XXV)
 - Discernimento e sensibilità spirituale (XXVI)
- 4 *L'unione con Dio (i frutti della theoria)*
 - Esichia (XXVII)
 - Pregghiera (XXVIII)
 - Impassibilità (XXIX)
 - Fede, speranza e carità (XXX)

Posto in appendice, il *Discorso al pastore* costituisce un importante trattato di pastorale monastica che adatta i principi della vita spirituale esposti nella *Scala* ad uso dell'egumeno incaricato di pascere il gregge.

Vorremmo ora ripercorrere brevemente l'itinerario spirituale proposto da Climaco, soffermandoci qua e là su qualche aspetto significativo.

3.b.1. La rinuncia

Il primo gruppo di tre gradini traccia un itinerario che ruota attorno al tema della rottura con la mondanità e dunque il primo passo dell'ascesa, è quello che conduce fuori dal secolo e induce alla vita monastica: la **rinuncia al mondo** (*apotage biou*). La *Scala*, infatti, non è scritta per tutti ma si indirizza ai soli monaci. Climaco, d'altra parte, non mette in dubbio che i laici che vivono nel mondo possano trovare la salvezza. Per essi tuttavia delinea una specie di programma minimo:

«Tutto il bene che potete fare, fatelo; non offendete nessuno, non mentire a nessuno, non

innalzatevi sopra a nessuno, non odiate nessuno, non mancate alla riunione domenicale, abbiate compassione di coloro che sono nel bisogno, non avvicinatevi alla femmina del vostro vicino e accontentatevi del vostro stipendio, cioè della vostra sposa. Se agite così, non siete lontani dal regno dei Cieli».

Detto ciò, a parte qualche frase disseminata nell'opera, non si tratterà che di coloro che hanno rinunciato al mondo. Questi, per «fuggire dall'Egitto», avranno «assolutamente bisogno di qualche Mosè come mediatore fra Dio e loro», vale a dire di un padre spirituale. Essi sceglieranno, aiutati dal loro padre, fra tre generi di vita: «Ogni condizione monastica rientra, in generale, in queste tre forme di vita: il ritiro e la solitudine dell'atleta spirituale, una vita di hesychia con uno o due compagni, il soggiorno in un monastero cenobitico [...]. Di questi tre generi il secondo conviene a molti)). L'ideale proposto al principiante è una via stretta e difficile, una «violenza continua fatta alla natura»:

«Il monaco è colui che vive la legge di Dio in ogni circostanza, monoliticamente una cosa sola con lui dovunque si trovi e qualunque cosa faccia, monadicamente fermo nel voler custodire i sensi con ininterrotta violenza alla natura, vigile nel mantenere santo il suo corpo, pura la sua bocca, raggiante il suo spirito e sempre vivo il continuo ricordo della morte nell'anima compunta. nel sonno e nella veglia » (*Scala* 1,2).

Ma fin dall'inizio Giovanni evidenzia anche l'avvenire glorioso che attende il monaco che con coraggio e zelo intraprende questo cammino (cfr. *Scala* 1,4). Questi vedrà «Gesù venire da lui, allontanare dal suo cuore la pietra dell'indurimento, liberare il suo intelletto, come un altro Lazzaro, dalle fasce del peccato, e comandare agli angeli, suoi ministri: 'Scioglietelo dalle passioni e lasciatelo andare verso la felice impassibilità» (*Scala* 1,3). Dunque la meta è posta sotto lo sguardo del monaco già dal primo gradino. E d'altronde si deve notare che questa rinuncia assoluta richiesta a chi aspira alla vita monastica, pur passando attraverso una ascesi dura e 'violenta', è anzitutto frutto dello Spirito (quel fuoco in cui si deve gettare il monaco: cfr. 1,4) e ritorno allo stato dell'infanzia evangelica (su questo terna Climaco ritorna spesso, anche nella obbedienza, cfr. 4,21, e nella preghiera):

“Quelli che si accingono a gettare un buon fondamento dovranno rinunciare a tutto, irridere tutto, liberarsi di tutto. Il buon fondamento ha tre strutture, tre colonne: l'innocenza, il digiuno, la temperanza. Tutti coloro che son bambini in Cristo comincino da queste cose, prendendo esempio da quelli che son bambini per età. Questi infatti, non fanno nulla di spaventoso, nulla di falso. nulla di insaziabilmente avido, non hanno un ventre sempre insoddisfatto, né un corpo ardente..” (*Scala*. 1,4).

La rinuncia al mondo è caratterizzata da due cammini di libertà interiore che accompagnano ovunque il monaco: il **distacco da tutto ciò che è terrestre** (*aprosatheia*) e la **condizione del vivere come esiliati e pellegrini sulla terra** (*xeniteia*) Nel distacco, l'accento è posto sulle disposizioni intime, cioè “la rinuncia ad ogni affare, ad ogni persona, ad ogni parente, poi la riduzione della propria volontà; infine la rinuncia alla vana gloria” (*Scala*, 2,9). Solo così è possibile l'attaccamento totale al Signore; “nudo dopo la spogliazione . (il monaco) potrà seguire il Cristo con l'occhio costantemente rivolto al cielo” (2,7).

Nell'abbandonare il mondo, il monaco abbandona la sua patria e diventa uno straniero (*xenos*). «Lo straniero è colui che, laddove si trova, si comporta con scienza come un uomo che parla una lingua straniera fra delle persone che parlano un'altra lingua». E' una sorta di libertà permanente da vincoli che ostacolano un cammino ed una memoria continua della autentica patria, la Gerusalemme del cielo. Climaco ci offre alcune definizioni della *xeniteia*.

“Per farsi straniero intendiamo l'abbandono di chi non si volta indietro a guardar quello che ha lasciato in patria perché è di ostacolo allo scopo di perseguire la santità. (Il farsi straniero) è un aiuto che esige un costume di obbedienza secondo una saggezza arcana ed una intelligenza che non si trova nella massa, nascondimento per una meta invisibile, raccoglimento intimo del cuore bramoso di cose umili, disprezzo in anime protese soltanto a Dio, pienezza d'amore e rinnegamento della vanagloria nel profondo silenzio” (3,10)

E ancora:

“Farsi straniero è una abitudine senza libertà di parole (cioè obbediente)... Non ogni farsi straniero, abbracciato senza discernimento, è buono...

Farsi straniero è separazione da tutto...

Farsi straniero è una compunzione insaziabile...

Colui che si fa straniero sfugge ogni comportamento proprio ed altrui...

Si fa straniero colui che abita come non conoscendo il linguaggio tra gente di altro linguaggio, eppure conoscendolo...”

Con la fine del terzo grado si è compiuta una tappa, i primi passi sono mossi. il grado successivo si rivolge ormai «ai combattenti e agli atleti del Cristo».

3.b.2. Il cammino di conversione: dalla ‘santa obbedienza’ alle ‘lacrime che generano gioia’

I quattro gradini che caratterizzano il cammino di conversione ritmato dall’obbedienza, hanno una unità chiara: sono legati tra loro attraverso aneddoti, ricordi e narrazioni di fatti riferentisi a vari monaci, nonché dal racconto della visita dello stesso Climaco ad un cenobio egiziano.

Nel quarto gradino, abbastanza lungo tanto da formare da solo un piccolo trattato, Climaco si preoccupa soprattutto di mettere in guardia i principianti dalla illusione della solitudine e di convincerli della necessità primordiale dell’obbedienza, «tomba della propria volontà e resurrezione dell’umiltà» (4,16). Di fatto Climaco, nel descrivere l’obbedienza, mette in relazione questa virtù soprattutto a due strutture della vita monastica: il cenobio e il padre spirituale. Si potrebbe quasi dire che nel quarto gradino, il termine ‘obbedienza’ è quasi sinonimo di ‘vita cenobitica’ e per il nostro autore, pur essendo un grande estimatore della vita esicasta, non ha alcun dubbio nel proporre questo stile di vita alla maggior parte dei principianti: attraverso l’obbedienza e l’umile servizio dei fratelli, in una continua rinuncia alla volontà propria (spazio concreto in cui il monaco vive la *xeniteia*), si giunge a quell’umiltà perfetta che è frutto di un dono di Dio e porta d’ingresso nella vita spirituale. Riportando un discorso rivolto da un anziano, così Climaco descrive la pedagogia all’umiltà per un monaco che vive in cenobio, nell’obbedienza e nella carità:

“Quanto a te o uomo veramente saggio...cingiti i lombi con un tessuto di obbedienza, alzati dalla mensa dell’esichia e lava i piedi ai fratelli con le lacrime del tuo spirito contrito, o piuttosto stattenne acchioccolato sotto i piedi della comunità in pensieri di umiltà. Metti alla porta del tuo cuore dei guardiani rigidi ed insonni...nulla ti turbi nello spirito pur in mezzo la tumulto...inchioda al legno della croce quello della tua anima, battendo un chiodo dopo l’altro col martello sull’incudine del tuo spirito...spogliati della tua volontà, veste della vergogna originaria, ed entra essendotene spogliato nell’agone rivestito della corazza della fede...” (4,28)

Nel parlare dell’obbedienza, Climaco ha presente un modello di comunità monastica, un complesso visitato nella regione di Alessandria, che sotto la direzione di uno stesso superiore riuniva una laura (cioè delle celle indipendenti le une dalle altre), un cenobio (luogo dove i monaci vivevano in comune) e un monastero di penitenti. La descrizione che Climaco fornisce di questa istituzione e del suo superiore è certo idealizzata, ma forse non si tratta solo di un’utopia.

Nel suo discorso sull’obbedienza Giovanni si rivolge principalmente ai cenobiti (l’obbedienza è la prima virtù richiesta dalla vita in comune), ma anche ai monaci che nelle celle della laura praticano l’hesychia pur rimanendo sotto la direzione di un padre spirituale. Giovanni fornisce qualche breve indicazione per la scelta del direttore al quale bisognerà che il monaco confessi i suoi peccati e si confidi pienamente: «Dovremo esaminare, scrutare e per così dire mettere alla prova il nostro pilota, per paura che, caduti su un marinaio invece che su un pilota, (...) su un uomo soggetto alle passioni invece che su un uomo impassibile (...) non si vada incontro ad un naufragio sicuro». Fatta la scelta, «non giudichiamo più in niente il nostro buon allenatore»: bisogna concedergli una confidenza assoluta (cfr. 4, 16-18).

La totale e minuziosa obbedienza pretesa dal monaco nei confronti del suo superiore è descritta con toni radicali, un po’ urtanti per il nostro linguaggio e la nostra sensibilità, ma l’autorità esercitata dal padre spirituale non è quella di un uomo, bensì quella di Dio. Lorenzo, un vecchio monaco del monastero vicino ad Alessandria si vede condannato, senza ragione

apparente, a restare moltissimo tempo in piedi accanto alla tavola del superiore. Egli si sottomette senza dire niente a questa prova e rivela a Giovanni la chiave della sua disposizione: «Guardavo il mio Pastore come l'icona del Cristo; è per questo che non pensavo di aver ricevuto un ordine da lui, ma da Dio».

Se nella struttura generale della *Scala* l'obbedienza si incontra così presto, essa può tuttavia ritrovarsi oltre i gradini più elevati. Così il discernimento, al quale sarà consacrato il ventiseiesimo grado, può essere considerato come preliminare all'obbedienza, dato che «l'obbedienza è una rinuncia al discernimento per pienezza di discernimento». Il quarto grado non è soltanto un grado preparatorio, ma già un punto di arrivo, dove si trovano dei santi; non è inferiore nemmeno all'esichia (ventisettesimo grado), come dimostra l'invito più sopra riportato: «Alzati dalla mensa dell'esichia e lava i piedi dei fratelli con spirito affranto...». Meglio degli altri il quarto grado rivela dunque con chiarezza che la struttura della *Scala* non è semplice, che la concezione di Giovanni non è quella di una stretta e lineare gerarchia delle virtù.

Quanto al quinto grado (sulla **penitenza**) così sorprendente per i consapevoli eccessi che ci propone, il suo posto all'interno della *Scala* è assai particolare. Il monaco occupato nell'ascesa verso Dio può cadere a qualsiasi grado dell'ascesa si trovi, come mostrano le raffigurazioni della *Scala*. Dopo questa caduta, deplorabile ma nella natura delle cose, è importante non cedere al demone della tristezza, che induce a mormorare contro Dio e conduce alla disperazione. Si deve ricorrere alla *metanoia*, vera e propria «restaurazione del battesimo», e ritrovare così l'amicizia di Dio. Tuttavia il cammino dove si è caduti è ormai impraticabile: «State attenti! State attenti! Perché non possiamo ritornare a Dio per il cammino nel quale ci siamo smarriti, ma per uno più corto».

E la strada più corta, di cui Giovanni Climaco ci descrive le durezza, è evidentemente più difficile. Ma anch'essa conduce alla santità e Giovanni non esita a dichiarare che il penitente è superiore al giusto: «Considero più felici quelli che, avendo fallito, piangono la loro caduta, che coloro che non sono caduti». Proprio come il quarto grado, il quinto non ha più bisogno del seguente: guida esso stesso al cielo.

Come nota P.Deseille, “per Giovanni Climaco, il fondamento della vita spirituale è il pentimento, la *metanoia*. Per questo egli attribuisce una grande importanza alla sua descrizione del monastero dei penitenti. L'intento di edificazione, che ha presieduto alla sua redazione, deve d'altronde dissuaderci dal cercarvi una sorta di cronaca sulla vita quotidiana di questi monaci: siamo in presenza di una serie di icone della penitenza, con la stilizzazione che questo implica. L'autore ne sottolinea e ne evidenzia i tratti, per far emergere il significato spirituale di questi esempi. Ci inganneremmo se volessimo vedere in queste pagine dei sintomi patologici, e se volessimo interpretarli secondo le categorie della psichiatria contemporanea. Giovanni Climaco vuole mostrarci in questi penitenti l'immagine di un dolore estremo, il dolore per la salvezza perduta che, lungi dal dissociare la personalità, costituisce al contrario un potente fattore di riunificazione interiore, il più efficace forse per coloro che non sono ancora pienamente illuminati dalla grazia dello Spirito. Come ha perfettamente colto Thomas Merton, attraverso questi quadri eroici “Giovanni Climaco cerca di dire che le persone più avanzate che ha conosciuto nel deserto non erano quelle che credevano di essere grandi asceti o grandi contemplativi, ma quelle che erano sinceramente convinte di essere monaci indegni, d'aver fallito la propria vocazione””(DESEILLE *La dottrina spirituale*, 111—112).

I gradini seguenti, la **memoria mortis** e il *penthos* (le lacrime che generano gioia), sono strettamente collegati con il tema della *metanoia*. Il ricordo della morte, un esercizio familiare alla spiritualità cristiana, è connesso più direttamente all'obbedienza concepita come un inizio. Poiché «l'indizio veritiero di coloro che si ricordano della morte col profondo del cuore è il distacco volontario da ogni creatura e la perfetta rinuncia alla propria volontà». L'effetto di questo esercizio è bloccare la strada al peccato: «Tale è il sesto grado; colui che lo ha raggiunto non peccherà mai più, se la Scrittura dice il vero: ‘Ricordati della tua fine e non peccherai mai più» (6,61). In continuità con questo grado, il settimo gradino è consacrato al

penthos e alle lacrime:

“Come nella natura, così anche nella compunzione, vi è ciò che si muove spontaneamente e ciò che è mosso dall'esterno. Quando l'anima, senza sforzo da parte nostra, si sente sciogliere in lacrime e si vede resa dolce e mite, corriamo perché il Signore è venuto senza essere stato invitato a darci la spugna del dolore caro a Dio, l'acqua refrigerante delle pie lacrime, per cancellare dal registro le nostre colpe (cf Col 2, 14). Custodisci queste lacrime come la pupilla dei tuoi occhi. finché non si ritraggano. Grande è infatti la potenza di questa compunzione, ben superiore a quella che nasce dai nostri sforzi e dalla nostra riflessione” (7,65).

Alle lacrime, di cui è nota l'importanza nella spiritualità orientale in quanto considerate come un particolare carisma, Climaco dedica degli sviluppi sfumati: non tutte le lacrime sono buone; solo la disposizione interiore assicura il loro valore. Così scrive per i principianti:

“Le lacrime versate per timore sono custodite dal tremore; quelle versate per amore, se questo non è perfetto, possono facilmente venir meno. Non so se il fuoco, che sempre deve essere ricordato, possa accendere il cuore quando è per lui il tempo d'agire. E' sorprendente come il più umile sia in quel momento il più sicuro (7,71).

La concatenazione che giustifica il posto del settimo grado è così descritta da Giovanni: «Le lacrime causate dal pensiero della morte producono il timore; e quando il timore ha generato l'assenza di timore, la gioia prende a brillare. E quando arriva alla sua fine la gioia senza fine si vede schiudersi il fiore della brillante carità» (7,70). Le lacrime e l'afflizione si trovano dunque al loro posto dopo il grado consacrato al timore della morte; a loro volta esse conducono ai gradi più elevati, perfino all'ultimo, la carità.

L'afflizione non può essere divisa dalla vera gioia: «Colui che, come una veste nuziale, ha rivestito l'afflizione felice e ricolma di grazia conosce il riso spirituale dell'anima» (7,67).

Essa è indispensabile: «Noi dovremo certo rendere conto a Dio di non essere stati in una costante afflizione». Il suo effetto, simile a quello delle lacrime, è di purificare l'anima:

«Come il fuoco consuma le canne, così le lacrime pure liberano tutte le impurità, visibili o nascoste».

Analizzando il tema delle lacrime in Giovanni Climaco, un autore chiama questa esperienza 'una spiritualità dell'imperfezione', una esperienza della propria negatività, del proprio peccato come apertura alla azione dello Spirito. “Giovanni Climaco — scrive J. Chryssavghis - non ha paura degli elementi negativi o delle dimensioni più oscure del cuore. Non li vede semplicemente come stadi passeggeri, ma riconosce proprio in essi il superamento del fallimento umano e del suo esito. Considera il peccato umano ed il fallimento come l'ultima opportunità per la grazia e la potenza divina che può giungere a compimento soltanto 'nella debolezza' (cf 2 Cor 12, 9). Questo è precisamente il contesto entro il quale Giovanni comprende il ruolo delle lacrime. Le lacrime sono spesso percepite, purtroppo, come un aspetto negativo della vita spirituale. Giovanni non parla della *theosis*, della divinizzazione, egli ricorda semplicemente il lungo viaggio, gli stadi gradualmente, i passi pieni di paura verso tale meta sublime. Egli conosce solo quello che è a nostra portata, e che è realistico. Una lacrima silenziosa ci fa avanzare nella vita spirituale più che una gran quantità di 'rumorosi' gesta ascetiche o di più 'visibili' imprese virtuose” (CHRYSSAVGHIS, *Una spiritualità dell'imperfezione*, 190-191).

Il monaco, armato della obbedienza, protetto contro il peccato dal ricordo della morte, purificato dalle lacrime, può impegnarsi ormai nella lotta contro le passioni e nell'acquisizione delle virtù.

3.b.3. Il combattimento spirituale

Un gruppo di sedici gradini (dall'ottavo al ventitreesimo) è consacrato alla lotta contro le passioni e ricopre l'intero ambito della *praxis*: è la parte più lunga della *Scala* e ne costituisce il cuore. “L'autore consacra un gradino a ciascuno dei vizi principali. Li definisce, ne determina le cause e gli effetti e indica, a partire dalla sua ricca esperienza, i rimedi che si devono applicare a ciascuno di essi. L'insieme di questi gradini costituisce senza dubbio il più importante trattato di strategia spirituale che possediamo. Evidentemente deve molto a

Evagrio Pontico, ma questi era stato condannato un secolo prima e Giovanni Climaco nutre nei suoi confronti una solida prevenzione” (DESEILLE, *La dottrina spirituale*, 113-114). Nonostante questa diffidenza, Climaco dipende dalla lista evagriana (gli Otto pensieri malvagi), anche se non la segue nell’ordine proposto dal celebre monaco: unisce la vanagloria all’orgoglio (come Gregorio Magno) e aggiunge un certo numero di vizi secondari. Su influsso della ventiquattresima conferenza di Cassiano, distribuisce le passioni malvagie che tentano il cuore dell’uomo e lo irretiscono come le maglie delle «catene da cui fu liberato san Pietro», in tre gruppi (corrispondenti alle tre parti dell’anima): i vizi che intaccano la parte irascibile dell’anima (*thymikon*, gradini VIII-XIII), quelli che ne feriscono la parte concupiscibile (*epithymetikon*, gradini XIV-XVII) e infine le passioni che avviluppano la parte razionale (*loghikon*, XVIII-XXIII).

Tra le passioni che affliggono la parte irascibile dell’anima, Climaco sottolinea la collera innanzi tutto ed il risentimento, ma anche i difetti della parola (maldicenza, menzogna, chiacchiera). Il tredicesimo grado, nel quale è particolarmente riconoscibile l’influenza di Evagrio Pontico, dipinge l’accidia (noia, disgusto spirituale) che degli otto vizi capitali «è il più pesante»: la descrive come fiacchezza generale, abbattimento, stanchezza del cuore e frustrazione. Essa trascina dietro a sé vari atteggiamenti di cui il Climaco mette in evidenza soprattutto il carattere di insensibilità e atonia generale:

“L’accidia è la paresi dell’anima, infiacchimento della mente, trascuratezza dell’ascesi, odio della vocazione, invidia dei beni mondani, accusa contro la misericordia e la filantropia di Dio. atonia della salmodia, astenia della preghiera, ferrea energia per il servizio, sollecitudine per i lavori manuali, riprovazione per l’ubbidienza”(13,91).

Fra i tre gradi consacrati alla parte concupiscibile dell’anima (golosità, castità, cupidigia), la castità occupa la parte principale e si trova, per così dire, al centro della Scala, non solo perché il vizio al quale nello specifico si oppone (la lussuria) è particolarmente temibile, ma anche perché con essa siamo già vicini ai vertici della virtù: «Ecco il quindicesimo premio dell’atleta vittorioso; colui che l’ha raggiunto, pur vivendo ancora nella carne, è già vivente e resuscitato e conosce ormai le primizie dell’incorruttibilità». Il combattimento per la castità ha in Climaco un senso di trasfigurazione del corpo, di santificazione, di trasformazione dell’amore umano (*eros*) in amore divino (*agape*). Con un linguaggio sorprendente, Giovanni Climaco così descrive questa ‘conversione’ dall’*eros* all’*agape*, questa apertura della dimensione sessuale-affettiva, attraverso cui noi amiamo, alla *charitas Christi*:

‘Ho visto anime impure che si gettavano nell’eros fisico fino al parossismo. E’ stata proprio la loro esperienza di tale *eros* a portarli al capovolgimento interiore. Allora concentrarono il loro *eros* sul Signore. Oltrepassando il timore, cercavano di amare Dio con un desiderio insaziabile. Ecco perché Cristo, parlando della casta prostituta, non ha detto che ella aveva avuto paura, ma che aveva molto amato, e che aveva potuto superare agevolmente l’amore con l’amore’(5,54).

Per quanto riguarda la lotta che avviene nella parte razionale dell’anima, Climaco consacra un grado all’insensibilità, morte o sonno dell’anima, la cui analisi è seguita da quella del sonno corporeo e dei mezzi per combatterlo, in particolare della vigilanza spirituale. Dopo qualche parola sulla pusillanimità, segue poi l’analisi delle passioni che si conclude con la descrizione della vanagloria e dell’orgoglio, vizi ai quali sono legati i «pensieri di bestemmia».

Al gradino quindicesimo, dunque proprio al centro del discorso sulla lotta contro le passioni, Climaco colloca una interessante riflessione sulle modalità con cui il pensiero malvagio penetra nel cuore dell’uomo e sulla necessità di un costante e vigilante discernimento. Il nostro autore dimostra una acuta capacità di intuito psicologico nel descrivere questa dinamica. Ci soffermiamo brevemente. Cinque sono le tappe progressive con cui il pensiero malvagio si impossessa del cuore e lo orienta alla passione:

“Altra cosa del resto l’approccio, e altra cosa l’adesione; una cosa il consenso, e un’altra la condizione di schiavo, altro il momento della lotta, e altro lo stato morboso dell’anima. La distinzione dei Padri dotata di discernimento comprende i seguenti stadi: *l’approccio*, semplice pensiero o casuale fantasia che tutto a un tratto si insinua nel cuore; *l’adesione*, indugio soprafatto o meno dalla passione dopo il primo impatto; *consenso* e

ripiegamento compiaciuto dell'anima per quanto si è reso sensibile alla mente; il *comportamento da schiavo*, quello di chi permanentemente cede col cuore alla violenta e involontaria attrattiva che fa scomparire le migliori disposizioni che poteva avere. Momento di *lotta*, dicono quello in cui l'anima combatte contro il nemico con forza ancora pari affrontando la lotta umilmente cosciente di poter vincere o perdere, stato morboso quello dell'anima in cui la malattia della passione con l'andare del tempo mettendo profonde radici ha provocato con l'abitudine una assuefazione al morbo che ormai vive per libera scelta divenuta disposizione connaturata.

Dei suddetti stadi, il primo non è colpevole, il secondo non lo è sempre, il terzo lo è secondo il comportamento di chi lotta; la lotta è causa di premio o di castigo. La condizione di schiavo invero va giudicata diversamente secondo che opera in tempo di preghiera o in altro tempo. secondo che si tratta di pensieri mediani ovvero malvagi; ma tale stato morboso tutti dovranno senza alcun dubbio scontarlo o con una degna penitenza o con la pena finale. Chi dunque non cede interiormente all'inizio della tentazione ha già stroncato tutte le altre con un sol colpo" (15,107).

Ordiniamo ed analizziamo brevemente le cinque tappe descritte da Climaco.

Il primo momento è la *suggestione (prosbole)* o *approccio*. E' "un semplice pensiero" o una "casuale fantasia che tutt'a un tratto si insinua nel cuore", dice Giovanni Climaco: cioè una prima immagine, una prima idea, un primo impulso che suggeriscono attraverso una capacità persuasiva e piena di fascino, una possibilità diversa di agire. E non necessariamente contro il progetto di Dio, spesso tali suggestioni creano una certa dimenticanza o indifferenza a tale progetto, come se esso non ci fosse. Certamente tale sensazione, che bruscamente sollecita la nostra attenzione, non possiede ancora molta forza. Tuttavia, come nota P.Evdokimov con acutezza, "dal sub-cosciente l'appello risale alla coscienza e si sforza di rimanervi. Non è ancora il peccato, beninteso, ma la presenza di un suggerimento. E' in questo primo momento che la reazione immediata di uno spirito vigilante è decisiva. La tentazione rimarrà o se n'andrà. Gli spirituali si servono di una immagine familiare nel deserto e dicono « colpisci il serpente alla testa », prima che entri nella cella; se il serpente è entrato intero, la lotta sarà infinitamente più faticosa" (EVDOKIMOV, *Le età della vita spirituale*, 184).

Giovanni Climaco sottolinea anche, come momento a sé stante, la reazione di sorpresa che provoca la suggestione, mescolata ad una forza passionale, nel cuore e la descrive in questo modo:

"I più acuti fra i Padri dotti fanno ancora un'altra elucubrazione più sottile delle precedenti. distinguendo il momento della sorpresa. Così alcuni chiamano il fenomeno per cui la passione segnala la sua presenza nel tentato che la subisce in maniera istantanea al di là delle suggestioni delle parole e delle immagini. Niente di più improvviso, rapido e inavvertito dallo spirito si presenta all'anima: la suscita un ricordo esile e senza nesso, senza tempo valutabile, talora non cosciente"(15,108).

Nel *dialogo (syndiamos)* o *adesione*, si gioca il secondo momento. E' il persistere di questo pensiero suggerito il quale entra gradualmente in noi ed intesse un colloquio con cui il nostro cuore si intrattiene. La forza della parola dialogica del pensiero acquista una progressiva prepotenza e violenza: si trasforma in autogiustificazione, va in cerca di espedienti, provoca un certo disagio, ma, nello stesso tempo, si sente attratta dal fascino della proposta ("indugio sopraffatto o meno dalla passione dopo il primo impatto"). Si percepisce la debolezza della propria parola e la presenza non più domabile del pensiero.

La *lotta (pale)* caratterizza il terzo momento. In essa, ci ricorda Giovanni Climaco, "l'anima combatte contro il nemico con forza ancor pari, affrontando la lotta umilmente cosciente di poter vincere o perdere". 'E' dunque un momento delicato, in cui si sceglie di collocarsi a viso aperto contro il 'nemico'. Infatti il pensiero con cui si è dialogato, si è insediato nel cuore, ma, di fatto, non lo si è ancora accolto, non ha messo radici. Esso, d'altra parte, resiste con forza e non si lascia scacciare facilmente: è questo, propriamente parlando, il momento che qualifica il combattimento spirituale.

La capitolazione di fronte al pensiero malvagio inizia con il quarto momento, il *consenso*

(*synkatathesis*), definito da Giovanni Climaco come “ripiegamento compiaciuto dell’anima per quanto si è reso sensibile alla mente”. La battaglia è ormai persa: si sono deposte le armi, decidendo di portare ad esecuzione, alla prima occasione possibile, ciò che il pensiero malvagio ha suggerito. Il cuore ha ormai stipulato “un accordo tacito, un consenso inconfessato” che “orienta verso un adempimento considerato possibile, perché appassionatamente desiderabile. In linea di principio, la decisione è presa, nella concupiscenza effettiva dell’oggetto il peccato è già mentalmente compiuto. È la parola dell’evangelo sullo sguardo impuro in cui l’adulterio è già consumato” (EVDOKIMOV, *Ibid.*, 184) Qui, di fatto, possiamo collocare la scelta contro il progetto di Dio: è una presa di posizione personale che contraddice la volontà di Dio e anche se non si concretizza in un comportamento o in una azione esteriore, il peccato resta “accovacciato alla porta” del cuore. La tragica ripetizione di acconsentimenti caratterizza il quinto momento. Il cuore è ormai preda della *passione (pathos)* e dell’*attrazione violenta (aichmalosìa)*, incapace di lottare in quanto schiavo del pensiero malvagio. ‘E’ quello che Climaco chiama il “comportamento da schiavo, quello di chi permanentemente cede con il cuore alla violente e involontaria attrattiva”.

Nelle tappe che caratterizzano la progressiva penetrazione del pensiero malvagio nel cuore, sottolineiamo in particolare la qualità del discernimento che deve essere posto fin dall’inizio. Su questo tema, Climaco ritornerà nel gradino ventiseiesimo.

3.b.4. La perfezione nella via pratica: umiltà e discernimento.

Il gruppo delle tre virtù che si manifestano in coloro che, avendo combattuto generosamente, vivono ormai sotto la mozione dello Spirito Santo e fanno esperienza della grazia (cfr. 26, 161 e 25, 138), e cioè la mitezza, l’umiltà e il discernimento, costituisce in passaggio tra la lotta contro le passioni e gli ultimi gradini della scala. Assieme agli ultimi quattro gradini, ci troviamo ad uno stadio superiore della vita spirituale che, secondo Climaco, non può essere sperimentato “sono la forma più elevata se non dagli esicasti che vivono in solitudine; ad essi possono tuttavia accedere, in una certa misura, anche i cenobiti che vivono nell’obbedienza e che si sforzano di progredire continuamente”(DESEILLE, *La dottrina spirituale*, 117).

Climaco si sofferma soprattutto sull’**umiltà** (“il rovetto dell’umiltà”, come lo chiama), la cui presenza nel cammino spirituale è continua. Così infatti intitola il gradino venticinquesimo:

“sull’umiltà profondissima demolitrice delle passioni che penetra invisibilmente nei sensi; chi ha potuto salire questo gradino confidi, perché imitando Cristo maestro può considerarsi salvo”. E proprio l’aspetto cristologico dell’umiltà, la *imitatio Christi*, definisce essenzialmente questa virtù: «l’umiltà è una grazia ineffabile nell’anima, il cui nome è noto solo a coloro che lo hanno appreso per esperienza. È una ricchezza indicibile, un nome di Dio stesso e un dono che proviene da lui, poiché ha detto: ‘Apprendete, non da un angelo né da un uomo, ma da me, vale a dire da me che dimoro in voi, dalla mia illuminazione e dalla mia operazione in voi, ‘che io sono dolce e umile di cuore’» (25,139). Per Climaco l’umiltà può essere solo definita a partire da Colui che la dona:

“L’umiltà è un canale che convoglia le acque inferiori alle zone superiori, in quanto può trasportare l’animo dall’inferno al cielo. Uno che ne vide la bellezza che si rifletteva nel suo cuore, preso da ammirazione, volle conoscere il nome di ciò che l’ha generata, ed essa stessa aprendo la bocca ad un lieto e sereno sorriso, rispose: Come puoi conoscere il nome di chi mi ha generata. se non ha nessun nome preciso? Non te lo potrà rivelare se non quando giungerai a quel Dio cui appartiene la gloria per tutti i secoli dei secoli... L’abisso da cui sgorga quell’acqua non ha nome, e così non ha nome l’umiltà fonte del discernimento” (25,146).

Con l’umiltà siamo giunti al sommo della vita pratica: gli ultimi gradi sono consacrati piuttosto alla vita contemplativa. Tuttavia, prima di penetrare nei misteri della *theoria* ai quali sono consacrati gli ultimi quattro gradi, Giovanni Climaco si sofferma sul **discernimento**, accordando ad esso una importanza tutta particolare. Come fa notare P. Deseille, “questa insistenza manifesta il carattere eminentemente personalizzato della sua spiritualità. Nessun comportamento, nessuna osservanza di regole esterne ha in se stesso una qualche garanzia. Le

consolazioni provate nella preghiera, le lacrime, l'amore per il prossimo e l'amore per Dio, così come il digiuno e le veglie, possono essere viziati nella loro motivazione profonda e dar luogo a terribili illusioni... Climaco ritiene che tutto dipenda dalle proprie motivazioni profonde, più o meno inconsce, e che è importante discernerele al di là delle apparenze (DESEILLE, *La dottrina spirituale*, 118). Ma per Climaco, il vero discernimento richiede il risveglio della sensibilità spirituale o 'senso del cuore' (*aistheis tes kardias*): "la vera vita monastica deve essere vissuta con un profondo senso del cuore che anima le azioni, le parole, i pensieri e i moti. Altrimenti non sarebbe una vita monastica, e tanto meno angelica" (26,151). Risvegliando il desiderio e donando lo slancio necessario per agire, la sensibilità spirituale interviene su tutti i piani della vita secondo lo Spirito; essa corrisponde, come nota P. Deseille, "a quello che la tradizione spirituale ortodossa chiama 'acquisizione dello Spirito Santo' e 'discesa dell'intelletto nel cuore'. Questa espressione evoca contemporaneamente due realtà: la prima è che, sotto l'azione dello Spirito Santo, l'intelletto è raccolto all'interno del corpo e del cuore; la seconda è che la pratica delle virtù che brillano come astri in quel cielo interiore che è l'intelletto, non è più compiuta come a forza di braccia per l'intervento di una grazia divina il cui aiuto rimane non percepito dalla coscienza, ma sgorga facilmente e spontaneamente sotto la condotta dello Spirito Santo" (DESEILLE, *La dottrina spirituale*, 123-124).

Notiamo infine l'interessante triplice distinzione sul discernimento in base alla progressione del cammino spirituale del monaco:

"il discernimento dei principianti consiste nella esatta consapevolezza che essi prendono di se stessi; quello mediano, consiste nella percezione superiore dell'intelletto che distingue con precisione e senza cadere in errore ciò che è per natura bene dal suo contrario; quello dei perfetti consiste nella conoscenza interiore per via di una divina illuminazione che ha anche la possibilità di illuminare con la propria luce quanto di tenebroso c'è negli altri. In generale e con approssimazione possiamo dire che il discernimento è e viene normalmente inteso come la indubbia percezione che assumono — da qualsiasi dato di tempo, luogo o altro fatto — della volontà divina solo quanti ne hanno l'intuito per via della purezza della loro mente. del loro corpo, della loro bocca" (26,1).

In questo testo di Climaco vengono evidenziate sia la complessità del discernimento sia la progressiva maturazione in rapporto al cammino spirituale. Il discernimento ha una molteplicità di significati: va dalla conoscenza di se stessi alla capacità di scelta di ciò che è buono, assumendo addirittura la forma di un vero e proprio ministero, quello della paternità spirituale. Inoltre richiede un cammino di illuminazione e purificazione interiore (il risveglio della sensibilità spirituale).

Il ventiseiesimo gradino si conclude con una «breve ricapitolazione di tutto quello che precede» e contiene un «alfabeto dei monaci», secca enumerazione di ciò che si esige dai principianti, dai monaci più avanzati e dai perfetti secondo Dio. Pur essendo capitale per la vita pratica, nei perfetti, il discernimento è però nello stesso tempo anche una gnosi «che giunge a loro da un'illuminazione divina». Esso fa già parte della vita contemplativa.

3.b.5. La cima della Scala: l'unione con Dio

Gli ultimi quattro gradi della *Scala* ci introducono nel dominio della contemplazione. Giovanni lo fa non senza esitazioni e precauzioni. I lunghi sviluppi dedicati al discernimento formano come una barriera davanti agli ultimi sforzi dell'ascesa: guai all'imprudente che senza il discernimento si avventurasse verso l'**esychia**.

L'esychia, è bene ricordano, è una forma speciale dell'ascesi. Al cenobita che pratica la vita in comune, si oppone l'esicasta che, in una cella, solo o sotto la guida di un padre spirituale, libero dalle costrizioni della vita comune, vive nella solitudine, nel silenzio e nella preghiera. Senza svalutare le altre forme della vita monastica, è all'esicasta che Giovanni Climaco consacra gli ultimi gradi della sua *Scala*. All'esicasta, non al cenobita, appartengono la preghiera pura, l'impassibilità, le forme perfette della carità. «Perché i santi padri di Tabennesi non contarono mai fra di loro tante fiaccole quanti quelli di Scete?» domanda

Giovanni. La risposta, taciuta, è però evidente: i monaci pacomiani di Tabennesi erano dei cenobiti, mentre i padri di Scete erano degli esicasti.

L'esychia comporta dei gradi:

“L'esichia iniziale tiene lontani i rumori perché sconvolgerebbero il suo profondo; quella perfetta consiste nel non temere il tumulto cui è ormai insensibile. Chi progredisce nell'esichia non soltanto a parole, dà spazio abitabile con la sua amabilità ad ogni espressione di carità; difficilmente si muove a loquacità, non si muove affatto a sdegno (27.178)... L'esicasta è un angelo in terra; egli, liberatosi dall'accidia e dalla pusillanimità, nella sua orazione scrive sulla carta del desiderio lettere perfette che esprimono il suo impegno nell'amore. Era un esicasta colui che gridava: 'O Dio, è pronto il mio cuore'. Era un esicasta colui che diceva: 'Io dormo, ma il mio cuore veglia'" (27,179).

La perfezione dell'hesychia tende così a confondersi con l'impassibilità, alla quale sarà consacrato il ventinovesimo grado. Ma, più dell'impassibilità, il compito proprio dell'esicasta è la preghiera: «La potenza di un re dipende dalle sue ricchezze e dal gran numero dei suoi sudditi; la forza dell'esicasta dall'abbondanza della sua preghiera». E Giovanni Climaco dà all'esicasta il famoso consiglio: «Che il ricordo di Gesù non sia che una sola cosa col tuo respiro, e allora tu conoscerai l'utilità dell'hesychia».

E alla preghiera Climaco dedica tutto il gradino ventottesimo. Come già per altri aspetti della sua dottrina spirituale, anche nei riguardi della preghiera il nostro autore non è sistematico. Nel gradino ventottesimo, Climaco parla piuttosto della preparazione ascetica alla preghiera, accennando soltanto alle forme più alte della preghiera pura e lo fa senza insistere particolarmente. 'È' la differenza tra Climaco e gli autori siriaci i quali hanno esposto una vera e propria mistica della preghiera. E in questa prospettiva, come nota P.Deseille, certamente “questo gradino contiene tutti gli elementi di un trattato della preghiera di orientamento esicasta, ma vi si tiene conto dei diversi stadi. Alcune annotazioni sparse negli altri gradini della *Scala* permettono di completarlo. L'insegnamento di Giovanni Climaco costituisce così una tappa importante tra i maestri del deserto e quelli i cui scritti, redatto in momenti diversi fino al sec. XV, entreranno a far parte della *Filocalia*” (DESEILLE, *La dottrina spirituale*, 125). Sottolineiamo solo alcuni aspetti della preghiera evidenziati da Climaco.

Nella visione spirituale del nostro autore, la preghiera è la vocazione principale del monaco, è il suo *servitium sanctum* e diventa così l'espressione privilegiata del suo rapporto con Dio. Così Climaco definisce la preghiera:

“La preghiera, secondo la sua vera natura, è dialogo e unione dell'uomo con Dio; secondo gli effetti che la connotano, è detta sostegno del mondo e riconciliazione con Dio, madre e figlia delle lacrime e propiziazione per i peccati... La preghiera per chi la fa veramente, è il luogo del giudizio del Signore, il trono su cui egli siede per invitarci al discernimento prima che venga il momento del giudizio definitivo...” (28,188).

Attività propria dell'esicasta, la preghiera ha per effetto l'illuminazione dell'anima (riprendiamo qui uno dei tre titoli della *Scala*): «Quando il fuoco viene a stare nel tuo cuore, esso resuscita la preghiera; e quando questa sarà risvegliata e sarà salita al cielo, ci sarà una discesa del fuoco nel cenacolo dell'anima».

E Giovanni propone due tipi di preghiera. Una ampia, che comporta azione di grazie, confessione dei peccati, preghiera di richiesta. L'altra, senza dubbio unita alla prima, è una orazione semplice, la cosiddetta preghiera *monologhista*:

“Non affannarti a sottilizzare sulle parole da usare nella preghiera. Spesso i balbettii semplici e disadorni di bambini placarono il Padre che è nei cieli. Non devi cercare molte parole, perché tale affannarsi causa dissipazione della mente. Con una frasetta il pubblicano ha placato il Signore e una sola espressione pronunciata con fede ha salvato il ladrone. Molte parole spesso distraggono nella preghiera perché riempiono la mente di fantasie; una sola parola spesso contribuisce al raccoglimento. Quando ad un certo punto della preghiera c'è una preghiera che ti piace e ti concilia la compunzione: resta lì: allora si unirà alla tua preghiera l'angelo custode... Non confidare in te stesso, ma prega

piuttosto con grande umiltà, e allora riceverai maggior confidenza...” (28, 189). Per Climaco, la preghiera *monologhista*, continuamente ripetuta, trattiene il ricordo abituale di Gesù con il quale si diventa capaci di lottare positivamente contro i nemici invisibili le fantasie, i loghismoï. Ma per questo il ricordo di Gesù deve diventare ininterrotto; l’*esicasta* deve stare “in continua adorazione del Signore, sempre alla sua presenza, con il ricordo di Gesù aderente al suo respiro, allora potrà toccare con mano i vantaggi dell’*esychia*”. E concludendo il suo discorso sulla preghiera, Climaco così avverte tutti coloro che intraprendono questo cammino:

“Tu raccogli tutte le tue forze e Dio penserà a insegnarti come pregare. Non possiamo imparare a ben pregare in altra scuola che in quella della stessa orazione che ha per maestro lo stesso Dio... Dio che insegna all’uomo la scienza, è il solo che possa insegnare la preghiera: ed elargendola a chi prega, benedice gli anni del giusto” (28, 193).

E infine, il supremo grado dell’*asceti*, la perfezione di tutte le virtù, è l’**impassibilità** (*apatheia*), «cielo in terra», «resurrezione dell’anima prima della resurrezione generale», che caratterizza lo stato dell’*esicasta* giunto dopo le sue lotte ad una perfetta indifferenza dinanzi alle passioni e al possesso abituale delle virtù: «L’anima possiede l’impassibilità quando le virtù sono divenute una seconda natura, come i piaceri per coloro che sono soggetti alle passioni».

Giovanni non discute molto a lungo sull’impassibilità. A questo grado, del resto, le virtù divengono indifferenziate. Avvicinandosi al loro centro, che è Dio, esse si confondono.

3.b.6. L’*agape*: l’orizzonte infinito dell’*asceta* spirituale.

Saliti tutti i gradini della scala spirituale, l’orizzonte senza fine che si apre allo sguardo purificato del monaco è lo spazio stesso di Dio, l’*agape*. Nel trentesimo ed ultimo grado, Climaco afferma che «la carità, l’impassibilità e l’adozione filiale non si distinguono che per il loro nome». Quanto alla stessa carità, non ben distinta dalla speranza e dalla fede, «è il nome stesso di Dio». E qui il linguaggio di Climaco si fa appassionato, impregnato della sobria ebbrezza dello Spirito, tanto che proprio alla fine della sua opera il nostro autore riesce a comunicarci tutta la bellezza di un cuore che ama Dio e i fratelli. Se a volte il linguaggio e la proposta del suo cammino spirituale a tratti poteva sembrare disumano, a questo punto se ne comprende tutto il valore; il gradino trentesimo è come una luce che illumina tutta l’oscurità di un faticoso e duro itinerario. Conviene riportare per intero gli ultimi paragrafo del gradino trentesimo:

“Chi ama Dio comincia ad amare il fratello, in quanto con la carità fraterna si dimostra la carità divina; e amare il prossimo vuol dire non sopportare neppure che se ne parli male, anzi fuggire la mormorazione come fuoco deleterio della stessa carità. Chi poi a parole dice d’amare il Signore e si adira contro il fratello si dimostrerebbe un sognatore che s’immaginasse di correre mentre se ne sta a riposare. Ma la carità va sostenuta dalla speranza che le propone il premio dell’amore; in tal senso la speranza è un tesoro che assicura quale ricchezza contenga in sé sebbene non la faccia vedere fuori, ovvero come un assegno che garantisce il pagamento di una somma vistosa senza darne subito il possesso o come un anticipo che alleggerisce il peso della fatica. È la porta che introduce alla carità e chiude ad ogni genere di scoraggiamento, la viva immagine suggestiva di quei beni che ancora non si posseggono. Venuta meno la speranza, scompare la carità; infatti mentre le nostre fatiche si fondano su essa, essendo sospesi i nostri travagli solo su di lei, essa per parte sua è sicura in quanto la tiene stretta fra le braccia la divina misericordia” (30,200).

“Beato quindi il monaco che si fonda su tale speranza; elimina l’*accidia* volgendola in fuga col solo minacciarla di spada. La speranza però è un dono di Dio per via dell’esperienza del Signore; tale esperienza è necessaria per dare la dovuta sicurezza. Avere speranza vuol dire debellare il turbamento dell’ira; essa è madre di mitezza che mai umilia, resterà invece confuso l’iracondo. La carità, in quanto coregeta della profezia dotata del dono dei miracoli, è luce abissale da Dio partecipata e fuoco che da Lui scaturisce per investire dalle sue scaturigini gli aridi campi del desiderio. Il vero amore è

una dinamica angelica di eterno progresso. Sicché le pecorelle illuminate dalla sovrana delle virtù chiedono di esserne saziare e dissetate, guidate e dirette sino a raggiungerne i vertici: «Indicaci dove pascoli, dove riposi il meriggio; illuminaci, dissetaci, guidaci, prendici per mano, perché vogliamo salire fino a te, che sei vera sovrana fra tutte le virtù».

Preso dall'amore per te che mi hai ferito il cuore, non posso più contenere le tue fiamme. Da dove comincerò per inneggiare a te che domini lo strapotere del mare e plachi l'impeto dei suoi flutti. a te che stermini e stendi a terra il superbo pensiero ferito, a te che rendi invincibili i tuoi amanti disperdendo i tuoi nemici col potente tuo braccio?

Amerei ora sapere da Giacobbe come la vide lui in quella terra la scala stabile su cui salire, in qual modo erano strutturati quegli scalini che l'accesero del desiderio di scalarla secondo sta scritto: «Si propose in cuor suo di salire per quei gradini». Dimmelo tu stesso, perché ogni tuo ammiratore si domanda come me quale sia il numero dei gradini che anela ascendere, quanto tempo occorra per percorrerla tutta. Di fatto, chi ebbe notizia della tua lotta e della tua visione ci ha rivelato quali siano le guide da seguire, ma non ha voluto, o non ha potuto - per usare termini più propri -, rivelare null'altro. A me ne svelò il mistero questa regina apparsami dal cielo, confidandomelo all'orecchio: «O anima innamorata, devi prima sgrossare lo spessore del corpo, altrimenti non potrai rendere acuto il tuo sguardo per ammirare la mia bellezza. Questa scala ti possa indicare la struttura del progresso spirituale. Perché tu mi veda in cima ad essa, il mio grande mistagogo te ne dà la spiegazione: "Ora rimangono queste tre virtù, fede speranza e carità, ma più grande di tutte è la carità"» (30,201).

«Colui che desidera parlare dell'amore di Dio si mette a parlare di Dio stesso. Ma parlare di Dio con le parole è difficile e pericoloso per quelli che non stanno all'erta: gli angeli sanno parlare della carità, ma anch'essi non possono farlo che nella misura in cui ne ricevono la luce». Con il trentesimo grado siamo giunti alla sommità della Scala. Tuttavia questo non è il termine effettivo poiché per Giovanni Climaco il progresso spirituale non conosce limiti: «Il termine della virtù è senza termine. Infatti dice il Salmista: 'D'ogni perfezione ho visto il termine; ma come grande e senza termine è il tuo comandamento.' Se certi buoni lavoratori spirituali progrediscono dalla virtù dell'azione alla virtù della contemplazione, se d'altra parte la carità non ha mai fine, e se il Signore custodisce il tuo ingresso, che è il timore, e la tua uscita, che è la carità, se ne può dedurre che il termine di quest'ultima è senza termine. Noi non cesseremo mai di progredirvi, sia nel secolo presente che nel secolo futuro, aggiungendo senza sosta luce su luce»

4. Una Scala per ogni cristiano?

Come conclusione riportiamo una sintesi presentata da p. M.Nin nella sua dispensa dedicata a Giovanni Climaco e alcune osservazioni di p. Deseille sulla attualità di questo capolavoro della antica spiritualità cristiana.

“Cercare di tirare frutti dal testo della *Scala Paradisi* una teologia del monachesimo sarebbe in qualche modo sfigurare il motivo e la finalità stessa del testo; per Giovanni Climaco la teologia è unica ed è la contemplazione della Santa Trinità. Questa contemplazione è l'esperienza della dinamica dell'amore di Dio, Giovanni la propone nella *Scala* come qualcosa che il monaco deve vivere; il testo, quindi, non propone tanto una teoria del monachesimo quanto un cammino - una salita - che porti a vivere ogni giorno l'economia divina per arrivare alla contemplazione della Santa Trinità, all'amore. Giovanni sarà diffidente verso il monaco che vuol fare teologia - che non vive la teologia -, che insegna, che si propone come maestro:

“La compunzione del dolore non si accorda con lo stato di chi parla di Dio, perché questo per sua natura elimina quello. Chi infatti occupa il seggio episcopale è simile a chi occupa la cattedra professionale, mentre il compunto assomiglia a chi passa la vita su un letamaio e su un sacco” (7,65)

Per l'autore non c'è una opposizione tra teologia e monachesimo in tanto che la prima è frutto del secondo, cioè di qualcuno che ha vinto, nell'afflizione, la lotta contro le passioni. Giovanni Climaco non parla di una teologia del monachesimo, né dobbiamo cercarla, ma

parla della vita monastica - lotta contro le passioni dell'anima - come un cammino per arrivare alla teologia, alla teoria della santa Trinità, all'amore. La figura del monaco presentata da Giovanni Climaco, o piuttosto il cammino proposto da Giovanni Climaco al monaco dovremo... indovinarlo lungo la lettura della *Scala Paradisi*, e soprattutto dovremo capirlo come un cammino che vuol essere strettamente fedele alla tradizione monastica precedente; questa è, per Giovanni, il modello da imitare, e non tanto i libri quanto i padri...

Nell'Oriente cristiano, il cammino di ogni fedele, di ogni monaco, della stessa Chiesa, è un cammino possiamo dire da Dio a Dio, cioè un cammino, nella compunzione e nella speranza, di ritorno a Dio. La Quaresima, specialmente nel rito bizantino, è vista come un ritorno che Adamo, l'uomo, fa verso Dio. Questo è il cammino proposto dalla *Scala*, un cammino, quello del monaco, come un ritorno a Dio:

“Dio è la vita e la salvezza di quanti ha voluto creare, proprio di tutti, fedeli e infedeli, giusti e ingiusti. pii ed empi. schiavi delle passioni o liberi da esse, monaci o secolari, dotti e indotti. sani e ammalati, giovani e non più giovani.”(1,2). Dio è carità. . A lui dobbiamo gloria e potenza, l'onore e l'adorazione per i secoli dei secoli. Amen”
(*Discorso al pastore*, 225).

L'esordio della *Scala Paradisi* è Dio, la pienezza è anche Dio, prima Dio Creatore, poi Dio Carità. Per Giovanni Climaco il cammino di ritorno a Dio, il cammino che porterà alla contemplazione della santa Trinità è il cammino della purezza del cuore che porta alla visione di Dio (Mt 5,8). In questo punto Giovanni Climaco si presenta chiaramente come discepolo di Evagrio.

A questa purezza di cuore ci si arriva attraverso la preghiera e le lacrime. Il tema delle lacrime è importante nella tradizione monastica antica; Giovanni Climaco le paragona al battesimo:

“Dopo il battesimo, la fonte delle lacrime - è audace dirlo - vale più dello stesso lavacro che ti purifica soltanto dalle colpe precedenti il battesimo, mentre la compunzione ci lava da quelle commesse dopo...” (7,63)

Per Giovanni è chiaro, comunque, che la purezza di cuore è dono di Dio e frutto della compunzione, non tanto dello sforzo del monaco.

Troviamo anche in Giovanni Climaco un tema anch'esso caro alla tradizione monastica precedente: la vita monastica come modello anche per coloro che vivono nel mondo, cioè quello che i monaci fanno può essere imitato - più nel fondo che nella forma - da tutti i cristiani:

“Ho udito dire ad alcuni che vivevano nel secolo senza affanni: “Come possiamo - mi domandavano - partecipare ai beni della vita monastica pur restando nella vita coniugale e sommersi dalle cure del secolo? Risposi loro: “Fate tutto quel che potete fare; non parlate mai male di nessuno, non rubate, non mentite, non insultate né odiate alcuno, non disertate la sinassi, abbiate compassione per i bisognosi, non date scandalo a nessuno, rispettate i diritti dell'altrui coniuge. contentatevi di quel che vi deve dare la moglie; se opererete in questo modo, non sarete lontani dal regno dei cieli” (1.5).

Giovanni Climaco non contrappone la vita monastica e la vita secolare, ma sempre la seconda è inferiore alla prima e in certo senso questa dovrebbe essere conseguenza della prima vissuta in profondità.

In qualche modo Giovanni riassume il ruolo dei monaci nel discorso XXVI:

“Gli angeli sono luce per i monaci, e la vita monastica è luce per tutti gli uomini; lottino quindi quali modelli di santità per tutti, mai dando scandalo in tutto quello che fanno o dicono; se infatti la luce diventa tenebre, quanto tenebroso sarà il mondo, quanta sarà l'oscurità per tutti gli uomini?” (26,152)

“La *Scala* è stata scritta per i monaci e, in certe sue parti, soprattutto per gli esicasti e i solitari. Ciò significa dunque che essa non riguarda l'insieme dei cristiani, al di là dell'universo monastico?

A ciò si deve innanzitutto rispondere che i grandi principi della vita spirituale sono gli stessi per tutti. Il modo di applicarli è diverso secondo le persone e le situazioni, ma si è potuto vedere come Giovanni Climaco era sensibile a questa diversità e come insiste sulla necessità

del discernimento. I laici non devono imitare artificialmente la vita monastica e Giovanni Climaco sarebbe stato il primo a denunciare una simile illusione; ma essi possono spigolare consigli pratici lungo le pagine del suo libro. Se non tutti sono chiamati a conoscere qui, su questa terra, l'illuminazione, tutti, per lo meno, possono essere salvati.

D'altra parte, la vita monastica, anche in quello che essa ha di più esigente, si trova in perfetta continuità con il battesimo; è uno stato di vita in cui tutto è concepito per permettere all'uomo di realizzare, il più pienamente possibile, la partecipazione alla morte e alla risurrezione di Cristo, significata e inaugurata dal sacramento. Al seno della Chiesa, essa è come un segno profetico che rivela quello che deve essere l'orientamento di ogni vita cristiana. Essa non costituisce un modello da imitare alla lettera, ma indica un senso, rivela una direzione verso la quale tutti devono tendere, ciascuno secondo la propria misura. Anche per questo la *Scala* contiene un messaggio che si rivolge a tutti i cristiani" (DESELLLE, *La dottrina spirituale*, 133).

* * * * *

LA PATERNITÀ SPIRITUALE NELLA TRADIZIONE RUSSA

31 GENNAIO 2005

P. ADALBERTO PIOVANO, OSB

Per trattare questo argomento, possiamo agganciarci al cammino spirituale di quel grande padre del monachesimo della chiesa bizantina, Giovanni Climaco. Presentiamo un'esperienza concreta, una modalità con cui questa tradizione ha preso forma ed è l'esperienza che con il termine utilizzato nel russo dello "starcestvo", della paternità, dell'anzianità spirituale. Questa forma di esperienza monastica ha le sue radici nella grande tradizione del deserto, tradizione sistemata da Giovanni Climaco.

Ammonio, un monaco del IV secolo, descrive il profondo significato della solitudine dei monaci e il loro rapporto con il mondo con queste parole:

“Essi vissero prima in un grande silenzio e per questo ricevettero potenza da Dio, cosicché egli abitava in essi e soltanto allora Dio li mandò tra gli uomini, quando ebbero acquistato tutte le virtù, perché fossero gli ambasciatori di lui e guarissero le malattie. Erano medici delle anime e avevano il potere di guarire le loro infermità. Per questa ragione, strappati dal loro silenzio essi vengono mandati agli uomini, ma solo allora vengono mandati, quando le loro proprie infermità sono già guarite.”¹

Ecco, penso che queste parole illustrano molto bene la figura dello *starec*, dell'anziano; questo è il significato della parola russa. Attraverso un continuo cammino interiore di ascesi e di silenzio, appunto, la progressiva salita della scala, che porta all'ultimo gradino dell'agape, la carità, questo monaco diventa, come dice il testo di Ammonio, ambasciatore di Dio e medico delle anime. Dicevo che la parola russa letteralmente significa "anziano", ma nel contesto monastico assume una caratteristica ben precisa; lo *starec* è quel monaco che ha raggiunto una maturità spirituale, sperimentata nell'arte ascetica e nella preghiera, capace di guidare altri nella via che conduce alla pace di Cristo.

La tradizione dello *starec* russo trova le sue più profonde radici nella figura del padre *pneumaticos*, spirituale, del monachesimo del deserto, l'*abba* degli apoftegmi, dei detti dei padri, arricchita dall'esperienza del monachesimo cenobitico, soprattutto quello della tradizione di Teodoro lo Studita e della spiritualità dell'hesicasmo, rappresentato dalla figura di Giovanni Climaco.

Dunque, lo *starec* esercita quella dimensione della vita monastica che è la paternità spirituale: è anzitutto padre; la sua separazione da tutto lo rende di tutti, ed egli riceve il carisma di diventare per gli altri il padre spirituale. La sua vita interiore intensa, vissuta in un'ascesi evangelica e in una dimensione orante lo riempie di doni dello Spirito Santo; è un padre secondo lo Spirito. Nello *starec* russo sono presenti un po' tutti gli aspetti della tradizionale paternità spirituale: capacità di ascolto,

¹ AMMONIO, *Lettera 12*: ed. M. Kmosko, Patr. Or. 10/6, Turnhout 1973, p.603.

di discernimento degli spiriti, dono della prescienza profetica, sentimento di responsabilità davanti a Dio per i suoi figli spirituali, discrezione, eccetera. Ma forse il tratto dominante dello *starec* russo è la compassione, la dolcezza, la tenerezza che rende questo monaco simile a Cristo, che soffre per gli altri.

Posso subito ricordare una figura che forse voi conoscete dalla letteratura, lo *starec* Zosima ne *I Fratelli Karamazov*, che è un po' il tipo letterario dello *starec* russo. Infatti nel monastero lo *starec* non esercita nessuna funzione di carattere gerarchico, se non quello di guida e consigliere spirituale per colui che inizia l'esperienza monastica.

Tuttavia, questo ministero non rimane chiuso entro le mura del monastero; c'è qui una differenza tra la paternità spirituale nel monachesimo russo e la tradizione del monachesimo del deserto. Lo *starec* è guida di tutti coloro che cercano Dio. Penso che questa sia una delle caratteristiche più specifiche della paternità spirituale russa. Questi monaci non furono separati dal mondo, dai suoi dolori, dalle sue necessità. Le porte delle loro celle furono sempre aperte a tutti coloro che nel dubbio, nella sofferenza del loro cammino spirituale, nella lotta secondo lo Spirito, uomini e donne di ogni ceto sociale – e ne daremo alcuni esempi concreti, contadini e intellettuali, ricchi e poveri – trovavano in questi monaci la luce non solo per la loro vita spirituale, ma anche per i problemi e gli impegni quotidiani. Citerò qualche esempio caratteristico che fa vedere come questi uomini erano essenzialmente accanto all'uomo, alla donna, del loro tempo nella fatica del vivere.

Troviamo già alcuni elementi caratteristici della paternità spirituale nelle più antiche fonti del monachesimo russo, per esempio nel *Paterikon*, la raccolta di vite dei monaci del Monastero delle Grotte di Kiev del XI-XIII secolo, in cui la figura dominante è quella di Teodosio; un testo che mette in luce tutte le caratteristiche che saranno poi presenti nei tratti dello *starec* russo. Si narra, addirittura nella *Cronaca di Nestore*, un altro documento che riporta alcune testimonianze del primitivo monachesimo russo. Teodosio amava una coppia di sposi laici, Giovanni e Maria, li amava perché obbedivano ai comandamenti del Signore e nutrivano un amore reciproco. Un giorno si recò da loro e li ammaestrò sulla misericordia che bisogna avere su chi è povero, sul Regno dei cieli che accoglie il giusto, sulle sofferenze del peccatore e anche sull'ora della morte.

Già nel secolo XII possediamo uno scritto, una prima istruzione a un figlio spirituale che deve affidarsi alla guida sperimentata di un anziano, riportata in una lettera del vescovo Cirillo di Turov:

“Fatto monaco, procura di trovare un uomo virtuoso che abbia il vero spirito di Cristo, la cui vita testimoni la sua umiltà e sia tutta disposta nell'amore di Dio. Egli dovrà riflettere per la sua obbedienza all'abate e la sua dolcezza verso i fratelli, dovrà infine penetrare le Scritture e saper guidare a Dio coloro che si incamminano sulla strada del cielo. Ad un uomo simile abbandonati, rinnegando la tua volontà.”²

Certamente la figura che meglio caratterizza il monachesimo medievale in Russia, lo *starec*, è Nilo di Sora, a lui si ispirerà poi il rinnovamento filocalico del XVIII-XIX secolo, il grande padre spirituale. Però ritroviamo anche la stessa attenzione a una figura per sé abbastanza contrapposta, la figura del cenobita, Giuseppe di Volokolamsk. Anche lui in una lettera a un laico così dice:

“Nella città in cui abiti, oppure nelle città vicine, mettiti in cerca di un uomo che teme il Signore e lo serve con tutte le sue forze, e se lo trovi, resta in pace e senza preoccupazione perché tu hai trovato la chiave del Regno dei cieli. Attaccati a lui anima e corpo, osserva bene la sua vita, il suo cammino, il suo volto (...), conserva le sue parole, non lasciare cadere a terra nessuna.”³

² Kirill vescovo di Turov, il Crisostomo russo, come è chiamato (+ prima del 1182), ci ha lasciato tre discorsi sulla vita monastica. Il testo riportato è tratto dallo *Skazanie o cernorizcem cinu, ot vetchogo zakona i novogo* in K. Kalajdovic, *Pamjatniki rossijskoj slovesnosti XII veka*, Moskva, 1821, p. 107. (repr.: Kirill von Turov, *Zwei Erzählungen*, ed. D. Tschizewskij, München, 1964.

³ IOSIF VOLOKOLAMSKIJ, *Pervoe poslanie Knjaz Juriju Ivanovicju* (Prima lettera al principe Jurij Ivanovic) in *Poslanija Iosifa Volockogo*, ed. A. Zimin – Ja. Lur'e, Moskva-Leningrad, 1959, 1959, p.234.

Dobbiamo aggiungere però, che Giuseppe era abbastanza pessimista sulla possibilità di trovare una tale perla preziosa! Ecco perché, per il monaco, propone la via regale della comunità e dell'obbedienza.

Proprio a Nilo di Sora si rifarà la rinascita spirituale del secolo XVII, e nell'ultimo quarto di questo secolo la paternità spirituale troverà nella persona dello *starec* Paisij Velickowskij uno dei rappresentanti più notevoli. Possiamo dire che lui è all'inizio di questo rinnovamento che poi sarà chiamato un vero e proprio istituto monastico, lo *starcestvo*, appunto perché possiamo dire che la chiave della sua vita è la ricerca del padre spirituale. Egli aveva viaggiato moltissimo: all'Athos, in Moldavia, e la sua grande preoccupazione essendo quella di trovare un uomo che potesse guidarlo a Dio. La sua ricerca rimase delusa, ma Paisij giunse a una conclusione: doveva diventare lui stesso padre spirituale. Questo però è possibile soltanto se si mette nell'ascolto dello Spirito attraverso le Scritture e i padri per formare un cuore che poi può guidare gli altri nella via della salvezza.

È interessante che la figura del padre spirituale di Paisij fu rivalorizzata nei monasteri riformati da lui attorno alla vita comunitaria, che acquista un valore particolare all'interno della vita monastica. Discepoli diretti da Paisij e altri monaci si ispiravano a questo rinnovamento spirituale che ha la sua fonte nella *Filocalia* slava edita nel 1794, che il *Pellegrino russo* porterà sempre nella sua bisaccia come guida nel suo cammino verso la preghiera continua. Questi discepoli fecero rifiorire la paternità spirituale in molti monasteri della Russia. In particolare, un discepolo Teofane, morto nel 1819, giunse all'inizio del secolo XIX nel monastero di Optina.

La costruzione di una piccola *skit* – un gruppetto di celle in cui si vive una vita semi eremitica sotto la guida di un padre spirituale – nei pressi di questo monastero diede nuovo impulso spirituale al monastero, favorito anche dalla presenza di alcuni monaci di grande rilievo. E proprio ad Optina per tutto il secolo XIX abbiamo la presenza di una vera e propria scuola di padri spirituali che, con Serafino di Sarov rappresentano un'autentica rifioritura di questo movimento spirituale.

Mi soffermerò soprattutto su questa scuola di spiritualità. Serafino di Sarov si conosce abbastanza; sono stati tradotti in italiano i suoi scritti, la sua vita, le testimonianze relative anche al suo ministero di paternità spirituale. Ma sono meno conosciuti altri padri di questa scuola di Optina. Si parla di scuola perché si può dire che dall'inizio del 1800 fino al 1925 in continuità ci sono stati figure di padri spirituali che hanno creato una vera e propria istituzione. Optina è diventato un centro di tutta la rinascita spirituale, anche con un ricupero del legame con la classe intellettuale. Ad Optina sono andati Komiakov, Tolstoj, Dostoievskij, Solove'ev, e tanti altri grandi filosofi ed intellettuali russi. Dostoievskij in particolare si era ispirato agli *starcy* di Optina per creare il suo personaggio dello *starec* Zosima.

Con lo *starec* **Leonida (Leonid Nagolkin, 1768-1841)** inizia la tradizione dello *starcestvo* nell'eremo di Optina. Alcuni di questi *starcy* hanno scritto lettere, altri non hanno pubblicato nulla, di altri ancora sono state raccolte esperienze e testimonianze dai loro discepoli. Una descrizione fatta secondo una testimonianza oculare dello *starec* Leonida inizia così: «La testa dello *starec* faceva pensare a quello di un leone – con la sua criniera grigiogialla, i suoi occhi dallo sguardo penetrante ed un'espressione di forza intrepida e maestosa emanava da tutta la sua persona. La sua presenza comunicava a tutti coloro che lo vedevano un sentimento di tranquillità, di pace, di gioia interiore...Sofferenze, pensieri e preoccupazioni si dissipavano, i cuori si aprivano a lui, non si è mai visto lo *starec* triste, irritato, oppure impaziente. La sua profonda rettitudine interiore non sopportava enfasi, le parole untuose della pietà convenzionale. Si esprimeva in un linguaggio popolare, colorito sempre con una tinta di umorismo. Pare che cercasse di nascondere con delle battute la sua superiorità per non turbare coloro che si accostavano. In quella lingua espressiva che gli era propria trattava come chimere ogni tipo di manifestazione sentimentale di affezione. «Sono stato accanto a padre Teodoro - il suo *starec* - senza alcun fanatismo - diceva - e dall'altra parte interiormente sono rimasto sempre pronto a prostrarmi ai suoi piedi»»⁴

⁴ V. LOSSKY-N. ARSENIEV, *La paternité spirituelle en Russie aux XVIII et XIX siècles*, (Spir.Or. 21) Bellefontaine 1977, p. 107.

Ecco una caratteristica di questo *starec*: la rudezza, unita a quella vena di umorismo contadino che permettevano particolarmente agli umili ad accostarsi a questa figura. Leonida possiamo definire come lo *starec* degli umili, che cercano nelle sue parole impregnate di testi delle Scritture e dei padri un sollievo per le loro sofferenze fisiche e morali.

Ecco un'altra testimonianza: "La sua presenza comunicava a tutti quelli che lo vedevano un sentimento di pace, di gioia interiore." E queste parole sono indicative del suo stile di direzione spirituale; in fondo è marcato dalla semplicità e fuggiva anche ogni forma di eccessivo misticismo.

"Se tu avessi il cuore semplice come quello degli apostoli non ti preoccuperesti di nascondere le tue povertà e apparire molto pio ed eviteresti così l'ipocrisia. Questa via, a prima vista così facile, non tutti la seguono e non tutti la capiscono, eppure è il cammino più breve per la salvezza, l'atteggiamento che più ci propizia la grazia divina. La rettitudine dell'anima che non gioca d'astuzia e non avanza pretese, piace a Cristo, egli stesso umile di cuore. Se non diventerete simili a bambini non entrerai nel Regno di Dio."⁵

Sono riportate alcune testimonianze riguardo alla capacità di questo uomo di smascherare ogni forma falsa di asceti e ogni pretesa nella vita spirituale. C'era per esempio un monaco che aveva ripetuto più volte di volere morire martire. E nonostante che lo *starec* lo avesse ammonito che si trattasse di un pensiero pericoloso, e che il martirio risponde a una speciale chiamata di Dio, non se ne dava per inteso. Leonida voleva metterlo alla prova e in una freddissima e burrascosa notte d'inverno lo chiamava per mandarlo dalla *skit* al monastero. Quello prese a scusarsi accusando la vastità della foresta – tra la *skit* e il monastero c'è un chilometro da fare a piedi ed è una folta foresta – la difficoltà del cammino, il vento e la neve. "Disgraziato! Volevi il martirio – rispose lo *starec* – e qui si presenta l'occasione. Lupi ti divorerebbero e sarebbe la corona del martirio per motivi di santa obbedienza!" Pieno di vergogna, il monaco non ritornò mai più sull'argomento.

C'era un altro che voleva portare le catene, usanza che lo *starec* disapprovava. Aveva cercato di convincerlo che la salvezza non dipende dalle catene e finalmente decise di metterlo a tacere. Chiamato il fabbro del monastero, Leonida gli disse: «Quando un certo confratello verrà a chiederti di fargli delle catene rispondigli: 'Per che cosa ti occorrono?' E così dicendo percuotilo in faccia». Pochi giorni dopo lo *starec* disse al monaco: «Benissimo, vai pure dal fabbro e digli di farti delle catene». Entusiasta il monaco corse dal fabbro: «Lo *starec* ha dato il permesso di farmi le catene». E il fabbro che per di più in quel momento era assai indaffarato: «Per che cosa ti occorrono?» E giù un colpo in faccia. Il monaco, incollerito, assestò a sua volta un colpo al fabbro, dopodiché si presentarono tutti e due allo *starec*. Questi rimandò il fabbro e al monaco disse: «Come puoi farti venir in mente di portare le catene se non sei neppure capace di prenderti uno schiaffo?»

Questo era lo stile dello *starec* Leonida. Ancora un episodio: era anche uno *starec* abbastanza libero non solo nei metodi di direzione spirituale, ma anche nei confronti della gerarchia, per cui era difeso dal metropolita, ma diffidato dal vescovo. "Un giorno giunse a Optina un teologo rinomato, rettore di un seminario, e quando il superiore del convento gli propose di andare dallo *starec*, rispose: «Di che potrei parlare con quel *muzik?*» pure l'indomani si recò da lui, e quale non fu la sua sorpresa nel sentire quest'ultimo che lo accoglieva dicendo: «Che vuoi tu dire a me, un *muzik?*» Confuso, il rettore si scusò e restò a lungo a conversare con lo *starec*, e tornato dal superiore, non faceva che ripetere: «Cosa significa mai la nostra cultura? La sua scienza è la Sapienza, frutto della grazia».⁶

Passiamo al secondo *starec*, che ha tratti ben diversi rispetto a quelli di Leonida, anche se è suo discepolo, ed è lo *starec* **Macario (Makarij Ivanov 1788-1860)**, contemplativo ed erudito, aperse l'eremo di Optina a letterati e studiosi; diffuse gli scritti di Paisij Velickovskij e iniziò l'edizione di testi patristici. Grazie proprio a questa sua intuizione che era riuscito a mettere in mano a laici i testi dei padri in vecchio slavo in una traduzione adatta in lingua moderna e si può dire che l'eremo di Optina per tutto il XIX secolo e fino all'inizio del XX secolo riuscì a tradurre in gran parte tutti i testi patristici, compresa la Regola di san Benedetto, che appunto grazie a questa traduzione fu conosciuta in Russia.

⁵ S. BOLSHAKOFF, *I mistici russi*, Sei, Torino, 1962, pp. 186.

⁶ I. KOLOGRIVOV, *Santi russi*, La Casa di Matrona, Milano, 1977, p.419.

Fu lo *starec* Marcario che introdusse alla teologia mistica di stampo patristico il filosofo I. Kireevskij. Uno dei tratti del suo carattere era l'umiltà e nonostante la sua educazione intellettuale abbastanza raffinata, a differenza della figura dello *starec* Leonida, non era meno vicino alla gente semplice di quanto fosse il suo maestro. Di tutti e due, un altro grande padre spirituale e vescovo, Ignazio Briancaninov ci dà questa testimonianza:

“Questi due *starecy* erano come imbevuti di scritti patristici sulla vita monastica. Vi facevano continui riferimenti sia per se stessi che per quanti erano chiamati a guidare (...) Non si sono mai attribuiti il merito dei loro insegnamenti; li illustravano sempre con qualche passo della Sacra Scrittura e dei Padri della Chiesa. Proprio questo conferiva alla loro parola una forza e vigore particolare.”⁷

Un testimone così descrive la giornata dello *starec* Macario - così si può avere un'idea di quanto era piena la vita di queste persone:

“Lo *starec* si alzava tutti i giorni per la preghiera del mattino al rintocco della campana del monastero, verso le due del mattino. Si alzava alle tre soltanto se la sera aveva fatto troppo tardi con la corrispondenza o non stava bene – egli portava avanti questa forma di direzione spirituale per lettera ed esiste una serie di volumi di corrispondenza. Sono lettere di una ricchezza sorprendente; si sta lavorando per la pubblicazione in traduzione italiana presso le Paoline di alcune di esse. Destava egli stesso i suoi servi di cella, bussando alle loro porte perché recitassero insieme a lui la preghiera del mattino abbastanza lunga e cantava allora a voce alta gli inni in onore della Vergine. Dopo la preghiera rimandava i servi e rimaneva solo a meditare. Alle sei li richiamava per recitare con loro le Ore e la liturgia, poi beveva una, due tazze di tè e si metteva a scrivere una lettera o leggeva un libro. Da questo momento in poi la cella era aperta a tutti coloro che avessero bisogno del suo aiuto materiale o spirituale. Dopo il pasto di mezzogiorno si appartava per una mezzora, al massimo un'ora, e ricominciava a ricevere la gente che affluiva. Talvolta lo *starec* entrava in uno stato di particolare allegrezza spirituale, soprattutto quando meditava sulle vie ineffabili della Provvidenza, sulla potenza e sullo splendore di Dio. Allora si metteva a cantare uno dei suoi inni preferiti, “Venite fedeli adoriamo il Signore tre volte uno” oppure uno dei cantici che celebrano l'Incarnazione. Talvolta usciva dalla sua cella e passeggiava in mezzo alle aiuole del giardino, passando da un fiore ad un altro, in silenzio, in piena ammirazione della potenza del Creatore.”

Veniamo ora al terzo grande *starec*, forse quello più conosciuto; ha ispirato Dostoevskij, il quale andò da lui subito dopo la morte del figlio e ricevette una grande consolazione: lo *starec* **Ambrogio (Amvrosij Grenkov, 1812-1891)**. Attento alla persona e a ogni sua attività, possedeva il dono straordinario di comprendere immediatamente lo stato d'animo di ogni suo interlocutore e trovare la parola di salvezza adatta alla sua anima. Un testimone dice di lui: “Più avanzava negli anni e più il suo viso assumeva un'espressione benevola e gioiosa – abbiamo di questo *starec* diverse fotografie, ed è veramente così. Impressiona dalle fotografie questo sguardo, soprattutto gli occhi pieni di tenerezza, di misericordia e benevolenza – Per raffigurarlo è indispensabile ricordare quel suo compassionevole sorriso che sollevava e riscaldava il cuore, quel suo sguardo dolce che prometteva una pienezza di vita. Egli ascoltava sempre con attenzione il suo interlocutore e questi sentiva che in quel momento lo *starec* viveva con lui e gli era anche più vicino di quanto lui non fosse a se stesso.”⁸

Compassione, capacità di cogliere l'altro in ogni situazione, gioia spirituale – così possiamo definire il mistero dello *starec* Ambrogio. “Io desidero - scrive lo *starec* – donare ad ogni uomo la gioia benedetta di Dio, aiutare ciascuno, quali che siano le circostanze della sua vita.”⁹

Per completare questa testimonianza possiamo ricordare alcuni episodi e incontri riportati da testimoni oculari. Un testimone dice:

⁷ I. SMOLITSCH, *Santità e preghiera, Vita e insegnamenti degli starets della Santa Russia*, Gribaudi, Torino 1984, p. 104.

⁸ E. POSELJANIN, *Russkije podvizniki 19-go veka (Asceti russi del XIX sec.)*, S. Petrograd, 1910, p. 350.

⁹ E. BEHR-SIGEL, *Preghiera e santità nella Chiesa russa*, Milano Ancora 1984, p. 125.

“Le parole dello *starec* non erano mai formule morali generalizzate, ma sempre si adattavano al caso particolare, a una situazione precisa. E quante mai non erano deposte ai suoi piedi! Di quante domande, miserie, situazioni spirituali era il confidente! Ora era un giovane prete, nominato curato da un anno solo, per suo desiderio, nella parrocchia più povera della diocesi. Non potendo più sopportare la miseria materiale della sua vita, si decise ad andare a chiedere la benedizione dello *starec* per ottenere un cambiamento di parrocchia. Ma non appena padre Amvrosij lo vide entrare, gli gridò: «Padre, torna subito indietro! Lui è solo e voi siete in due». Non comprendendo a che miravano queste parole, il prete pregò lo *starec* di spiegargliele. «Non capisci dunque – gli rispose questi, - il diavolo che ti tenta è solo, mentre tu hai un sostegno: Dio! Torna indietro e non temere, abbandonare la tua parrocchia sarebbe commettere un peccato. Celebra tutti i giorni la santa Messa e tutto andrà bene!». E le parole riconfortarono il prete che, rientrato nella sua parrocchia, riprese paziente il suo compito.

“Ora era una contadina che piangendo supplicava lo *starec*, di insegnarle come dare da mangiare ai tacchini dei suoi padroni perché non morissero più, e Amvrosij, dopo averla interrogata su quello che ella dava da mangiare ai suoi volatili, le consigliava il modo di procedere – ecco, questo era il modo di procedere di questi padri, passando anche attraverso le cose più concrete e semplici, se volete, più banali – Ma quando gli si faceva osservare il tempo che perdeva, egli rispondeva: “Ma non capite dunque che per lei, tutta la sua vita è legata a quei tacchini e che la pace della sua anima vale tanto quella di coloro che hanno esigenze più elevate?”

“Un'altra volta ancora era una madre, che aveva un figlio impiegato al telegrafo, tanto lui che sua madre ben noti allo *starec*, perché il giovane gli portava sempre i telegrammi. Un giorno il giovane si ammalò e morì, e la madre accasciata dal dolore venne a trovare lo *starec* per piangere davanti al lui. Per confortarla questi si limitò ad accarezzarle il capo e le chiese: «Il tuo filo telegrafico si è rotto?» «Sì, padre, si è rotto», rispose la vecchia, mettendosi a singhiozzare. «Nel momento in cui mi carezzava mi sembrò che mi togliesse un peso dal cuore», ella raccontava poi al padre Sergij, che ci ha conservato l'episodio.”¹⁰

Questo è lo stile di questi uomini che avevano chiaramente tutta una preparazione spirituale, un retroterra e soprattutto un cammino di preghiera e di asceti sorprendente, eppure manifestavano in questa capacità di entrare nella situazione dell'altro. Quello che preoccupava l'altro, preoccupava allora anche il padre spirituale, lo *starec*. Ambrogio dirà un giorno un po' sconsolato, perché non aveva più tempo per sé: “Tutta la mia vita ho aggiustato i tetti degli altri e il mio è rimasto bucato.” Si può farsi la domanda: “Come questi esercitavano lo *starcestvo*?” Nella tradizione orientale, la funzione dello *starec* era in rapporto innanzitutto con coloro che vivono l'esperienza monastica, con coloro che sono all'inizio del loro cammino ascetico e spirituale. Egli si assume con responsabilità il delicato compito di esercitare e educare l'animo del novizio nelle diverse esperienze della vita monastica. Ricordo appunto che nella tradizione del monachesimo ortodosso non esiste la figura istituzionale del maestro dei novizi, ma il cammino del giovane è affidato a un padre spirituale, e nella misura in cui egli conosce il cammino del giovane figlio spirituale, può stabilire quando questi è pronto ad entrare definitivamente nella vita monastica. Egli esercita dunque il discernimento spirituale e introduce gradualmente il giovane alla preghiera. Il rapporto esige dal discepolo un'apertura d'animo e una totale obbedienza. Questa relazione tra *starec* e discepolo è basata sull'esperienza. Ricordo quel passaggio che vi ho citato sul Giuseppe di Volokolamsk “Attaccati a lui e guarda come vive” – siamo ancora nella linea dei padri del deserto – è il fatto di vedere la vita dell'altro, l'esperienza che forma, che educa, non tanto un insegnamento orale o intellettuale. È dunque un rapporto vitale, che si manifesta attraverso una condivisione di esperienza e certamente anche di consigli, insegnamenti e esortazioni.

Per questo motivo gli *starcy* russi non ci hanno lasciato trattati o lunghi scritti spirituali, solo la memoria di coloro che li hanno conosciuti, di coloro che sono stati guidati spiritualmente da loro, ci

¹⁰ I. KOLOGRIVOV, *op. cit.*, pp.433 ss.

hanno tramandati fatti, esperienze e detti, un po' come vi ho appena letto. Alcuni, come Macario, Ambrogio, ma anche Teofane il Recluso ci hanno lasciato delle lettere di direzione spirituale, che sono state raccolte e alcune di esse sono state pubblicate, mentre erano ancora in vita e queste sono una miniera preziosa, non solo per la vita spirituale, ma certamente anche per vedere quali erano i consigli concreti che questi padri davano ai loro figli spirituali.

Ecco alcuni passi più significativi di un testo che ci fa capire il ruolo di uno *starec* all'interno di una comunità monastica, un documento abbastanza antico, del XV secolo, ed è un insegnamento sulla vita monastica rivolto a un discepolo:

“L'abate fa venire uno *starec* stimato, pronuncia la benedizione e gli affida il fratello appena consacrato, raccomandandogli di guidarlo: «Fratello, prenditi cura di lui come se tu ricevesti il Vangelo di Cristo, per presentarlo un giorno, come ostia immacolata, al Padre celeste». Poi dice al discepolo: «Figlio mio, rispetta lo *starec* come tuo padre e tuo maestro, sii gli sottomesso e servilo come se fosse Cristo in persona. Affidati a lui e recidi la tua propria volontà con la spada della Parola di Dio». D'altra parte lo *starec* deve assicurare l'educazione del discepolo: dopo aver cambiato i suoi abiti e il suo nome, il discepolo deve trasformare anche la propria vita. Lo *starec* dovrà aiutarlo a rinunciare alle abitudini del mondo, alle preoccupazioni, per vivere come un monaco; dovrà insegnargli ad abbandonarsi a Dio e a non rivolgere i suoi pensieri che all'Unico, a Dio, e servirlo nell'obbedienza come si serve Cristo stesso.”¹¹

Questo è un esempio di come veniva esercitato il ruolo dello *starec* all'interno di una comunità monastica. Ma abbiamo già fatto notare che il ruolo dello *starec* non rimaneva chiuso all'interno di un monastero. Soprattutto nel XIX secolo, gli *staricy* russi hanno esercitato un forte influsso sui laici. Si potrebbe sintetizzare questa relazione con questa famosa frase di Serafino di Sarov: “Trova la pace interiore e molti in te troveranno la salvezza.” Questa pace interiore, faticosamente trovata nel cammino ascetico e la preghiera dello *starec* si traduce poi nell'apertura delle porte e della propria cella a tutti coloro che cercano questa pace interiore.

Uno studioso del monachesimo russo, V. Arminijon, sottolinea molto bene le caratteristiche dello *starec* nel secolo XIX e l'influsso esercitato nei diversi ambienti della società:

“...(lo *starec*) è allo stesso tempo l'uomo più aperto alle realtà invisibili e colui che cerca di comprendere meglio i bisogni profondi degli uomini. Spontaneamente, gli ambienti colti delle capitali e della altre città della Russia lo ponevano molto al di sopra dei preti sposati. Questi ultimi apparivano come i piccolo funzionari religiosi della domenica, gli esecutori delle cerimonie parrocchiali e familiari. Si desiderava che lo zelo di un discepolo di Cristo superasse il formalismo e il conformismo della religione ufficiale dello Stato. Si deplorava che il ritualismo, degenerando in magia legale, favorisse il pullulare delle sette postcristiane – ciò che sta succedendo ancora nella Russia odierna - Agli occhi di un gran numero, lo *starec* era l'uomo della situazione. Come i profeti dell'Antico Testamento, chiamava al rinnovamento spirituale senza provocare né querelare alcuno. Era lui stesso liberato e viveva in uno stato di gioia spirituale. Attirava a sé le persone, ma senza volerlo, senza rendersene conto, almeno agli inizi della sua predicazione. Si sarebbe stupito se gli avessero detto che predicava: si accontentava di irradiare la presenza dello Spirito, fonte della sua libertà interiore.”¹²

Così lo *starec* Ambrogio – ascoltiamo ancora la stessa testimonianza – “aveva uno straordinario influsso spirituale non solo sui fratelli che vivevano nel monastero, ma anche su laici di ogni grado e condizione sociale, di qualunque livello economico o culturale, a partire da quella contadina povera e senza alcuna istruzione, che si lamentava dei tacchini che erano morti, su su fino a metropolitani, principi, senatori, scrittori, filosofi, che andavano da lui per cercare un consiglio e una parola di conforto ai travagliati e difficili problemi che riguardavano la loro profonda vita interiore; e nessuno partiva da lui senza aver ricevuto

¹¹ tr. it. in I. SMOLITSCH, *Santità e preghiera*, op. cit., pp. 50-54.

¹² V. ARMINIJON, *La Russie monastique*, Sisteron, 1974, pp. 93-94.

l'aiuto necessario e un sostegno morale. In lui si realizzò veramente, con ogni fedeltà, la parola dell'apostolo che fu poi scritta sulla sua tomba: «Mi sono fatto debole con i deboli per conquistare i deboli; mi sono fatto tutto a tutti per salvarli tutti». ¹³ Fin dal mattino presto i fedeli affollavano la casetta dello *starec*: «Aveva appena la possibilità di terminare una lettera urgente, che già la folla incominciava a bussare alla porta o a suonare alla piccola campana che aveva messo fuori della sua cella (...)». E al servitore che usciva questa gente domandava di vedere e parlare con lo *starec*: «È da una settimana che sono qui, e tutti i giorni cerco di vedere lo *starec*, ma senza successo» (...) E subito un centinaio di voci domandava: «Annunciatemi, annunciatemi!»; desiderando portare un certo conforto ai visitatori, il servitore chiedeva: «E chi devo annunciare?» E ciascuno diceva da dove proveniva.» ¹⁴ Questa descrizione (di fonte diretta) ci narra, con tratti vivaci, ciò che attendeva ogni giorno questo *starec*, malato: ma egli «con la forza della sua fede e del suo amore poteva allargare le strette pareti della sua cella all'infinito per accogliere ogni uomo.» ¹⁵

Certamente questo rapporto tra lo *starec* e i fedeli non mancava di creare tensioni con il clero secolare e con la gerarchia. La testimonianza che ho riportato di quello studioso del monachesimo russo notava come negli ambienti colti lo *starec* era visto come al di sopra del clero diocesano sposato, e questo creava una situazione di conflitto.

Ma caratteristica a questo livello è la figura dello *starec* Leonida, il quale, pur obbediente alle restrizioni impostegli dal vescovo, non poteva mai rinunciare a questo servizio agli uomini. Al superiore che, spaventato per l'afflusso dei fedeli accalcati davanti alla sua cella, ricordava al monaco l'obbedienza impostagli dal vescovo, lo *starec* rispose:

«Ecco: date uno sguardo a quest'uomo. Vedete come ogni parte del suo corpo è colpito dalla malattia (...) il Signore lo ha guidato fin qui da me per un sincero pentimento, perché io lo corregga e lo ammonisca. Potrei forse non accoglierlo? (...) Bene! Mi mandino pure in Siberia (...) io resterò sempre quello che sono, Leonid! Io non invito nessuno a venire da me, ma non posso cacciarli via. Soprattutto fra la gente povera, molti si perdonano per la loro ignoranza e hanno bisogno di un aiuto spirituale. Come posso non curare le povertà spirituali di costoro che gridano aiuto?» ¹⁶

Proprio ad un prete che si lamentava perché i suoi fedeli andavano dallo *starec* e non andavano da lui lo *starec* rispose – penso che sia una risposta profondissima che abbia tutta la sua qualità:

«So che questo è il compito vostro. Ma ditemi, come confessate voi le persone? Fate loro due o tre domande, ed ecco tutto. Voi avreste dovuto entrare nella loro situazione, vedere un poco ciò che turbava la loro anima, dar loro un buon consiglio, alleviarli dalle loro pene. Lo fate questo? Certamente non avete il tempo per occuparvi di tutto questo. Se non ci fossimo noi, dove andrebbero con le loro difficoltà?»

Per comprendere il vero significato che la figura dello *starec* riveste per il popolo russo, bisognerebbe seguire questi monaci a passo a passo nei loro colloqui con la gente, nella loro giornata, nei fatti e nelle testimonianze di cui abbiamo, perché più che di scritti, la loro vita è fatta di esperienza, per poter capire come vivevano, come trasmettevano tutta la loro ricchezza spirituale. Per cogliere due dimensioni caratteristiche potremmo dire, le dimensioni che rendono il servizio dello *starec* aperto al mondo. Come servono il mondo? Un primo tratto è quello che si potrebbe chiamare la diaconia della carità, della misericordia. Nella risposta data dallo *starec* Leonida al prete abbiamo sentito: «Voi avreste dovuto entrare nella situazione...» – possiamo dire che il servizio della carità è questo: saper entrare nella situazione dell'altro, preoccuparsi di ciò che preoccupa l'altro, accogliere ciò che turba l'altro. È questa la caratteristica dello *starec* Ambrogio, di cui l'unico criterio era la carità.

¹³ S. CETVERIKOV, *Starec Paisij Velicovskij*, Paris, 1976, p. 272.

¹⁴ AGAPIT, *Zizneopisanie...Amvrosija*, Moskva, 1900, repr. Jordanville 1965, p. 79.

¹⁵ Parole poste sulla tomba dello *starec* Amvrosij dettate dallo ieromonaco Grigorij.

¹⁶ Cfr. Zedergol'm, *Zizneopisanie...Leonida*, pp. 66-67.

«Non c'erano per lui piccole cose senza interesse, tutto ciò che preoccupava il suo interlocutore, diventava l'oggetto unico della sua attenzione (...) Egli possedeva la capacità di amare senza limiti ogni persona che si trovava alla sua presenza, dimenticando se stesso. Questa incessante dimenticanza di se stessi di fronte al prossimo costituiva la via scelta dallo *starec* Ambrogio. Nessun difetto umano, nessuno peccato poteva fare ostacolo all'amore dello *starec* Ambrogio. Prima di giudicare, compativa e amava (...) Cercava prima di alleviare le persone nelle loro pene, poi le guidava sulla via della giustizia.»¹⁷

Prima accoglieva la persona come era, per poi aiutarla a cogliere la via della salvezza: molto profondo e evangelico. C'è una testimonianza molto bella di una ragazza rimasta incinta, che stava per abortire, ma lo *starec* l'aveva consigliata di tenere il bambino e in segreto l'aiutava anche materialmente, perché lei lo potesse allevare. Siamo nell'Ottocento, nel mondo russo, e questa apertura dimostra la capacità di accogliere e portare su di sé la sofferenza e la debolezza degli altri. In queste parole dello *starec* Ambrogio possiamo comprendere come egli abbia fatto della sua vita una continua oblazione di carità; ammalato, continuamente assediato dalla gente, scrive in una lettera:

«Così io parlo con coloro il cui proposito è sincero, come con coloro che non sono sinceri. Nessuno ha scritto sulla fronte ciò che è, e così bisogna parlare, e non vogliono capire che io non ho il tempo per tutti. Inoltre questo mi crea sofferenza, a causa della mia debolezza e della fatica (...) Non riceverli è impossibile, ma riceverli tutti è ugualmente impossibile; e le forze mi mancano.»¹⁸

Entrare nella situazione di una persona, sentite questa testimonianza anche molto simpatica, ma che fa vedere sempre questo stile di accoglienza, che non rifugge alcuna situazione: "...coloro il cui proposito è sincero, come coloro che non sono sinceri".

“Un giorno un gruppo di giovani donne dell'alta società andarono dallo *starec* per ricevere la sua benedizione; tuttavia le spingeva solo la curiosità. Mentre, nella casetta, attendevano con noi l'arrivo di Batuska – “piccolo padre”, il modo per chiamare in genere monaci e preti – si lamentavano in continuazione di quelli che stavano attorno a loro e, in francese, si burlavano di noi e dello *starec*; e si dicevano: «Ma cosa stiamo aspettando? Cosa possiamo ascoltare di interessante dalla bocca di padre Ambrogio? Che cosa potrebbe capire?» All'improvviso si aprì la porta della casetta, e Batuska entrò con il suo abituale sorriso. Immediatamente queste nuove visitatrici attirarono la sua attenzione. E, dopo averle benedette, incominciò a conversare con loro, senza neppur domandar loro chi erano e da dove venivano. Prendendo lo spunto dai loro ombrelli e dalle piume dei loro cappelli, fece ruotare tutta la conversazione sulla moda. E andò avanti così per un po' di tempo. Noi stavamo ad ascoltare. D'un tratto queste donne compresero il vuoto delle loro conversazioni abituali, quella futilità che lo *starec* stava biasimando con tanta saggezza, e si sentirono molto imbarazzate. Diventarono allora molto più umili, diedero prova di un grande rispetto verso lo *starec*, di cui, d'altra parte, non avevano udito nulla di particolare.”¹⁹

Non è sempre necessario dire cose spirituali con parole spirituali; si può anche dire cose spirituali, parlando di moda. Un padre, la cui figlia si era fatta monaca e che era agnostico, desiderava 'vedere' dove abitava lo *starec*. Probabilmente era anche un po' arrabbiato con lui. Mentre attendeva lo *starec* entrò:

“Nella sua chiaroveggenza, lo *starec* andò direttamente da lui passando accanto agli altri senza fermarsi. Mise silenziosamente la mano sulla sua testa. «Io non potrei dire, né spiegare come e perché ciò sia capitato, so solamente che mi sono messo in ginocchio davanti allo *starec* - racconterò poi quest'uomo – allora, Batuska, prendendomi per la mano mi condusse nella sua cella. Si sedette sul suo letto e mi domandò se mi ero preparato alla comunione. Gli spiegai allora che, non credendo a nulla, consideravo superflua tale preparazione. Allora si

¹⁷ LOSSKY-ARSENIEV, *La paternité spirituelle en Russie* (op. cit.), pp.132-133.

¹⁸ Da una lettera del 1 aprile 1882.

¹⁹ S. CETVERIKOV, *Opisanie zizni optinskogo starca Amvrosija*, Kaluga 1912.

produsse un ‘miracolo’ che mi ha fatto, come si dice, raddrizzare i capelli sulla testa. Lo *starec* incominciò a farmi delle domande: percorse tutta la mia vita, passo a passo; penetrò e mise a nudo tutti i segreti del mio cuore, svelando con autorità tutto ciò che solo io potevo conoscere. Era una confessione così sorprendente tanto che ne fui scosso fin nel profondo del mio essere. Quand’ebbe terminato, lo *starec* mi benedisse e mi ordinò di ritornare a casa. La sera stessa volli ritornare da padre Ambrogio per dirgli che volevo credere e che desideravo prepararmi alla comunione.”

Entrare nella situazione: ecco la diaconia dello *starec*: ecco un altro esempio, per conoscere meglio il cuore di questi uomini. Dello *starec* Macario una figlia spirituale lascia questa testimonianza: “(egli) aveva una memoria prodigiosa (...) Se qualcuno era andato da lui per la confessione, per un consiglio spirituale, si ricordava con esattezza di tutti i principali fatti che gli erano capitati nella vita. Si può immaginare la gioia di quella povera vecchia che, venuta da lui per la seconda volta, fu accolta dallo *starec* con questo saluto:

«Ah, salute Dari’ja! I figlioli? E la tua piccola Irene come va? Mi pare che si sia sposata tre anni fa...» E la donna, meravigliata per questa inattesa attenzione e per il fatto che il servo di Dio si ricordasse di lei, quasi dimenticò l’afflizione con cui era venuta al monastero; sparì anche la timidezza con cui si era avvicinata allo *starec* con in testa questi pensieri: «Come posso presentarmi, io peccatrice, allo *starec*, raccontargli ciò che è dentro il mio cuore?» Allora con facilità e libertà, gli aprì il suo animo, ricevendo consolazione dalle parole dello *starec*.”²⁰

Il secondo tratto di questo servizio, di questa diaconia, possiamo definire come un servizio dello Spirito - non è un servizio esteriore, che mira a cambiare strutture, situazioni, contraddizioni; ma interiore, spirituale, rivolto al cuore dell’uomo: questo è il punto d’arrivo dello *starec*. Gli *starecy* non creano sistemi sociali, non fanno un intervento diretto sui problemi di giustizia, ma capiscono che questi situazioni possono cambiarsi profondamente soltanto lavorando sul cuore dell’uomo. Scrive lo *starec* Ambrogio:

“Ai nostri giorni tutti desiderano il bene – almeno a parole – tutti vogliono operare per il bene del prossimo, ma nessuno si preoccupa di liberarsi dapprima del suo proprio male, per poi preoccuparsi della salvezza del proprio prossimo. La giovane generazione, con il suo programma ben pianificato a beneficio dell’umanità, è simile al collegiale che, prima ancora di aver finito gli studi, sogna già di diventare professore e rettore di università. Inversamente, si può cadere nell’altro estremo dicendo: «Poiché non possiamo far progredire tutta l’umanità, è inutile fare qualunque cosa.» Il cristiano deve operare per gli altri secondo le sue possibilità e la sua situazione, ma lo faccia a tempo dovuto, secondo l’ordine che ho indicato. Infine, dobbiamo attribuire la riuscita di tutto ciò che facciamo a Dio e alla sua santa volontà.”²¹

In fondo è questo il programma dello *starec*: far sì che anzitutto sia il terreno del proprio cuore che debba cambiare, attraverso la conversione, perché possa anche cambiare il terreno della società. Credo che la società così complessa com’era quella russa del XIX secolo, che conteneva già i germi che sarebbero poi sviluppati nel XX secolo, forse la voce dello *starec* è stata l’unica che ha saputo indicare in profondità il cammino del rinnovamento interiore. E sono convinto che se la fede in Russia ha potuto mantenersi salda nonostante tutte le persecuzioni e i programmi e tentativi di cancellarla è grazie proprio a queste figure che hanno preparato in profondità e silenziosamente un terreno, che ha germogliato in una rinascita alla quale ora assistiamo.

Termino con due testimonianze, una dello *starec* Macario e una dello *starec* Serafino di Sarov. Ecco come viene descritto lo *starec* Macario di Optina:

“Il suo viso era ardente e luminoso come quello di un angelo di Dio. Il suo sguardo era dolce, la sua parola umile e senza pretese. Ma il suo spirito era costantemente unito a Dio

²⁰ I. KAVELIN, *Skazanie o zizni...Makarija*, Moskva 1861, repr. Platina 1975 pp. 115-116.

²¹ J.B. DUNLOP, *Le starets Ambroise d’Optino*, “Spir.Or.” 34, Bellefontaine, 1982, p.80.

attraverso una preghiera interiore incessante e grazie a questa preghiera interiore senza posa, il suo viso risplendeva di gioia spirituale e irradiava di amore per il prossimo.”²²

In un'esortazione di Serafino di Sarov a un superiore di un monastero è descritto in modo mirabile la funzione e gli aspetti fondamentali dello *starec*:

“Sii una madre per i tuoi monaci, piuttosto che un padre (...) Una madre che ama non vive per se stessa, ma per i suoi figli (...) Devi essere indulgente verso le loro debolezze, sopportare con amore le loro malattie, fasciare il male dei peccatori con le bende della misericordia, rialzare con dolcezza coloro che cadono, purificare nella pace quelli che si sono macchiati con qualche vizio e imporre loro una razione supplementare di preghiera e coprirli di virtù attraverso l'insegnamento e l'esempio, seguirli costantemente e proteggere la loro pace interiore, in modo da non dover mai sentire da parte loro il minimo rimprovero.”²³

Aggiungo ancora un'altra testimonianza, per far vedere come anche queste figure dovevano lottare anche con i propri limiti ed è la testimonianza di Tichon di Zadonsk, un vescovo, che raggiunta la vecchiaia, si era ritirato e esercitava il ministero della paternità spirituale; morì nel 1873. Di lui possediamo le testimonianze di due servitori di cella; qui viene descritto il suo carattere non facile:

“Aveva un temperamento melanconico, un poco collerico. Qualche volta mi riprendeva con giusta severità, ma presto si pentiva, dolendosi delle parole; dopo un'ora o pressappoco mi chiamava e mi dava un fazzoletto o un berretto o qualcos'altro dicendo: «Tenete questo per voi», come segno di conforto e di incoraggiamento.

Durante il primo anno del suo soggiorno nel Monastero di Zadonsk era estremamente severo con i suoi servi. Aveva un temperamento violento e li puniva per la colpa più leggera imponendo loro molte genuflessioni e inclinazioni durante la preghiera. In conseguenza di questa severità, qualche volta perdeva quei servitori che lo avevano servito con più zelo, ma che alla fine lo lasciavano senza timore. Cosciente della propria intemperanza cominciò a chiedere a Dio la visita di qualche afflizione che gli insegnasse la pazienza e l'umiltà. E ottenne quello per cui aveva pregato. Fece un sogno in cui vide se stesso entrare in chiesa e un sacerdote venire dal santuario portando sulle braccia un bambino il cui volto era coperto di un leggero velo. Sua Grazia che aveva un grande amore per i bambini (giacché Cristo li aveva accolti) si avvicinò al sacerdote e gli chiese il nome del bambino. Il sacerdote replicò che il bambino si chiamava Basilio (che in greco significa 're') togliendo il bianco velo dal volto del bambino. Tichon lo baciò sulla guancia destra. Ma il bambino lo percosse colla mano destra nella guancia sinistra con tale forza che il Vescovo si svegliò. Levandosi, osservò che la sua mano sinistra era tremante e la gamba sinistra era colpita da debolezza. Meditando sul segno dato nel sogno, ringraziò Dio della sua visita paterna. Da allora cominciò ad acquistare pazienza e profonda umiltà. Davvero imparò così bene che, se rimproverava il suo cuoco, il minimo dei suoi servi, un rozzo contadino, e vedeva che egli si sentiva offeso, Tichon s'inchinava davanti a lui, chiedendo di essere perdonato. Con l'aiuto della grazia divina fece tali progressi che si potevano vedere in lui tutti quei frutti dello spirito dei quali S. Paolo ha parlato, cioè carità, gioia e pace.”²⁴

Sono queste testimonianze, penso, che ci aiutano a conoscere qualcosa che riguarda anche la nostra vita, che uno scritto non potrà mai trasmettere; e solo chi ha avuto la grazia e la possibilità di incontrare queste persone può capire veramente che cosa è la paternità spirituale, non solo per il mondo ortodossa, ma anche semplicemente per la vita di una persona, questo servizio della carità, della compassione. Sentire che la propria vita è portata attraverso la preghiera e l'intercessione e la profonda responsabilità di qualcuno, allora veramente avviene quello che dice e consiglia Giovanni Climaco: “Affidati a un padre e navigherai sulla barca addormentato senza più preoccupazioni.”

²² KAVELIN, *op. cit.*, pp. 114

²³ I. GORAINOFF, *Serafino di Sarov. Vita, colloquio con Motovilov, scritti spirituali*, Torino, 1981, p.73.

²⁴ V. CEBOTAREV-I. JEFIMOV, *Tichon di Zadonsk*, tr. it., Brescia, 1963.

In risposta a una domanda sugli *starcy* in epoca recente: Si viene a conoscenza ora di molte testimonianze di *starcy* anche nel periodo sovietico. Una delle figure più belle, lo *starec* Tavrion, morto nel 1978, un uomo molto aperto ecumenicamente, era vissuto in Lettonia, padre spirituale delle monache di Riga, e ha dato origine a una scuola di figli spirituali che adesso stanno rinnovando a vari livelli, anche al livello intellettuale, la Chiesa russa. È chiaro che queste figure in Russia hanno dovuto rimanere un po' nascoste, marginali, mentre in Romania gli *starcy* hanno creato sempre un clima spirituale di continuità – perché è diversa la situazione in quel paese, per cui intorno all'anno 1986 ho potuto conoscere dei grandi padri spirituali romeni. Era impressionante vedere come questi uomini sono parte viva del popolo; dalla sera fino a mattino, ho visto file interminabili di gente alle porte dei monasteri in attesa degli *starcy*. Sono questi gli uomini che hanno custodito e salvato il cuore spirituale stesso del popolo, anche nei momenti duri dei tempi recenti, con la loro capacità di consolare, di dare speranza alla gente che doveva fare una vita faticosa a tutti i livelli.

* * * * *

LA COMPASSIONE PER TUTTE LE CREATURE NEGLI APOFTEGMI DEI PADRI

14 FEBBRAIO 2005

M. IGNAZIA ANGELINI, OSB

Il tema proposto è un argomento un po' paradossale: ho scoperto che non è per niente scontato, questo binomio: le due realtà stanno un po' in tensione dialettica, la compassione e la scelta di questi uomini e donne di inoltrarsi nel deserto per vivere la loro dedizione al Signore. Credo che sia un messaggio importante anche per noi oggi, per come vivere questo sentimento così raro nella cultura contemporanea. Penso che una testimonianza cristiana oggi è chiamata a scoprire questa dimensione: i padri del deserto ce la insegnano come un'espressione della fede, la fede in Gesù. Il tema della compassione è un argomento sul quale il dialogo sia con l'oriente cristiano sia con le altre religioni è più aperto: per esempio il buddismo sulla compassione ha il suo messaggio ben preciso. Per dialogare con questi fratelli nella fede cristiana, oppure con i fratelli nella fede in Dio innominato, innominabile è importante ritrovare il vero volto della compassione, vissuta come sentimento cristiano e credo che i padri del deserto ci offrano una figura molto limpida e pura, per capire che compassione è anzitutto esperienza battesimale, immersione nel sentire di Cristo.

Prima vorrei dare spazio alla paradossalità di questo argomento. Vorrei prima parlare della compassione in senso generico, poi della radice della scelta del deserto, per vedere come le due cose sono in relazione dialettica. Poi attraverso la lettura di alcuni apoftegmi vorrei far vedere come un monaco che ha scelto il deserto progressivamente sente nascere dentro di sé questo sentimento nuovo di legame che lo unisce agli altri, innanzitutto ad ogni creatura, e poi ad ogni creatura sofferente, le creature tra le più misere tra gli esseri umani, per trovarci di fronte all'apoftegma di Pambone, in cui la compassione ci trova accanto alla Madre di Dio e al discepolo amato ai piedi della Croce, per recuperare questo messaggio nella sua globalità come parola molto incisiva per ogni ricerca di vivere nell'oggi una testimonianza cristiana di compassione inequivoca, parlante, ma distinta da quella che viene dal mondo ebraico, che pure ha una sua dottrina precisa sulla compassione, o dal mondo dell'oriente non cristiano, islamico o buddista.

Compassione viene dal latino "*cum pati*" soffrire con, è una passione dell'anima, un movimento dell'anima, che ci rende sensibili alla sofferenza e ai mali altrui, a partire da un senso di intima appartenenza reciproca in un dinamismo di condivisione che tende all'identificazione, se non alla sostituzione. Nella lingua ebraica biblica il termine compassione indica addirittura le viscere materne, l'utero, il sentimento che per sé è solo di Dio, si accompagna a quel movimento globale della persona, tesa a portare l'altro, a ridargli in qualche modo vita. La compassione è appunto una passione, un'affezione dell'anima, un sentimento che la persona soffre stando in presenza di altri, pur percependo la differenza, un'intima appartenenza ad altri, un legame in certo modo sacro.

Il messaggio cristiano della compassione ha una sua specificità, che la lega in particolare all'esperienza di Gesù, uomo compassionevole, Figlio di Dio fatto paziente, con-paziente con noi. Questo movimento però noi vediamo in qualche modo impostato nella figura di Gesù, buon samaritano, che si fa vicino, si fa prossimo; sembra che il monachesimo del deserto rappresenti il movimento esattamente antitetico. Infatti la scelta del deserto - come lo vediamo raffigurata in certi apoftegmi, pensiamo ad Arsenio, per eccellenza, la cui vocazione monastica lo raggiunse attraverso

la voce che gli diceva: “Arsenio, fuggi, taci, radicati nella quiete” – sembra un movimento spirituale esattamente antitetico a quello della compassione: un movimento di separazione.

Sempre nell’ambito degli apoftegmi di Arsenio, no.13, si dice:

“*Abba* Marco disse ad *abba* Arsenio: Perché ci sfuggi? L’anziano gli disse: «Dio sa che vi amo, ma non posso essere contemporaneamente con Dio e con gli uomini. Le schiere celesti sono migliaia e decine di migliaia, hanno un’unica volontà, mentre gli uomini ne hanno tante. Perciò non posso lasciare Dio per venire dagli uomini. »”

Parrebbe dunque a uno sguardo superficiale che ci fosse un’incompatibilità tra la scelta del deserto e quel movimento dell’empatia propria della compassione. Pare che la *xeniteia*, quel movimento spirituale che porta il monaco del deserto a farsi straniero si contrapponga frontalmente a quel dinamismo spirituale della compassione, che porta vicino. Ed è questo dato che rende più appassionante il tema proposto e ci permette di rivelare una faccia normalmente nascosta della compassione, che invece appartiene in proprio alla compassione cristiana.

Proprio dalla scoperta di come l’autentica compassione cristiana sia possibile attraverso questa sorta di presa di distanza – e questa scoperta sarà possibile solo facendo riferimento all’esperienza di Gesù – potrà diventare comprensibile, sia il messaggio singolare dei padri del deserto, sia il volto tipico della compassione cristiana. Proprio dai padri del deserto viene un messaggio valido per ogni credente, per ogni cristiano, riguardo alla compassione. Essa non nasce da un animo umano “superiore”, come pensano, per esempio, i buddisti, particolarmente dotato e nobile, che ha raggiunto una conoscenza superiore. La compassione cristiana nasce dall’integrità della fede battesimale e come tale si differenzia, sia dal movimento spontaneo, emotivamente immediato, sia della compassione come sentimento superiore, raggiunto attraverso l’esercizio meditativo, che fa comprendere come sono appartenente ad una comune umanità – è la tradizione buddista che elabora questo senso della compassione. Sarebbe molto bello scoprirlo, ma questa sera ci possiamo solo accennarvi.

Per riscoprire l’identità propria della compassione cristiana attraverso il vissuto dei padri del deserto, dobbiamo recuperare questa categoria esistenziale di fondo, che connota l’esperienza spirituale degli *abba* del deserto egiziano, la scelta del deserto.

Come nasce il monachesimo cristiano? La scelta del deserto è un movimento di uscita dalla città, anzitutto attraverso la scelta di dimorare in luoghi impervi e sterili, là dove si riteneva che la lotta contro l’inautenticità dell’umano potesse essere affrontata in piena trasparenza, senza tutte quelle mimetizzazioni di cui si ammanta la convivenza cittadina. Il deserto è un luogo non coltivato, sterile, reso così da devastazioni e calamità, dove si cacciano i reietti, i lebbrosi, le persone scacciate dalla comune convivenza, un luogo incolto e rozzo, un luogo scelto in contrapposizione a quell’elitismo agnostico, che caratterizzava i movimenti spirituali di quel tempo – il IV secolo – un luogo di caratteristiche contrarie: non sembrerebbe favorire un clima di compassione, ma portava il monaco a sentirsi uguale e a pareggiarsi con i più sventurati degli uomini.

Attraverso questo movimento che fa del monaco l’uomo cacciato dalla società, l’uomo che si pareggia agli sventurati, agli esuli, ai nomadi, ai fuorilegge, ai lebbrosi, attraverso questo movimento di uscita dalla convivenza dei cittadini nobili e liberi, il monaco impara il cammino della compassione. C’è un bellissimo apoftegma riportato in quell’opuscolo intitolato *Virtù di Macario* in cui si dice che gli anziani interrogarono *abba* Macario: “Qual è l’opera propria di Scete?” – cioè qual è l’espressione tipica, il senso di questo insediamento monastico, più remoto rispetto alla convivenza della grande città e Macario risponde:

“L’opera di Scete è paragonabile alle quattro città che il Signore ha messo a parte per i figli d’Israele affinché sia un fornicatore, sia un omicida si rifugiasse in una di esse, fosse salvo e vi potesse abitare.”

Pareggia Scete, il luogo dove abitano i monaci del deserto, alle cosiddette città-rifugio, dove vanno i condannati, scacciati dalla comune convivenza.

Il deserto è così caratterizzato da quella sorte di immunità di cui gode il territorio dei maledetti, lebbrosi, fuorilegge, nomadi, il luogo di raduno dei reietti della storia. Questo carattere topologico

del monachesimo alla sua aurora, il suo momento iniziale, viene letto dai padri del deserto come un tratto pieno di senso teologale. Proprio perché ci si equipara ai reietti, si è nella condizione propizia per conoscere la compassione, non come frutto di un'anima superiore, ma come dono ricevuto, sentendosi miserabile, s'impara la compassione. Primo fondamento della compassione del monaco del deserto è il sentimento di essere l'ultimo, il bisognoso di misericordia. Il deserto è scelto come luogo desolato, e non come luogo privilegiato.

Questa connotazione di selvatichezza – ricordate come il Deuteronomio caratterizza il deserto dell'Esodo: "Lo trovò in terra desolata, in una landa di ululati solitari" (Dt 32,10) – la nudità estrema del deserto, temprava il monaco per diventare uomo di compassione, facendolo riscoprire anzitutto se stesso come uomo misero, bisognoso di compassione. Il deserto è il luogo dove si creano legami di solidarietà tra coloro che vivono, ivi esposti a mille imprevisti, è il primo ambito di maturazione di questo sentimento superiore che nasce non direttamente come frutto dell'animo dell'uomo, ma come frutto dell'immersione nel deserto della prova.

Che valore viene così ad assumere il deserto come luogo di incubazione dell'esperienza monastica? I confini di questo deserto, così delineato, non sono geografici, ma delineano anzitutto i contorni dell'esperienza cristiana battesimale, sono l'immersione nelle acque di morte trasformate in grembo di nuova vita attraverso la comunione e la Pasqua di Gesù, e per questo parlano ad ogni cristiano, come fu in principio per Gesù. La desolazione di questo luogo sterile, incolto, arido, diventa terreno in cui nasce una nuova creatura, attraverso l'esperienza di essere miseri, accomunati dall'esperienza della misericordia.

I monaci all'inizio rifuggono con estremo vigore ogni contatto con gli altri, con coloro che li ricercano come santi. In questo corso vi state occupando dell'esperienza della santità, a partire da alcune forme di monachesimo nella storia; i monaci del deserto sono anzitutto uomini rudi, scostanti, inviciniabili. La loro santità matura proprio da questo primo desiderio di rimanere irraggiungibili dagli altri, perché in quella situazione vogliono raggiungere quell'esperienza che è alla radice di ogni vissuto umano, quel combattimento con le passioni, dalle quali nasce l'animo compassionevole. Il riconoscimento delle proprie inautenticità, l'esperienza di essere messi alla prova nel cuore, crea anzitutto prima l'impossibilità di esprimere ogni forma di prossimità, per trovare quella nudità necessaria che porta a fare corpo con Cristo, Cristo provato in tutto come noi, da cui nasce il vero cuore di carne, un cuore capace di compassione. Questo è l'inizio, incessantemente posto di nuovo della vita monastica. Senza il passaggio da questo punto zero, in cui la persona non conosce più se stessa, se non attraverso quanto la Parola dice di lei, attraverso la fede nella misericordia di Dio rivelatasi in Gesù, senza il passaggio da questa nudità necessaria, non si dà l'esperienza del deserto.

Certo nel III-IV secolo, quando nasce il monachesimo, ma in ogni successiva esperienza monastica, non si diventa monaci se non si ritorna a questo punto zero, in cui ci si conosce sotto la prova della Parola, messi a nudo nelle proprie inautenticità e bisognosi di misericordia.

Si dovrebbe aprire un lungo capitolo a questo punto sull'esperienza dei padri del deserto della misericordia ricevuta, l'esperienza del ricominciare da capo, dell'essere incessantemente all'inizio, nel ripartire ogni giorno di nuovo, di riceversi ogni giorno dalla Parola, senza ricordare più niente del proprio passato. "Ogni giorno, quando ti alzi, comincia di nuovo a vivere da monaco," dice Macario; ma ci sono un'infinità di detti dei padri del deserto in questo senso. Si nasce ogni giorno da quanto la Parola dice di noi e la Parola ci mette alla prova, ma proclama la misericordia al cuore del monaco, rigenera il monaco, a partire dalla sua comunione con il vissuto di Gesù nel deserto, come leggiamo nella prima Domenica della Quaresima, messo alla prova, a pari di noi.

Può un uomo cominciare ogni giorno di nuovo? Sì, dicono i padri del deserto, se la sua memoria è liberata da ogni ricordo di cose passate, ricorda in modo radicale il proprio essere creatura di Dio, di per sé inconsistente. Il senso della propria creaturelità diventa in quel senso la regola del monaco: "Sono una creatura, ricevo quotidianamente della potenza di vita misericordiosa del mio Creatore." Questa potenza opera attraverso molti canali. Per la creatura si tratta di sintetizzarsi con lo Spirito

che crea gli esseri, gli animali, i fili d'erba e crea anche me; piuttosto che programarsi asceticamente, l'esperienza del deserto è quella di nascere ogni giorno dalla Parola.

Abba Antonio – in un apoftegma – disse:

“Un uomo non può essere buono, non può essere compassionevole, anche se con la sua volontà vi si applica con tutte le sue forze, a meno che Dio non abiti in lui, perché nessuno è buono, se non Dio solo.”

Ogni bontà in me nasce soltanto dalla disposizione alla potenza di Dio. Questa è l'esperienza iniziale necessaria per crescere nella compassione secondo i padri del deserto: “Nessuno è buono.” L'azione dello Spirito Santo ha la potenza di rigenerare la memoria del cuore del monaco come terra fertile in cui nascono i sentimenti – ma non sentimenti alimentati dall'ascesi o dalla buona volontà del monaco, ma sentimenti generati dalla memoria di quanto la Parola dice in lui. In questo senso, vi leggo un bellissimo apoftegma di Sisoes:

“Gli anziani si recarono ad *abba* Sisoes perché avevano sentito parlare di lui. Gli dice il primo: «Padre, come posso salvarmi dal fiume e dal fuoco?» Ma egli non rispose. Il secondo gli disse: «Padre, come posso salvarmi dallo stridore dei denti e dal fuoco che non muore?» Il terzo gli dice: «Padre, che cosa posso fare? Il ricordo della tenebra esteriore mi uccide.» L'anziano rispose loro: «Io non mi ricordo di nessuna di queste cose; poiché il Signore ama essere misericordioso, spero che mi userà misericordia.» A questo discorso i tre se ne andarono un po' rattristati, ma Sisoes, non volendo farli partire afflitti, li chiamò indietro per dire loro:

«Beati voi, fratelli, anzi vi ho invidiato, perché il primo di voi ha parlato del fiume e dal fuoco, il secondo del Tartaro, il terzo delle tenebre; se il vostro spirito possiede tale ricordo, è impossibile che pecciate – che cosa farò io, duro di cuore, che mi rifiuto di saper che c'è un castigo per gli uomini, e per questo pecco ogni momento?». A sentirlo dire questo, i tre si prostrarono dinanzi e dissero: «Come abbiamo udito, così abbiamo visto.»

Come sempre, il messaggio non è così immediato, ma profondissimo; è finissimo, questo apoftegma, anzitutto perché mostra per prima cosa questa compassione di *abba* Sisoes, che si autodenuncia – “Cosa farò io, duro di cuore, che rifiuto di sapere che vi è un castigo per gli uomini?”, - si autodenuncia perché si manifesti l'altrui disarmonia. La memoria di Sisoes è piena del ricordo di Dio misericordioso, ma per aiutare i suoi ascoltatori ad arrivare a questa purificazione della memoria, si autodenuncia come incapace dei fare memoria di un Dio che castiga. E la forza liberatrice di questo detto sta nella capacità di evocare una coscienza nuova, dopo essersi autodenunciata, evocare una coscienza nuova a partire dalla domanda sul contenuto della memoria. Che cosa riempie la memoria, che cosa riempie l'immaginario spirituale di quei tre che erano arrivati? La paura del castigo; da lì nascono i loro sentimenti, ma che cosa propone loro Sisoes, quale trasformazione, quale conversione? Non un percorso ascetico, bensì una rinascita del cuore che si lascia riempire del ricordo della misericordia di Dio.

“Poiché la mia memoria, ricolma del ricordo della misericordia che Dio ha usato, io mi conosco come uno che ha ottenuto misericordia, indipendentemente dalle mie opere, e non posso che sentire misericordia verso gli altri.” Così, pressappoco, dice questo maestro e prospetta un cammino di conversione, mentre usa misericordia con i suoi interlocutori. Ma lo prospetta non come uno che guarda dall'alto, dalla cattedra, ma come uno che si mette in coda e dice: “Ohimé, sono uno duro di cuore e non so nulla, eppure dal mio essere nulla, vi prospetto di far intravedere una strada di conversione del vostro desiderio di essere secondo Dio.”

Corrispondentemente, se l'animo umano si volge con compassione verso il basso è il segno irrevocabile che ve lo spinge lo Spirito di Dio. Questa compassione dal basso è il vero segno della compassione cristiana, imparata attraverso l'esperienza del deserto, l'essere uno degli ultimi, un reietto, un miserabile.

C'è un bellissimo apoftegma dalla serie anonima:

“Un fratello disse: «*Abba* Giovanni delle Celle mi ha detto - Guarda il frutto dei campi; sempre, prima che spunti la spiga, la pianta sta dritta, ma quando spunta la spiga, il suo

frutto la piega verso il basso. Così avviene anche al monaco; quando non ha frutto per il Signore, non si può trovare in lui la vera compassione, ma quando nell'uomo c'è il frutto, egli si piega, si sottomette in ogni modo a motivo del Signore, e l'uomo piegato, chinato, l'uomo compassionevole, è l'uomo che ha dentro il frutto del Signore, che è stato toccato dal sentimento di Dio, che nasce da Gesù, che mette l'uomo ai piedi dell'altro.»

Questo senso dell'essere ultimo, solo una creatura, radicalmente rigenerato ogni giorno dalla mano di Dio, fa maturare nei monaci del deserto il senso di una particolare solidarietà con il creato, con ogni creatura, affina una particolare sensibilità, ancora prima del linguaggio con i propri simili, una particolare sensibilità con il linguaggio degli animali, di tutte le creature non razionali, infra umane, da cui i monaci del deserto spesso attingono il linguaggio della vita spirituale.

“Un fratello chiese a padre Macario: «Padre, insegnami che cosa significa gettarsi in Dio.» Gli disse *abba* Macario: «Sta scritto che non parlava loro senza parabole; come avviene quando un animale, privo di ragione e selvaggio, si avventa contro un animale domestico, lo stende sotto le sue gambe con grande crudeltà.»»

L'esperienza che avevano nel deserto della vita degli animali e delle relazioni tra gli animali aiuta a dare linguaggio all'esperienza forte di gettarsi in Dio. È come l'avventarsi di un animale sulla preda. Così con un linguaggio ardito, maturato attraverso l'esperienza di essere come una creatura senza ragione consente ai padri del deserto di maturare un linguaggio spirituale capace di parlare ancora oggi agli uomini del ventunesimo secolo dell'essenzialità dell'esperienza di Dio.

“Un fratello chiese ad *abba* Macario: «Insegnami il senso di questa parola: ‘La meditazione del mio cuore è davanti a te’» (Sal 18) L'anziano espose: «Non c'è altra eccelsa meditazione che questo nome salutare e benedetto del nostro Signore Gesù, quando abita incessantemente in te, come sta scritto: «Come una rondine io grido, mediterò come una colomba.» Così fa l'uomo che possiede il nome salutare del Signore nostro Gesù Cristo.»

Per fare capire che cos'è la preghiera di Gesù, *abba* Macario non può fare altro che riferirsi all'esperienza della colomba o della rondine, che poteva vedere e non sa dare altre spiegazioni che rimandare all'esperienza di rapporto con il creato, come quando si paragona all'ape, all'aquila, perfino a una formica; il bisogno di attingere all'esperienza della relazione con le creature per dare parola alla propria esperienza spirituale è tipico dei padri del deserto.

È una forma che ancorano loro alla stessa forma di Gesù; Gesù parlava in parabole, più facilmente in parabole che in discorsi attinti a una logica razionale, perché era un'esperienza di Gesù, del Figlio, doveva dare un senso di un mondo nuovo, perché doveva fare riferimento all'esperienza primordiale della creatura, per potere delineare un mondo nuovo, diverso dalla logica umana. In questo, Macario con tutti i padri del deserto attingono la loro logica spirituale a quella di Gesù, che amava parlare in parabole, potendo così essere compreso soltanto da coloro che avevano realizzato analoga solidarietà con le creature, analogo rapporto di empatia con ogni essere vivente. Può capire il linguaggio di Gesù colui che ha realizzato una relazione obbedienziale, empatica, con ogni vivente, analoga a quella di Gesù. Ed è lo stesso con i padri del deserto.

Questa sorta di solidarietà con le creature, che non è affatto retorica, comincia ad intessere il linguaggio della compassione. Progressivamente emerge la costante, là dove un insediamento monastico si è maturato nel deserto d'Egitto, di una compassione sopra le caratteristiche di una rudezza scostante dei padri del deserto. Ascoltiamo questo apoftegma di Macario l'Egiziano, che descrive il progressivo emergere in lui della compassione nell'insediamento di Scete da lui fondato:

“Dicevano di padre Macario il Grande che diventò, come sta scritto, un dio sulla terra. Difatti come Dio copre il mondo con la sua protezione, così padre Macario copriva le debolezze che vedeva, come se non le vedesse, quelle che udiva, come se non le udisse.”

Ecco, la somiglianza con Dio viene identificata con il tratto della compassione. E ancora:

“Si racconta di *abba* Macario il Grande che una volta, mentre mieteva con i suoi fratelli, accadde che un lupo si mise a ululare e levò un forte grido con gli occhi rivolti al cielo verso il Signore. Il santo si raddrizzò, e aveva il volto rigato di lacrime. Quando i fratelli lo videro, erano stupiti e si gettarono ai suoi piedi e lo pregarono, dicendo: «Padre, ti supplichiamo di

dirci perché i tuoi occhi sono pieni di lacrime!» Mentre ancora guardava attraverso le lacrime, il suo volto irradiava raggi di fuoco, simili a raggi di sole, a causa della grazia del nostro Signore Gesù Cristo, che era in lui, e disse - ecco come nasce l'insegnamento dell'*abba*, a partire da lacrime di compassione per un lupo selvaggio: «Voi non avete sentito che cosa ha gridato il lupo?» E loro risposero: «No, che cosa ha detto?» Rispose: «Ha gridato all'amico degli uomini, al solo misericordioso, che possiede tesori di innumerevoli misericordie, al Signore nostro Gesù Cristo, dicendo – Sei tu non hai cura di me e non provvedi al mio cibo, che cosa è questa sofferenza, dal momento che hai creato anche noi? - Dunque, fratelli, se anche le bestie carnivore comprendono e gridano la bontà del Signore nostro Gesù Cristo, ed egli tutti li nutre, colui che ha viscere di misericordia, non si prenderà cura di noi, uomini dotati di ragione?» Mentre Macario, quale astro luminoso, diceva questo ai suoi fratelli, il lupo restava interdetto, stupito. Poi il lupo se ne andò al luogo dove Dio aveva preparato per lui il suo cibo.”

Il lupo selvatico geme e Macario intende il messaggio del solo Misericordioso: la radice della compassione sta nel questo viverci, autocomprendersi, pareggiati agli animali, come uno che deve imparare dal lupo; come loro, abissalmente distante dal pensiero di Dio, come loro, in attesa della grazia che dà forma: noi siamo argilla nelle tue mani e sei tu che ci dai forma. La compassione dunque emerge dall'esperienza dei padri del deserto come forma ricevuta dal Misericordioso, ma attraverso un insegnamento che viene dagli animali selvaggi, dei quali il cuore dell'uomo impara a conoscere le proprie selvatichezze, le proprie resistenze, la propria pietrosità, le proprie distanze dalla grazia. Queste lacrime di Macario sono il primo insegnamento: dopo, le parole danno un linguaggio alle lacrime, ma l'insegnamento delle lacrime di Macario al grido del lupo fanno una vera parabola di questo apoftegma.

Si ha così la capacità di intendere il linguaggio degli animali, anticipando San Francesco, ma come linguaggio che insegna agli uomini, come parola che evoca dentro il cuore dell'uomo tutte le dimensioni dell'umano e gli fa ripercorrere tutto il cammino dell'umanizzazione vera. Macario era un uomo di cultura, ma doveva imparare nuovamente la propria umanità, mettendosi alla scuola degli animali irragionevoli. La capacità di comunicare viene inaugurata a partire dal nuovo Adamo, da cui nel deserto si impara a parlare con gli animali. Nel Vangelo di Marco leggiamo della convivenza di Gesù con gli animali nel deserto, attraverso la quale impara la sua filialità nuovamente, dopo aver superato vittorioso la tentazione di Satana; egli appunto “stava con le fiere” (Mc 1,13).

Ancora un apoftegma in questo senso:

“*Abba* Macario disse: «Una volta passando in Egitto capilai in un ovile di pecore; vidi al di fuori dell'ovile una pecora che aveva partorito, giunse un lupo e rapì il piccolo e la madre; la pecora piangeva dicendo – Guai a me! Se non fossi stata fuori dell'ovile, il lupo non mi avrebbe scoperta e non avrebbe rapito il mio piccolo.» E poiché Macario era pieno di ammirazione per le parole della pecora, che aveva capito, mentre i discepoli non avevano capito, lo interrogarono sul significato di quel belare. Rispose: «Verrà un tempo in cui i monaci lasceranno il deserto per radunarsi e formarsi popoli numerosi. Se uno si separa da loro il lupo rapirà il suo piccolo, cioè le profondità del suo cuore, ed egli diventerà più insensibile delle pietre, privo di ragione come gli animali privi di ragione. In verità chi cerca con presunzione senza consiglio non otterrà nulla, come lo può ottenere, stando in mezzo ai fratelli.»”

È splendido questo passaggio dall'imparare la parabola degli animali irragionevoli, che “parlano” per l'esperienza dell'uomo spirituale, ed è splendida in questo apoftegma l'identificazione dell'uomo interiore con l'agnellino neonato, il “piccolo” – le profondità del cuore – sono paragonate all'agnellino appena nato. È tutta una evocazione di simboli: l'agnello è un'evocazione dell'unico Agnello, il Figlio di Dio.

Sarebbe importante approfondire tutto il senso del ritorno attraverso l'esperienza del deserto, l'esperienza paradisiaca che connota i monaci del deserto – ma è un percorso che ora non ci è

consentito. Basta aver sottolineato quale densità teologale si ha sotto l'esperienza del deserto che porta a dire: "Sono una creatura e così imparo attraverso il rimando all'esperienza di Gesù nel deserto il linguaggio delle creature; imparo dalle creature."

Ma il senso della creaturalità, l'affezione per cui il monaco è coinvolto dinanzi ad un'altra creatura, e piange e si commuove, evolve nell'esperienza della compassione travolgente verso ogni più povera bestiola, verso se stesso e poi verso il fratello più miserabile. Abbiamo visto Macario che impara dalle creature del deserto. Qui invece abbiamo l'esperienza di Macario che entra in una relazione di reciprocità con gli animali irragionevoli.

"Macario stava pregando in una grotta nel deserto; accanto a lui, c'era un'altra grotta, quella di un'iena. Mentre lui pregava, la iena venne accanto a lui e si mise a mordicchiare i piedi. Poi gli afferrò dolcemente per l'orlo della tunica e lo tirava verso la grotta. Il padre la seguiva, dicendo: «Cosa vorrà mai fare, questa bestia?» Quando essa l'ebbe condotto fuori della sua grotta, Macario vi entrò ed ella portò fuori i suoi piccoli, che erano nati ciechi. Allora Macario preso da compassione, pregò su di loro e li restituì alla iena, dotati dalla vista. La iena allora come segno di gratitudine portò in dono all'*abba* una pelle di montone e la depose ai suoi piedi. Macario le sorrise come a una persona piena di gentilezza e di sensibilità, prese la pelle e ne fece un tappeto."

Il messaggio spirituale di questo apoftegma va filtrato attraverso questa sottile vena di umorismo che pervade tutto l'apoftegma. Il coinvolgimento che arriva ad una sorta di reciprocità, in questa specie di compassione, da cui l'*abba* viene afferrato – l'*abba* soffre in qualche modo – fa la differenza rispetto alla compassione che si trova negli apoftegmi del Buddha, che beneficia anche gli animali, che non fa violenza alle bestie; quella compassione del Buddha è una forma di superamento agnostico della sofferenza, una pace imperturbabile di chi è illuminato e quindi ha superato la soglia del dolore, ha raggiunto il sorriso imperturbabile, una benevolenza disposta a chinarsi su chi soffre, e un sentimento di universale compassione. A questa invece di Macario è una compassione che si relaziona, che si mette sullo stesso piano, che accetta anche il dono della gentilezza di un'iena, è la compassione di chi si abbassa, di chi si fa ultimo, di chi è afferrato dal sentimento della compassione non dall'alto, ma "da grotta a grotta", da vicino a vicino, da prossimo a prossimo.

Attraverso questo cammino articolato con una forma ben precisa che fa riferimento all'esperienza battesimale dell'essere in Cristo Gesù e nei suoi sentimenti, la compassione cresce nel cuore del monaco del deserto come frutto della conversione alla grazia, grazia che in principio l'ha creato, grazia che ha creato la comunione tra i viventi, grazia di viscere somiglianti a quelle di Dio. La penitenza significativamente è vista in questa prospettiva, come invocazione efficace di viscere di misericordia. C'è un bellissimo apoftegma della serie anonima che racconta:

"Un anziano disse: «Per vent'anni ho lottato contro un solo pensiero per poter vedere tutti gli uomini come un solo uomo.»

C'è dunque una lotta – vent'anni – da cui nasce la compassione; un duro lavoro per arrivare ad esprimere con verità questo sentire, che per sé è solo di Dio, il solo Misericordioso, il solo Compassionevole, che vede tutti gli uomini come un solo uomo. In questo senso è presentissimo ed è un elemento differenziale rispetto ad ogni antropologia della compassione di mondi religiosi diversi, anche quello ebreo; sarebbe molto bello poter esaminare il senso della compassione in Dio nella personificazione della shekinah, la compassione di Dio che è apparsa, e che accompagna le sofferenze dell'umanità, e poter vedere la differenza rispetto alla compassione cristiana.

Questa sovrabbondanza della grazia di Dio manifestata in Gesù che può essere ospitata dal cuore umano solo come dono ricevuto e testimoniato agli altri, negli *abba* del deserto riceve una connotazione unica, singolare, proprio maturata attraverso l'esperienza della nudità del deserto, che porta a paragonarsi prima alle bestie selvatiche, poi agli esseri più reietti della società, riconoscendo che le passioni che abitano fuori ci fanno fratello ad ogni ultimo dei viventi. Come dice *abba* Pambone:

“Va’ Teodoro, abbi misericordia con tutti, perché la misericordia trova accesso sicuro davanti a Dio.”

I padri del deserto ci tengono a sottolineare che la compassione nasce non da uno spontaneismo o da un’esuberanza emotiva, ma nasce dal farsi trasparente delle viscere divine, conosciute anzitutto come chine su di sé. La misericordia è espressione di un’obbedienza al Vangelo, non frutto semplicemente di un’animo autonomamente equanime. Leggiamo questo apoftegma dell’*abba* Serapione:

“Si racconta che l’*abba* Serapione incontrò ad Alessandria un povero intirizzito di freddo e si disse: Com’è che io passo per asceta e sono vestito di una tunica e questo poveretto, o piuttosto Cristo, muore di freddo? Se io lo lascio morire, al giorno del giudizio sarò condannato come omicida» e spogliatosi, diede il suo abito al povero, poi si sedette a leggere il piccolo Vangelo che portava sempre sotto braccio. Passò una guardia e vedendolo lì gli disse: «*Abba* Serapione, chi è che ti ha spogliato?» Indicando il piccolo Vangelo che aveva sotto braccio, disse: «È questo che mi ha spogliato!» – Non un’emozione, ma un’obbedienza al Vangelo rende Serapione compassionevole. Mentre ripartiva, incontrò un tale che era stato arrestato per un debito, perché non aveva di che ripagare, ed ecco l’immortale Serapione vendette il suo Vangelo per saldare il debito di quell’uomo e ritornò nella sua cella, nudo. Quando il suo discepolo lo vide nudo, disse: *Abba!* Dov’è la tua tunica? L’anziano rispose: Figlio, l’ho mandata là, dove ne avremo bisogno. Il fratello gli disse: Ma dove hai messo il tuo piccolo Vangelo? L’anziano rispose: A dirti la verità, Figlio, ho venduto colui che mi diceva ogni giorno – Vendi quello che possiedi e dallo ai poveri – e l’ho dato via per aver più fiducia quando apparirò davanti a lui nel giorno del giudizio.»”

È dunque più evidente come la compassione è semplicemente generata dall’obbedienza al Vangelo e non è un movimento viscerale che parte dal cuore dell’uomo. C’è un altro bellissimo apoftegma della *Historia Lausiaca*, cap. 68, n° 1.

“Un monaco che non voleva accedere al sacerdozio, non si sentiva degno, viveva nel deserto, ma tutte le mattine andava presto nella piazza di una città per prendersi cura di chi era nel bisogno: prigionieri, lebbrosi; chiunque trovava, se ne prendeva cura. Accade una volta che nel cuore della notte la moglie di uno di questi poveri che stavano nella città accatastati nelle strade partorisce; giaceva nel portico ed era inverno. La donna gridava nelle sue doglie ed egli l’udì. Interrotte le sue preghiere, che era solito recitare, uscì e la vide. Non avendo trovato nessuno, prese lui il posto della levatrice, senza provare disgusto per ciò che di più ripugnante accompagna il parto, perché la misericordia aveva creato in lui una sorta di insensibilità...”

anaesthesia, dice il greco. Dunque è espresso in modo paradossale che la compassione è frutto di una sorta di anestesia – dal punto di vista di sentimento immediato ed è un sentimento spirituale che nasce, il sentimento che nasce in quest’uomo che interrompe la preghiera per aiutare una partoriente, mosso dalla preghiera, dall’obbedienza alla parola pregata: questo è il senso della compassione degli *abba* del deserto, espresso in modo così paradossale in questo apoftegma, che vi consiglio a andare a leggere e a meditare, fondamentalmente perché, particolarmente nel testo greco, si vede come c’è questo paradosso continuamente riaffermato: un sentimento umanissimo, ma non nasce dalla carne, dalla sensibilità e l’emozione immediata; un sentimento dolcissimo, ma che viene dall’alto e nel cuore del monaco nasce come obbedienza alla compassione di Dio.

Ma i padri del deserto nel loro messaggio riguardo alla compassione sottolineano come elemento correlativo all’aspetto della compassione l’obbedienza alla misericordia di Dio, la compassione come sentimento che si può esprimere solo dal basso, mettendosi sullo stesso piano dell’altro.

Un altro aspetto: chi ha compassione ne è il primo beneficiario. Un apoftegma della serie anonima dice:

“Un fratello fece visita a un anziano che aveva il dono del discernimento e lo supplicò con queste parole: «Prega per me, padre, perché sono debole!» L’anziano rispose: «Uno dei padri una volta mi ha detto – ‘Chi prende l’olio in mano per ungere un malato, trae

giovanamento - lui per primo dall'unzione fatta dalle sue mani' - Così, chi prega per un fratello che soffre, prima che questi ne tragga giovanamento, lui stesso ha la sua parte di guadagno a causa del suo intento misericordioso. Fratello mio, preghiamo dunque gli uni per gli altri per essere guariti, perché Dio stesso ce l'ha ordinato attraverso l'Apostolo.»

Qui si vede il bisogno di sottolineare che la preghiera per la tua debolezza non la faccio come uno che è forte, ma come uno che è debole come te, e perciò con te, accanto a te ricevo giovanamento e frutto. Questo tratto caratterizza la compassione dei monaci del deserto, come la compassione cristiana di per sé, come esperienza di reciprocità e non di superiorità, come esperienza di relazione raggiunta attraverso questa forma di fuga, di separazione, di uscita nel deserto, di allontanamento dal modo della relazione quale avviene nella città, dove ciascuno si ammanta da benefattore per fare misericordia.

“Gli anziani dicevano ancora che ognuno deve fare suo quanto accade al prossimo: soffrire con lui in ogni occasione, piangere con lui, sentirsi come se avesse suo stesso corpo, come se egli fosse tribolato quando al fratello raggiunge una prova, come sta scritto: «Siamo un solo corpo in Cristo.»”

È l'esperienza battesimale che si attua nella compassione e non una magnanimità che parte dal cuore dell'uno o dal cuore dell'altro: è l'esperienza del nostro essere uno in Cristo che ci fa soffrire con l'altro e sentirci come se si avesse il suo stesso corpo – questa concorporeità, ma non in un'immediatezza da io a tu, ma un sentirsi uno in Cristo, in quella forma propria dell'esperienza battesimale. Mi piace leggersi questo apoftegma, ancora del padre Poemen, dove questa forma della compassione riceve ancora una sottolineatura nel senso di umiltà, dal sentimento espresso dal basso, da uno che è un “ultimo”.

“C'era un secolare che conduceva una vita molto pia e si recò dal padre Poemen. Capitarono poi dall'anziano altri fratelli che gli domandavano una parola; erano in attesa di una parola magistrale. L'anziano disse al secolare: «Di' tu una parola ai fratelli!» Ma costui rispose: «Perdonami, padre, io sono venuto qui per imparare!» Tuttavia, costretto dall'anziano, disse: «Sono un uomo da nulla, vendo verdura e faccio commercio; sciolgo le grandi fasce e ne faccio delle piccole; compro a poco e vendo a molto; non so parlare per nulla della Scrittura. Pure vi racconterò una parabola. Un uomo disse a suo amico – Vieni con me, perché ho un grande desiderio di vedere il re. L'amico gli dice – Vengo con te fino a metà strada. L'uomo chiede a un altro amico – Vieni, conducimi al re. Ed egli risponde – Ti porto fino al palazzo del re. Allora, dice a un terzo amico – Vieni tu con me; ho un grande desiderio di entrare nel palazzo del re. Il terzo risponde – Vengo, e ti accompagno al palazzo; mi fermo, e parlo, e ti introduco dal re. I presenti gli chiedono: «Qual è il significato di questa parabola?» E il laico risponde: «Il primo amico è l'asceti, che conduce sulla strada verso Dio; il secondo è la castità, che giunge fino al cielo, ma si ferma lì; il terzo è la misericordia, che introduce a fronte alto, fino a Dio.» E i fratelli se ne andarono, edificati.”

È grande in questo apoftegma la sottolineatura dell'insegnamento sulla misericordia che viene da un “ultimo”, che non sa parlare, e che insegna a coloro che credono di essere uomini spirituali, perché vivono l'asceti e la castità. La misericordia introduce a fronte alto fino a Dio – è un messaggio che si deve prendere dalla bocca di un uomo poco raccomandabile. La scuola è di Poemen, ma questo insegnamento di Poemen deve venire dalla bocca di un secolare – come se l'anziano avesse bisogno di identificarsi con questo laico per esprimere l'insegnamento sulla misericordia. È l'arte di Poemen. Si intuisce che nella compassione c'è qualcosa di ben più profondo di una cordialità generosa. Ne va l'apertura alla logica di Dio, conosciuta in Gesù; di questo Poemen è molto esperto. Volendo finire su Poemen, cito uno degli apoftegmi sulla compassione che per me è il più alto, sul quale faremo delle conclusioni. Di Poemen, dalla serie alfabetica n° 144:

“Il padre Giuseppe raccontò che il padre Isacco disse: «Sedevo una volta vicino a padre Poemen e lo vidi andare in estasi. Poiché avevo con lui molta confidenza, mi inclinaì e lo pregai – *Abba*, dimmi: dove eri? Non voleva rispondere, ma messo alle strette disse: - Il mio

pensiero stava con la madre santa di Dio, Maria, che piangeva presso la Croce del Salvatore. Anch'io avrei voluto piangere sempre così.»

In ogni sguardo di compassione verso una creatura di Dio, ciò che Poemen vede è il *Christus passus*, la Madre che è prototipo di ogni compassione glielo insegna, lui non dice di averlo raggiunto – Anch'io avrei voluto piangere sempre così – ma di fatto è questa la sua esperienza. Dicevo che la compassione della Madre è il vero messaggio sulla compassione del monaco e del cristiano che Poemen vuole comunicare. La radice della compassione della Madre è l'obbedienza del Figlio, nella sua pietà, e il Figlio, come dice la Lettera agli Ebrei, fu esaudito per la sua pietà. La compassione del Figlio che si esprime nel suo momento più alto è nella preghiera ultima. Come dice *abba* Isacco il Siro:

“Nostro Signore nella notte in cui sudò, ha mutato il sudore umano del lavoro esercitato sulla terra che fa crescere spini e cardi nel sudore che accompagna la preghiera - nell'ascesi trasformata in questa compassione – perché l'uomo sudasse nella giustizia. Che cosa può fare infatti il cristiano, in tutta la sua vita, se non l'esegesi in opere e parole di quello ‘svuotò se stesso’, la cui interpretazione è la narrazione intelligente della compassione divina?”

Ecco dunque: il mistero della compassione, racchiuso nella compassione di Gesù e interpretato nella compassione della Madre, è affidato come compito di ogni percorso monastico. La preghiera nella carne di un grido e lacrime costituisce il sacerdozio di Cristo e diventa il compito di trasformazione del cuore del monaco. Da Gesù Poemen ha imparato il mistero della compassione, dalla Madre, icona della compassione sotto la Croce, ha imparato quello che in tanti apoftegmi cerca di esprimersi attraverso parole e comportamenti parabolici. Ma è lì il nucleo vitale. I “folli per Cristo”, le donne monache, hanno scritto tutto un capitolo sul mistero della compassione monastica, che è stata imparata nel deserto; il deserto non è in fondo altro che una parabola dello “stare sotto la Croce”, che Maria ha vissuto.

Se è così, il messaggio dei padri del deserto non è affatto desueto, non è cosa strana, lontana, non è neanche relegato nella notte dei secoli. Continua a parlare oggi, in una cultura che ha disimparato la compassione, o conosce la compassione solo come emozione passeggera: tutti si commuovono vedendo alla televisione le immagini raccapriccianti delle devastazioni provocate dallo tsunami, per esempio. Ma la compassione, come l'hanno maturata i padri del deserto andrebbe nuovamente proposta, come scuola di vita cristiana.

E oggi di quale messaggio sapremmo farci eco noi, monache che non hanno certo l'esperienza dei padri del deserto, ma che sono piantate nel deserto della storia di oggi, per riproporre il medesimo messaggio? La compassione non è un sentimento debole, in rapporto alla ricerca della verità e della giustizia, ma è più radicale di quella verità e di quella giustizia di cui gli uomini di oggi sono assettati. È l'amore che non si impone, ma condiscende, che rimane stabilmente legato agli altri, là dove tutto si sgretola, e questo amore dal basso, imparato stando alle radici delle cose, alle radici della selvatichezza, della durezza del cuore, alla radici della disumanità dell'uomo di oggi, va nuovamente imparato, anche attraverso l'insegnamento dei padri del deserto. L'amore di cui sono capaci i peccatori, che hanno conosciuto misericordia, coloro che sono diventati consapevoli del proprio nulla, avendolo imparato nel deserto. È dunque la compassione, così come ce la propongono i padri del deserto un sentimento arrischiato, ma quanto mai attuale, di cui l'uomo di oggi, abituato alle passioni deboli, ha bisogno.

* * * * *

AELREDO DI RIEVAULX – I

21 FEBBRAIO 2005

Don CLAUDIO STERCAL

Come avete imparato, a me piace parlare appoggiandomi sempre, se possibile, a dei testi. Per conoscere una persona, per conoscere un autore anche di epoca antica, è più utile vedere un frammento suo, piuttosto di tentare di farvi una sintesi staccata dal contatto diretto con l'autore. Per quanto riguardo Aelredo, ho pensato di partire da uno dei testi più significativi: il famoso trattato sull'amicizia spirituale, molto letto e valorizzato nella tradizione successiva.¹ Aelredo si è dedicato in modo particolare a questo testo in due momenti importanti della sua vita. Ha cominciato a scriverlo probabilmente nel 1142-43, quando è diventato maestro dei novizi nell'abbazia cisterciense di Rievaulx. Il testo lo concluderà verso la fine della propria vita, attorno al 1160; morirà il 12 gennaio 1167.

L'opera che prendiamo in considerazione è quindi un'opera iniziata quando Aelredo come maestro dei novizi cominciava ad insegnare gli altri; aveva la maturità e la responsabilità per poterlo fare. Termina l'opera a distanza di quasi vent'anni; un testo riletto, forse corretto, forse riconfermato con consapevolezza dai contenuti della propria vita, che rappresentano l'autore. Ci sono degli ottimi punti di riferimenti anche per la nostra vita.

Aelredo nasce nel 1110, viene educato alla corte del re Davide I di Scozia, corte alla quale resta dal 1124 al 1134. Nel 1132 viene nominato sovrintendente di corte, sino al 1134, quando entra nell'abbazia di Rievaulx all'età di ventiquattro anni. È una delle caratteristiche del monachesimo medievale, penso particolarmente a quello cisterciense: passa dalla corte di un re a un monastero, un uomo colto e sovrintendente di corte. Ha ventiquattro anni, quindi già con un certo potere; è un elemento che io proverei a considerare così: sarà stato significativo per un tale personaggio, entrare in monastero? Certo, non sarà entrato in monastero perché aveva bisogno di mangiare il pane bianco; forse se ne mangiava di più alla corte del re... Allora, per quale motivo si entrava in monastero nel XII secolo, e particolarmente nei monasteri cisterciensi? Perché si trovava qualcosa di più sensato per la loro vita, che non le ricchezze, gli agi della corte del re.

Forse il cristianesimo dovrebbe essere sempre così: almeno nel XII secolo lo era per i cisterciensi, i quali trovavano in quella modalità di vivere il cristianesimo una esperienza a tal punto significativa da lasciare le altre per vivere così. Lo troveremo confermato nel testo, perché il testo ci documenterà bene che cosa trova di più significativo, in questo caso Aelredo, nel monastero cisterciense, anziché alla corte del re: l'amicizia. Citerà Cicerone, perché lo conosceva, ma dirà: "Cicerone mi è apparso dolce, fino a quando non avevo trovato un testo più dolce: la Bibbia." La dolcezza era per loro una grande qualità, cioè un testo del quale si poteva gustare il sapore, il sapore di un testo che dà la sapienza.

È per questo che scelgono di entrare in monastero, perché trovano nell'esperienza monastica, e potremo dire più in generale, nell'esperienza cristiana, il senso più profondo della loro vita. Detto in altri termini, sul tema dell'amicizia, anche alla corte del re si potrebbe sperimentare l'amicizia, e già la tradizione classica forniva degli esempi: il *De amicitia* di Cicerone.

¹ In queste due lezioni il Relatore fa riferimento ai testi del Prologo e del Primo Libro di quest'opera. Questi testi sono riprodotti in fotocopia alla fine della seconda lezione.

Ma quando scoprono la Bibbia, restano sorpresi, perché trovano nell'esperienza cristiana un livello di profondità, di autenticità, di sapore, più ricco che non presumibilmente uno delle più ricche esperienze dell'epoca, che poteva essere quella di vivere alla corte del re di Scozia. Come formulerà questa ricchezza? Lo vedremo alla fine del testo; Aelredo scoprirà che Cristo è amico. In sintesi, potremmo dire che si scopre un'amicizia più vera in Cristo. Perché entrando in monastero, non è che Aelredo neghi l'esperienza che ha vissuto prima; ne trova la verità, ed è per questo che entra in monastero ed è per questo che è convintamente cristiano. E probabilmente è per questo che appena diventa maestro dei novizi, scriverà per i propri novizi un trattato sull'amicizia, perché capisce che è un modo particolarmente inserito nel XII secolo di presentare il cristianesimo e il mondo cisterciense.

Non è l'unica esperienza; potremmo dire che è la situazione delle grandi esperienze cristiane, quando sono grandi. Cioè in riferimento alla cultura del loro tempo riescono ad indicare con maggiore chiarezza la verità. Rispondono alle domande del loro tempo indicando un senso più profondo. Sappiamo tutti l'importanza che aveva l'amore nel XII secolo, soprattutto nelle corti – l'amore cortese. Era uno dei grandi ideali della cultura, della società dell'epoca. Non ci stupiamo quindi se questi uomini di corte – lo stesso San Bernardo era un uomo che apparteneva alla nobiltà; la borghesia aveva molti riferimenti alla nobiltà dell'epoca – scoprono nell'esperienza cristiana che incontrano attraverso un'esperienza seria, com'è quella degli inizi dell'ordine cisterciense, scoprono lì le risposte più vere alle domande della loro epoca. Scoprono che la vera modalità di amare non è quella delle corti, ma è quella della Bibbia, è quella del rapporto con Dio. È quello di scoprire che il vero amico è Cristo, e il vero modo di amare è amare come lui: donare la propria vita, lottando contro le false amicizie, le amicizie superficiali, e cercando l'amicizia che Aelredo definisce come "spirituale" – l'amicizia vera, che non sta sulla superficie della carne, ma che comprende l'uomo in tutti i suoi aspetti, che entra nello spirito dell'uomo. Quindi dirà che il vero amico, l'unico che più di tutti è capace di essere amico è Cristo, e vivendo secondo Cristo ha la sensazione di realizzare la pienezza della propria esperienza umana, cristiana, monastica – un modo di vivere la carità cristiana nel XII secolo.

Certo, ci sarebbe da porre la domanda per noi oggi: dobbiamo anche capire che dovrebbe far parte anche della nostra esperienza di cercare la verità per oggi, il modo oggi di vivere con autenticità, con verità, con profondità l'esperienza cristiana, avendo anche la fortuna di confrontarci con questi grandi maestri.

Il Prologo dà già la chiave di lettura di tutta l'opera:

“Quando, ancora ragazzo, frequentavo la scuola – probabilmente nel periodo precedente a quello della sua formazione alla corte del re – e la grazia dei miei compagni mi incantava, e così, tra le abitudini e le debolezze che solitamente rendono rischiosa quell'età, mi diedi con tutta l'anima all'affetto e mi consacrai all'amore: niente mi sembrava tanto dolce, tanto gioioso, tanto appagante quanto essere amato e amare.”

Dobbiamo dire che è un inizio molto sincero anche un po' coraggioso; inizio del quale vorrei soprattutto sottolineare la sincerità, il carattere autobiografico. Non disdegna di presentare la propria esperienza come un esempio di conversione: quando uno trova la verità, ha anche il coraggio di leggere il proprio passato. La liturgia ambrosiana ci ha appena proposto l'incontro della Samaritana con Gesù – penso che sia proprio così: quando uno incontra la verità, ha il coraggio di leggere il proprio passato. Se non si ha ancora il coraggio di rileggerlo e correggerlo, è perché non si è ancora trovata la verità più grande di sé; si è ancora così attaccati a sé da non aver ancora il coraggio di guardarsi con autenticità.

Così l'inizio di questo testo ci dà un indizio del livello di maturità raggiunto da Aelredo, anche da questo punto di vista: testimone di aver capito, e riconoscendo di aver iniziato il proprio itinerario da ciò che c'era di più naturale, come essere amati e amare. Ricorderete i quattro gradi dell'amore di San Bernardo: amare se stesso per se stesso, l'amore naturale. Il cristianesimo di questi grandi personaggi, di questi grandi monaci parte dall'inizio della loro vita. Perché diventano grandi e in

qualche caso santi? Perché dal punto in cui sono, crescono – non è che uno sia già nato santo; dal punto che egli è, sceglie di crescere, cerca la verità.

E questi grandi dimostrano di averla trovata nella Bibbia, in Cristo, nell'amore cristiano. E siccome pensano che anche altri possono trovarlo, provano a scrivere – Aelredo fa il maestro dei novizi così. Insegna ad altri cristiani così, spiegando come ha trovato lui la verità cristiana. È quello che fanno gli evangelisti. Il cristianesimo nasce così: Gesù Cristo non ha scritto i vangeli; li hanno scritti gli evangelisti, raccontando di Gesù e delle esperienze di molti che hanno incontrato Gesù. Aelredo però riconosce *a posteriori* anche le incertezze, i difetti, i limiti:

“Il mio animo di conseguenza si trova a fluttuare tra svariati affetti e amicizie, come fosse trascinato in più direzioni: ignoravo la regola della vera amicizia, e spesso mi lasciavo ingannare da ciò che ne era solo l'apparenza” – in latino, *similitudo*: un'apparenza di ciò che la realtà è. Finalmente mi capitò un giorno tra le mani il libro di Cicerone sull'amicizia.”

Aelredo non aveva soltanto imparato a leggere, cosa non molto diffusa, allora, ma aveva una cultura discreta. Questo testo è significativo perché mostra appunto l'itinerario dell'approfondimento dell'itinerario cristiano, dall'esperienza naturale, che si riscontrano anche nei testi classici, per poi giungere alla Bibbia. Qui, a proposito dell'amicizia, dei rapporti con gli altri, gli capitò tra le mani il libro di Cicerone sull'amicizia. Se facciamo ora l'esperienza di leggere questo testo, passando dal cristianesimo, notiamo certamente la bellezza del testo, ma anche la sua povertà: bello, perché valorizza l'amicizia, ma, rispetto al cristianesimo, il suo concetto di amicizia è essenzialmente un'amicizia tra “buoni”, secondo il modello aristotelico. Se l'amicizia è possibile, è solo tra i buoni “simili”. Aristotele si domandava se fosse possibile l'amicizia tra gli uomini e gli dei. Rispose di no, perché sono troppo dissimili – ecco dove si riscontra l'impressione di povertà. Se poi rileggiamo Giovanni 15, dove Gesù dice che ci ha scelti per essere suoi amici, comprendiamo la differenza. L'amicizia di Gesù per gli uomini non è solo per i buoni, tra simili, ma ci sceglie tutti – non siamo lì per caso, o perché siamo buoni – ma siamo cattivi, lontani e poveri, ma ci sceglie. Forse sceglie tutti, ma è bella l'idea della scelta. Dove sta il confronto che rende povera la prospettiva, per quanto sia così alta dal punto di vista umano per l'esperienza umana, com'è quella di Aristotele e Cicerone? È questa idea, che l'amicizia cristiana, l'amicizia di Cristo per gli uomini non è soltanto per i simili che sono già buoni, è la scelta dell'altro, amato com'è.

Perché diventi buono, perché trovi il bene; lo dice anche Giovanni 15: “...perché dia frutto (15,2)...perché non siete più servi, ma amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi” (15,15)...vi ho scelto, pur essendo dissimili e lontani, per rendervi partecipi della mia vita. È questo il cristianesimo. Non è un'associazione tra buoni, non è solo una scelta del meglio dell'umanità. È un amore autentico da parte di Dio.

Capisco allora perché Aelredo ha trovato più dolce il cristianesimo che non la classicità, perché ha trovato nell'amicizia di Cristo un modello più compiuto di quello che potrebb'essere il modello classico, in questo caso quello ciceroniano.

Aelredo prova a sintetizzare così il cristianesimo: Come Cristo è sapienza, e come Giovanni dice che Dio è amore, si può provare a dire che Cristo è amico? Giovanni lo fa nel contesto centrale dell'ultima cena, non è poi la caratteristica più ampliata nel Nuovo Testamento, si privilegia di più l'immagine di Dio Amore, ma l'amicizia ha un posto di grande rilievo. Gesù chiama i suoi amici nel contesto dell'Ultima cena - e poi va in Croce. Penso quindi che sia da recuperare il senso vero dell'amicizia cristiana. Parlarne diventa facilmente ambiguo, facilmente infantile – ma non vorrei che se ne parlasse poco perché non siamo così capaci di grandi ideali.

Un grande monaco medievale quando aveva davanti i novizi cominciò per spiegare loro come dev'essere l'amicizia: in Cicerone ho trovato questo :

“..subito mi parve utile per la profondità delle idee, e gradevole per la fluida dolcezza dello stile. E benché mi sentissi non ancora maturo per l'ideale che proponeva, tuttavia ero felice di aver trovato un certo modello di amicizia che mi permetteva di incanalare il vago disperdersi dei miei sentimenti e dei miei amori.”

Aelredo indica il passaggio dall'esperienza naturale di amicizia, fluttuante, incerta, e trova in Cicerone un buon punto di riferimento, ma non sufficiente.

“Quando piacque al mio buon Signore rettificare le mie deviazioni, rialzarmi da terra, purificarmi con il suo tocco salutare dalla mia lebbra, lasciai i progetti di carriera mondana ed entrai nel monastero. Mi buttai presto nella lettura dei libri sacri: prima infatti i miei occhi – il latino dice *lippiens*, che si potrebbe tradurre con cisposi: incapaci di vedere con chiarezza – assuefatti al buio della carnalità non riuscivano neanche a sfiorare la superficie.”

Ecco un altro passaggio: forse a volte la Bibbia ci parla poco perché abbiamo gli occhi annebbiati – o un'esperienza o un'intelligenza o un modo di sentire che talvolta ci rende un po' difficile capire la verità del testo biblico, come potrebbe essere anche la verità di un'altra esperienza. Ci sono alcune circostanze nella vita in cui non è chi parla non sia troppo chiaro, ma che non siamo pronti noi a percepire, perché presi da noi stessi, dai nostri condizionamenti, che al primo momento non ci dice nulla; può capitare anche nei confronti della Bibbia.

Ci fa capire anche il senso dell'ascesi monastica, per purificare il nostro modo di sentire, di pensare, di leggere, di capire - per prestare attenzione a noi stessi agli altri, a Dio. È un buon proposito anche per la Quaresima – quello di prestare attenzione.

“Così, mentre il gusto delle sacre Scritture diventava sempre più dolce, e al loro confronto quel poco di scienza che mi era venuta dal mondo andava perdendo valore, mi tornarono alla mente le cose che avevo letto nel già citato opuscolo sull'amicizia, e mi stupii che non avessero più lo stesso sapore di prima.”

Bella, questa indicazione! È quasi l'esperienza di un percorso di maturazione fatto: se le cose prima sembravano appaganti, poi non sono sufficienti, vuol dire che è stato fatto un passo avanti. Aelredo non aveva lasciato la corte e la cultura classica perché voleva macerarsi, ma perché aveva trovato qualcosa di meglio. È per quello che da dodici monaci che erano all'inizio della loro storia, i cisterciensi nel giro di cinquant'anni si erano moltiplicati e fondarono ben trecento monasteri. Hanno trovato qualcosa di più gustoso, che faceva sentire la vita di corte e la cultura classica insufficienti. E per gustare tutta la dolcezza del cristianesimo, hanno accettato anche di macerarsi un po'; non è tolta la fatica, ma la fatica si fa per assaporare meglio, per togliere dalla propria vita il gusto di cose che non hanno più sapore.

E se pensassimo oggi che essere cristiani, entrare in monastero, andare a Messa la domenica vorrebbero dire scegliere il meglio? È una fatica che mi fa scegliere il meglio. Continua Aelredo:

“In effetti, a quel punto della mia vita, se una cosa non sapeva di quel miele che è il dolcissimo nome di Gesù, se non era condita con il sale della Scrittura, non riusciva a coinvolgere interamente il mio sentimento.”

È proprio così: nel riferimento a Gesù e alla Scrittura, egli si sentiva coinvolto - il testo latino dice addirittura 'rapito'. Dicendo il nome di Gesù e leggendo la Scrittura, si sentiva letteralmente nel proprio affetto, rapito.

“E pensando e riflettendo continuamente su quelle idee, mi chiedevo se non fosse possibile rafforzarle dando loro come fondamento l'autorità delle Scritture.

Avendo già letto negli scritti dei santi Padri molte cose riguardanti l'amicizia, volendo amare spiritualmente ma non sentendomene capace, cominciai a scrivere sull'amicizia spirituale per offrire a me stesso le regole di un amore casto e santo.”

Quindi cerca l'amore spirituale; poi lo preciserà meglio: “spirituale” vuol dire vero, non evanescente, non al di fuori della vita, un amore spirituale che comprende anche la dimensione corporale e gli affetti, ma che trova nello spirito, nella pienezza, la verità della propria vita: le stesse regole per un amore casto e santo. Sono aggettivi che ritroveremo: “casto” – a mio parere vuol dire totalmente orientato al proprio oggetto, quindi non orientato ad altro; e “santo” – riferito a Dio.

“Così è nato questo opuscolo, che ho diviso in tre libretti: nel primo tratto della natura dell'amicizia e ne esamino l'origine o la causa; nel secondo ne prospetto i frutti e l'eccellenza; nel terzo spiego, secondo le mie capacità, in che modo e tra chi essa possa conservarsi intatta sino alla fine.

Se qualcuno trarrà una qualche utilità da questa lettura, renda grazie a Dio e supplichi la misericordia di Cristo per i miei peccati.”

La prima parte si svolge in forma di un dialogo tra Aelredo e un certo monaco, Ivo. È significativo il genere letterario: parla dell'amicizia all'interno di un rapporto di amicizia, con toni anche molto affettuosi, ma poi propone anche qualche considerazione di carattere più sintetico. Parla Aelredo:

“Eccoci qui, io e te, e spero ci sia un terzo in mezzo a noi, il Cristo. Non c'è nessuno che possa infastidirci, nessuno che possa interrompere il nostro conversare da amici: nessuno che arrivi con chiacchiere o fracasso a insinuarsi in questa piacevole solitudine. Coraggio, carissimo, apri il tuo cuore...”

I primi paragrafi introducono questo dialogo fra Aelredo e Ivo che amano non la confusione, ma piuttosto nel colloquio cercano di approfondire la ricchezza dell'amicizia.

“IVO: Ma io sono pronto a imparare, non a insegnare; non a dare, ma a ricevere; ad attingere, non a versare: me lo comanda la mia età – è più giovane di Aelredo – mi ci costringe la mia inesperienza, me lo consiglia con forza la mia professione di monaco. Ma non per sprecare sciocamente il tempo che è necessario per ben altro, vorrei che tu mi insegnassi qualcosa sull'amicizia spirituale – ecco che torna l'aggettivo – e cioè cosa sia, quale utilità abbia, quali ne siano l'origine e la fine – vengono ripresi i temi indicati nel Prologo – se possa nascere tra chiunque, e se non tra chi, come possa essere conservata intatta, e giungere a un traguardo di santità senza che alcun fastidioso dissenso lo rovini.

“AELREDO: Mi stupisco che tu chieda a me queste cose quando sai benissimo che illustri dottori dell'antichità hanno trattato a sufficienza e con abbondanza di tutto ciò. Oltretutto hai passato i tuoi anni da ragazzo a studiare quegli scritti...”

Qui in qualche modo Aelredo attribuisce a Ivo parte della sua esperienza; forse ci fa capire che è un'esperienza abbastanza comune, di essere educati sui testi classici e poi progressivamente poter trovare nel cristianesimo la dimensione più profonda di quell'esperienza.

“...hai letto il libro di Tullio Cicerone sull'Amicizia, dove, con stile felice e con abbondanza di argomentazioni, si discute di tutto quanto riguarda questa materia e vi si espongono, per così dire, alcune leggi e precetti che la regolano.

“IVO: Non ignoro certamente quel libro, anzi tempo fa lo leggevo con grande piacere...”

Ivo in qualche modo testimonia un percorso simile a quello indicato da Aelredo nel Prologo.

“...ma da quando ho cominciato a gustare un po' di quella dolcezza che stilla dal favo delle Scritture, e il Cristo con il suo miele ha avvinto a sé il mio affetto, tutto ciò che non ha il sale della parola celeste, o non è intriso della dolcezza di quel nome, anche se si tratta di cose dette in modo sottile o raffinato, non ha per me né sapore né luce...”

Vedete che cosa trova di più vivo nella Scrittura: il sapore e la luce. Testimonia con chiarezza l'esperienza monastica cisterciense, la capacità pur con un itinerario impegnativo, di trovare nella Scrittura e più generalmente nell'esperienza cristiana un'esperienza più saporosa e luminosa. Il sapore indica il gusto, una forma vita che dà più facilmente la sensazione di essere saporosa, valida, di dare gusto, della quale si percepisce il valore.

Luce per vedere: l'intelligenza. In un certo senso l'esperienza cristiana monastica cisterciense dà a questi monaci la percezione di essere meritevole di essere vissuta, dà pienezza, dà sapore e aiuta anche a capire la vita: luce e sapore, intelligenza e sapienza. Il cristianesimo dovrebbe essere sempre così: capaci nel rapporto con Cristo con la fede della Chiesa, con la Scrittura, di dare alla vita dell'uomo la percezione di trovare maggior luce, maggior gusto di essere così. E penso che sia così, anche se non siamo sempre in grado di testimoniare. Continua Ivo:

“...Per questo vorrei che tutto ciò che è stato detto in passato, sempre che sia conforme alla ragione, e quello che nascerà da questa discussione e si rivelerà utile, fosse provato con l'autorità della Scrittura, e che tu mi spiegassi in modo più completo come l'amicizia che deve esserci tra noi nasca in Cristo, sia conservata secondo la volontà di Cristo e trovi in Cristo il suo fine e il suo guadagno. Pare infatti che Cicerone abbia ignorato la vera forza

dell'amicizia, dato che non conosceva in alcun modo colui che ne è il principio e la fine, il Cristo.”

In riferimento a Cristo e alla Bibbia vi trovano meglio l'origine dell'amicizia, che è una delle esperienze umane più significative – possiamo dire, l'origine dell'esperienza umana di amare. Nasce in Cristo, è conservata in Cristo, trova in Cristo il proprio fine e il suo guadagno. Perciò questi monaci cisterciensi hanno la migliore luce, trovano meglio la verità della vita dell'uomo.

“AELREDO: Non ti basta quello che ha detto Cicerone: «L'amicizia è l'accordo, pieno di benevolenza e carità, sulle cose umane e divine?»”

Un accordo, un comune sentire sulle cose divine e umane, su tutta la realtà, pieno di benevolenza e carità: ecco l'amicizia per Cicerone. Per Aelredo in questa definizione manca in sostanza la carità cristiana: l'elezione, il dono di sé, della scelta da parte di Dio. Non dimentichiamo che tra Cicerone e Aelredo c'è Agostino, il quale nella sua bellissima lettera 258, scrivendo al suo amico Marziale, amico anche prima della sua conversione al cristianesimo, riprende la stessa definizione di Cicerone. Perché è solo dopo la conversione di Marziale che Agostino ha l'impressione di essere veramente amici, ora che hanno in comune non soltanto le realtà umane ma il modo di interpretare l'umanità secondo Dio. Per la tradizione di Agostino e Aelredo umano e divino sono messi in progressione; per far capire che c'è un modo umano di interpretare la propria vita, ma che non si può parlare propriamente di amicizia, sino a quando quel modo di intendere la vita dell'uomo non sia confrontato con il punto di vista di Dio. Perché è cambiato il loro modo di vedere; sono entrati in una considerazione della verità più vera, più profonda, quella di Dio e quindi è cresciuto anche il rapporto tra i due.

* * * * *

PROLOGO

1. Quando, ancora ragazzo, frequentavo la scuola, la grazia dei miei compagni mi incantava. e così, tra le abitudini e le debolezze che solitamente rendono rischiosa quell’età, mi diedi con tutta l’anima¹ all’affetto e mi consacrai all’amore: niente mi sembrava tanto dolce, tanto gioioso, tanto appagante quanto essere amato e amare². 2. Il mio animo si trovò di conseguenza a fluttuare tra svariati affetti e amicizie, come fosse trascinato in più direzioni: ignoravo la regola della vera amicizia, e spesso mi lasciavo ingannare da ciò che ne era solo l’apparenza.

¹ « Con tutta l’anima » traduce *tota mens mea*. J. McEvoy osserva che il termine *mens* dovrebbe essere inteso secondo il ricco significato che ha nella tradizione agostiniana, come sintesi cioè delle tre facoltà: memoria, intelligenza, amore (*Notes on the Prologue of St. Aelred of Rievaulx’s « De Spiritualis Amicitia »*, in *Traditio* 37 [1981], 399). Si tratta cioè non solo della mente, o dell’anima, in quanto opposta al corpo, ma di tutta la persona nella sua integrità e nella sua consapevolezza.

² Cfr. Agostino, *Confessioni* 2,2: « Che altro mi diletta allora, se non amare e sentirmi amato? ». Si noterà che Aelredo, c non solo qui, inverte l’ordine dei due verbi. Con ciò segnala quello che accade normalmente nella vita: si è prima « amati », c senza questa esperienza è difficile « amare » in modo pieno ed equilibrato. La regolarità con cui Aelredo riordina, capovolgendola, la sequenza agostiniana potrebbe forse suggerire una dominante « passiva » nel suo temperamento, ipotesi che pare suffragata dalla forte carica di stima che egli esprime nel suo affetto per gli amici (si veda, in proposito, l’elogio di Simone in *Specchio* 1,98-114), e nel modo con cui esalta l’atteggiamento di Giunata nei confronti di Davide (*Amicitia* 3,92-95).

Finalmente mi capitò un giorno tra le mani il libro di Cicerone sull’amicizia³, e subito mi parve utile per la profondità delle idee, e gradevole per la fluida dolcezza dello stile. 3. E benché mi sentissi non ancora maturo per l’ideale che proponeva, tuttavia ero felice di aver trovato un certo modello di amicizia che mi permetteva di incanalare il vago disperdersi dei miei sentimenti e dei miei amori.

Quando piacque al mio buon Signore rettificare le mie deviazioni, rialzarmi da terra, purificarmi con il suo tocco salutare dalla mia lebbra, lasciai i progetti di carriera mondana ed entrai in monastero. 4. Mi buttai presto nella lettura dei libri sacri: prima infatti i miei occhi infiammati e assuefatti al buio della carnalità non riuscivano neanche a sfiorarne la superficie. Così, mentre il gusto delle sacre Scritture diventava sempre più dolce⁴, e al loro confronto quel poco di scienza che mi era venuto dal mondo andava perdendo valore, mi tornarono alla mente le cose che avevo letto nel già citato opuscolo sull’amicizia, e mi stupii che non avessero più lo stesso sapore di prima. 5. In effetti, a quel punto della mia vita, se una cosa non sapeva di quel miele che è il dolcissimo nome di Gesù, se non era condita con il sale della Scrittura, non riusciva a coinvolgere interamente il mio sentimento⁵.

³ Sulla presenza del *Lelio* (*De Amicitia*) di Cicerone nell’opera di Aelredo si veda quanto ha scritto J. Dubois nella sua introduzione a Aelred de Rievaulx, *L’amitié spirituelle*, Bruges 1948, pp. xviii-lx, e le osservazioni fatte nell’*Introduzione*, pp. 57-59.

⁴ Il lessico del « gusto » ritorna spesso sotto la penna di Aelredo, così come, ancora più spesso, quello connesso della « dolcezza ». Il termine italiano non ha la stessa densità semantica del latino. Nella traduzione si è preferito rendere *dulcis* e derivati semplicemente con « dolce »: si tenga però presente che il termine indica una sensazione gradevole derivata da qualcosa, o qualcuno, che è insieme attraente e appagante (cfr. J. McEvoy, *Notes on the Prologue*, p. 400).

E pensando e riflettendo continuamente su quelle idee, mi chiedevo se non fosse possibile rafforzarle dando loro come fondamento l’autorità delle Scritture.

6. Avendo già letto negli scritti dei santi Padri⁶ molte cose riguardanti l’amicizia, volendo amare spiritualmente ma non sentendome capace⁷, cominciai a scrivere sull’amicizia spi-rituale per offrire a me stesso le regole di un amore casto e santo. 7. Così è nato questo opuscolo, che ho diviso in tre libretti: nel primo tratto della natura dell’amicizia e ne esamino l’origine o la causa; nel secondo ne prospetto i frutti e l’eccellenza; nel terzo spiego, secondo le mie capacità, in che modo e tra chi essa possa conservarsi intatta sino alla fine.

8. Se qualcuno trarrà una qualche utilità da questa lettura, renda grazie a Dio e supplichi la misericordia di Cristo per i miei peccati. Se qualcuno troverà invece superfluo o inutile quanto sono andato scrivendo, abbia compassione per la mia condizione infelice che, impegnandomi in numerose occupazioni, mi ha costretto a comprimere nel quadro di questa meditazione il fiume dei miei pensieri.

⁵ Aelredo fonde, un po’ paradossalmente, la metafora del miele con quella del sale. Se la prima evoca la dolcezza appagante, la seconda introduce, oltre a quello del gusto, anche l’elemento della « purificazione », dato che il sale preserva il cibo dalla corruzione. È possibile ritrovare qui anche una consonanza suggestiva con un passo di san Bernardo: « Il nome di Gesù non è solo luce, è anche cibo... Ogni cibo dell’anima è secco se non viene intinto in quest’olio, è insipido se non è condito con questo sale... Gesù è miele per la bocca, musica per le orecchie, canto di giubilo per il cuore » (*Sermoni sul Cantico* 15,6, in SBO, I, p. 86).

⁶ Delle letture di Aelredo, che potrebbero anche avergli fornito materiale per una serie di appunti sull’amicizia, c’è abbondante testimonianza nell’opera. I Padri da cui attinge sono Ambrogio, Agostino, Gerolamo e Cassiano. I primi tre sono, in qualche caso, citati esplicitamente, ma la loro presenza è discretamente più ampia, dato che spesso i testi sono ripresi senza menzionare la fonte.

⁷ Nella compatta espressione latina il contrasto è visivamente e fonicamente molto accentuato: *volens spiritualiter amare nec valens*.

GLI INTERLOCUTORI E IL TEMA:
AELREDO, IVO E CRISTO COME «TERZO»

1. AELREDO. Eccoci qui¹, io e te², e spero ci sia un terzo in mezzo a noi, il Cristo. Non c'è nessuno che possa infastidirci, nessuno che possa interrompere il nostro conversare da amici: nessuno che arrivi con chiacchiere o fracasso a insinuarsi in questa piacevole solitudine. Coraggio, carissimo, apri il tuo cuore, versa quello che vuoi nelle orecchie di chi ti è amico: accogliamo con gratitudine il luogo, l'ora, la tranquillità del riposo. 2. Poco fa, infatti, mentre stavo seduto in mezzo alla folla dei fratelli che mi premevano da ogni parte parlando ad alta voce, chi interrogando, chi discutendo, uno sulla Scrittura, un altro sulla morale, uno sui vizi e un altro sulle virtù, solo tu stavi zitto.

¹ Il dialogo è localizzato in una delle abbazie dipendenti da Rievaulac, probabilmente Wardon (Bedfordshire), durante una visita di Aelredo.

² L'interlocutore del primo libro è Ivo, un monaco di Wardon, cui Aelredo era profondamente affezionato. Su sua richiesta scrisse il Gesù *dodicenne*, dove pure si trovano molte espressioni che rivelano un intenso rapporto di amicizia e di stima tra i due. Si noti, in questo inizio di dialogo, quanto l'amicizia di cui si andrà ragionando sia un rapporto prima vissuto che parlato. Vi si ritrova l'ansia di Ivo, che in qualche modo ha bisogno di sequestrare Aelredo per goderne la persona e riversarsi in lui, e c'è la timidezza che accompagna il desiderio, per cui Ivo ricorre a messaggi indiretti per attirare l'attenzione di Aelredo. C'è d'altra parte la grande accondiscendenza dell'abate, la perspicacia con cui intuisce il disagio e il bisogno dell'altro.

A volte alzavi il capo, e pareva che volessi parlare, poi, come se la voce ti morisse in gola, abbassavi la testa e tacevi; a volte ti staccavi un po' dal gruppo, poi ritornavi, mostrando un volto triste. E capivo da tutti questi segni che, per far uscire i pensieri del tuo cuore, abborrivi la moltitudine e desideravi invece la riservatezza.

3. IVO. È proprio così; e mi rende molto felice il sapere che ti prendi cura di questo tuo figlio, perché solo lo spirito di carità può averti rivelato il mio stato d'animo e il mio desiderio. Voglia la tua bontà concedermi che, ogniqualvolta tu verrai a visitare i tuoi figli che vivono qui, mi sia dato almeno una volta di stare a lungo con te, lontano dagli altri, per poterti esporre con calma ciò che ribolle dentro il mio cuore.

4. AELREDO. Certo che te lo concedo, e volentieri. E questo proprio perché sono contentissimo di vederti per nulla avido di chiacchiere vane e oziose, ma sempre desideroso di discorrere di quanto possa essere utile o necessario alla tua crescita. Parla pure con tranquillità e condividi con chi ti è amico le tue angustie e i tuoi pensieri, così che in questo scambio tu possa imparare e insegnare, dare e ricevere versare e attingere.

5. IVO. Ma io sono pronto a imparare, non a insegnare; non a dare, ma a ricevere; ad attingere, non a versare: me lo comanda la mia età, mi ci costringe la mia inesperienza, me lo consiglia con forza la mia professione di monaco. Ma per non sprecare sciocamente il tempo che è necessario per ben altro, vorrei che tu mi insegnassi qualcosa sull'amicizia spirituale, e cioè cosa sia, quale utilità abbia, quali né siano l'origine e il fine, se possa nascere tra chiunque, e se no tra chi, come possa essere conservata intatta, e giungere a un traguardo di santità senza che alcun fastidioso dissenso la rovini.

6. AELREDO. Mi stupisco che tu chieda a me queste cose quando sai benissimo che illustri dottori dell'antichità hanno trattato a sufficienza e con abbondanza di tutto ciò. Oltretutto hai passato i tuoi anni da ragazzo a studiare quegli scritti, e hai letto il libro di Tullio Cicerone sull'*Amicitia* dove, con stile felice e con abbondanza di argomentazioni, si discute di tutto quanto riguarda questa materia e vi si espongono, per così dire, alcune leggi e precetti che la regolano.

7. IVO. Non ignoro certamente quel libro, anzi tempo fa lo leggevo con grande piacere; ma da quando ho cominciato a gustare un po' di quella dolcezza che stilla dal favo delle Scritture, e il Cristo con il suo miele ha avvinto a sé il mio affetto, tutt'altro che non ha il sale della parola celeste, o non è intriso della dolcezza di quel nome, anche se si tratta di cose scritte o dette in modo sottile o raffinato, non ha per me né sapore né luce³. 8. Per questo vorrei che tutto ciò che è stato detto in passato, sempre che sia conforme alla ragione, e quello che nascerà da questa discussione e si rivelerà utile, fosse provato con l'autorità della Scrittura, e che, tu mi spiegassi in modo più completo come l'amicizia che deve esserci tra noi nasca in Cristo, sia conservata secondo la volontà di Cristo; e trovi in Cristo il suo fine e il suo guadagno⁴.

Pare infatti che Cicerone abbia ignorato la ve-

³ La sintonia tra i due interlocutori è tale che Ivo racconta il suo percorso nel territorio dell'amicizia praticamente negli stessi termini con cui Aelredo ha narrato il suo nel Prologo (4-5).

⁴ Pare di sentire una cadenza liturgica in questo cammino dell'amicizia che si realizza per Cristo, con Cristo e in Cristo. Il tragitto, ripetuto in 2,20,

ra forza dell'amicizia, dato che non conosceva in alcun modo colui che ne è il principio e il fine, il Cristo.

9. AELREDO. Mi dichiaro vinto e, poiché non so bene quali siano le mie forze, non mi metterò certo a farti da maestro, ma piuttosto voglio conversare con te, dal momento che sei stato tu ad aprire ad ambedue la via, e proprio sulla soglia della nostra ricerca hai acceso quella luce sfolgorante che ci permetterà di non smarrirci per strade traverse, ma con guida sicura ci condurrà a raggiungere la meta che ci siamo proposti.

10. Cosa infatti si può dire di più sublime sull'amicizia, cosa di più vero, cosa di più utile se non dimostrare che essa nasce in Cristo, progredisce secondo Cristo, e da Cristo è portata a perfezione? Parla, allora, e dimmi qual è l'argomento che dobbiamo esplorare per primo.

IVO. Mi pare che anzitutto si debba ragionare su cosa sia l'amicizia poiché, se ignoriamo il principio su cui fondare e sviluppare la nostra discussione, rischiamo di sembrare gente che dipinge nell'aria.

LA DEFINIZIONE CICERONIANA DELL'AMICIZIA

11. AELREDO. Non ti basta quello che ha detto Cicerone: «L'amicizia è l'accordo, pieno di benevolenza e carità, sulle cose umane e divine»? ⁵

12. IVO. Se questo basta a te, mi ritengo soddisfatto anch'io.

13. AELREDO. Allora diremo che tutti coloro

è stato magnificamente espresso da G.M. Hopkins in *La lanterna di là dalla porta*, dove il Cristo è definito: «*first, fast, last friend*» (primo, saldo, ultimo amico); sullo sviluppo del tema cfr. D. Pezzini, *Images of Friendship in Hopkins' Poetry*, in M. Sundermeier (ed.), *Gerard Manley Hopkins Annual 1992*, Omaha, Nebraska, 1992, pp. 83-103.

³ Cfr. *Lelio* 20:-

che sulle cose divine e umane si trovano in sintonia di parere e di volontà, e vivono un'unità fatta di benevolenza e carità, hanno raggiunto la perfezione dell'amicizia.

14. IVO. E perché no? Non riesco però a vedere cosa potessero significare in bocca a un pagano parole come benevolenza e carità ⁶.

15. AELREDO. Forse col termine carità ha voluto dire l'affetto interiore, mentre con quello di benevolenza ha espresso il suo tradursi in opere. Infatti nelle cose umane e divine la sintonia dei due cuori deve essere cara ad ambedue, cioè amabile e preziosa; mentre nelle cose esterne l'agire deve mostrarsi pieno di benevolenza e di gioia.

16. IVO. Ammetto che questa definizione mi piace abbastanza, ma ho l'impressione che vada bene per i pagani e per gli ebrei, anzi anche per i cattivi cristiani. Io però sono convinto che tra quelli che sono senza Cristo non può sussistere la vera amicizia ⁷.

⁶ Il problema è reale e di non poco conto. R. Hyatte ricorda che l'identità lessicale, che da una parte può aver favorito l'adozione di testi antichi in ambito cristiano, ha prodotto di riflesso il pericolo di leggere come fosse già cristiana la letteratura pagana (*The Arts of Friendship*, pp. 39-40). Ivo rivela di essere ben consapevole della difficoltà, ed Aelredo veste per lui i panni dell'interprete.

⁷ L'affermazione di Ivo non vuole suonare come un giudizio morale sulle persone: intende anzitutto proclamare il primato e l'assoluta centralità di Cristo, rispetto al quale chi non lo segue (i cattivi cristiani), chi non lo riconosce (gli ebrei) e chi non lo conosce (i pagani) viene a trovarsi oggettivamente in fasce sempre più lontane. Il rapporto è in termini di parzialità rispetto alla pienezza. Questa visione di Chiesa, largamente diffusa a quel tempo, non comporta per sé né esclusione né ancor meno condanna di chi non è cristiano. Del resto la scelta di Aelredo di costruire la sua riflessione a partire da Cicerone è lì a dimostrare il contrario. È utile forse ricordare, per superare quella che può apparire una prospettiva un po' angusta, i due principi che il Concilio Vaticano II ha affermato nella Dichiarazione *Nostra aetate*, a proposito delle religioni non cristiane, e cioè che la Chiesa « nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni », e che, d'altra parte, a essa annuncia ed è tenuta ad annunciare che in Cristo gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa » (n. 2). Sul problema della salvezza al di fuori della Chiesa, in particolare sulla storia del tema, si veda la trattazione concisa di M. Seckler, s.v. *Non-cristiani*, in *Dizionario Teologico*, a cura di H. Fries, Brescia 1967, II, pp. 446-454.

17. AELREDO. Nel seguito del discorso ci apparirà con chiarezza se la definizione manchi di qualche cosa o pecchi per esagerazione, così che potremo o respingerla, o accettarla come espressione sufficiente e non viziata da alcun elemento estraneo. Da questa definizione, infatti, anche se forse non ti sembra adeguata, puoi comunque capire cosa sia l'amicizia.

18. IVO. Non prendertela, ti prego, se ti dico che così non mi basta, a meno che tu non mi enuclei per bene il senso del vocabolo stesso.

AMORE, AMICO, AMICIZIA, CARITÀ: PRECISAZIONI

19. AELREDO. Lo farò volentieri, purché tu abbia comprensione per la mia ignoranza e non mi costringa a insegnarti quello che io stesso non so. Mi sembra che il termine « amico » venga da « amore », e « amicizia » da « amico ». L'amore è un sentimento dell'anima razionale per cui essa, spinta dal desiderio, cerca qualcosa e brama di goderne, ne gode con una certa dolcezza e soavità interiore, abbraccia poi l'oggetto di questa ricerca, e conserva quello che ha trovato. La natura e la dinamica di questo sentimento le ho studiate con la massima lucidità e diligenza di cui ero capace nel mio *Specchio della carità* che tu conosci bene. 20. Dico che l'amico è come un custode dell'amore, o, come ha detto qualcuno, « un custode dell'animo stesso »⁸, poiché l'amico, come lo intendo io, deve essere il custode dell'amore vicendevole, o meglio del mio stesso animo: deve conservare in un silenzio fedele

⁸ Isidoro di Siviglia, *Etimologie*, a cura di W.M. Lindsay (Oxford 1962), tomo I, X,4-5: «*Amicus, per derivationem, quasi animi custos*»

tutti i segreti del mio animo; curare e tollerare, secondo le sue forze, quanto vi trova di imperfetto; gioire quando l'amico gioisce; soffrire quando soffre^a; sentire come proprio tutto ciò che è dell'amico. 21. L'amicizia dunque è quella virtù che lega gli animi in un patto così forte di amore e di dolcezza che quelli che prima erano molti ora sono uno⁹. Per questo gli stessi filosofi di questo mondo hanno posto l'amicizia non tra le realtà casuali e caduche, ma tra le virtù eterne¹⁰. È quanto lo stesso Salomone sembra dire nei Proverbi quando scrive: *Chi è amico ama sempre*^b, affermando così con chiarezza che l'amicizia è eterna se è vera; se invece cessa di esistere, vuol dire che non è vera, anche se lo sembrava.

22. IVO. Com'è allora che si legge che tra grandi amici sono sorte gravi inimicizie?¹¹

L'AMICIZIA:

UN IDEALE DIFFICILE, UN. SOGNO DA PERSEGUIRE

23. AELREDO. Di questo parleremo a suo tempo, se Dio vorrà¹². Ma voglio subito che tu sappia che non è mai stato amico uno che abbia potuto offendere un altro dopo averlo accolto nella sua amicizia, ma che nemmeno può dirsi abbia gustato la gioia della vera amicizia chi, una volta offeso, cessa di amare colui che prima amava. Infatti chi è *amico ama sempre*^c. 24. Quand'anche fosse rimproverato, insultato, dato

^a Cfr. Rm 12,15. ^b Prv 17;17. ^c Prv 17,17.

⁹ Cfr. *Lelio* 81,92, cfr. anche *Specchio*3,39

¹⁰ Cfr. *Lelio* 32.

¹¹ Cfr. *Lelio* 34.

¹² Ne parlerà nel Libro III, ai parr. 39-44.

alle fiamme, confitto in croce, *chi è amico ama sempre*; e, come dice il nostro san Gerolamo, « un'amicizia che può spegnersi non è mai stata una vera amicizia »¹³.

25. IVO. Se la perfezione della vera amicizia è così alta, non mi stupisco più che siano così rari quelli che l'antichità ci ha tramandato come veri amici. Dice infatti Cicerone che, in tanti secoli che lo hanno preceduto, si possono contare « appena tre o quattro coppie di amici »¹⁴ che abbiano raggiunto la celebrità. Che se anche nella nostra epoca cristiana gli amici sono così rari, mi pare proprio di sudare per niente nel tentativo di far mia questa virtù: la sua sublimità mi spaventa, e quasi dispero di poterla raggiungere.

26. AELREDO. È stato detto che « già il solo tentativo di arrivare a cose grandi è grande »¹⁵. Per questo è proprio della mente virtuosa meditare costantemente cose ardue e sublimi, con il risultato o di raggiungere quello che brama, o di conoscere e comprendere con maggiore lucidità quale debba essere l'oggetto del suo desiderio: si deve credere che ha già fatto un passo non piccolo chi, conoscendo la virtù, si rende conto di quanto ne sia lontano. 27. Del resto, il cristiano non può mai disperare di coquistare una virtù, perché sente ogni giorno nel Vangelo la voce divina che gli dice: *Chiedete e otterrete*^d. E non ti devi stupire se tra i pagani furono rari i seguaci della virtù, dato che essi non conoscevano colui che è il

^d Mt 7,7; Gv 16,24.

¹³ Gerolamo, *Lettere*, a cura di J. Labourt (Paris 1949), tomo I, *Lettera* 3,6, p. 16.

¹⁴ Cfr. *Lelio* 15.

¹⁵ Cfr. Pomerio, *La vita contemplativa* 1, Prol. 2 (PL 54,415B); cfr. anche Ps. Seneca, *Moniti* 9,7.

Signore e il largitore delle virtù, del quale è scritto: *Il Signore delle virtù è lo stesso Re della gloria*^e. 28. E invero, posso portarti l'esempio non di tre o quattro, ma di mille coppie di amici che, per la fede in lui, erano pronti a « morire l'uno per l'altro », operando quel miracolo grandioso che gli antichi celebravano o immaginavano si fosse realizzato nel caso di Pilade e Oreste¹⁶. Non erano forse veri amici secondo la definizione di Cicerone quelli di cui è scritto: *La moltitudine dei credenti era un cuor solo e un'anima sola; nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era fra loro in comune?*^f. 29. Come poteva non essere sommo¹⁷ il « consenso nelle cose divine e umane, unito a carità e benevolenza » tra coloro che avevano *un cuor solo e un'anima sola?* Quanti martiri hanno dato la vita per i loro fratelli, quanti non hanno badato a spese, a fatiche, alle stesse torture. Penso che spesso, non senza piangere, hai letto la storia di quella ragazza di Antiochia che un soldato, con abilissima astuzia, strappò da un lupanare, diventando poi suo compagno nel martirio dopo essere stato nel lupanare custode della sua purezza¹⁸. 30. Po-

^e Sal 23,10. ^f At 4,32.

¹⁶ Cfr. *Lelio* 24. Pilade, cugino di Oreste, figlio di Agamennone, aveva aiutato l'amico a vendicare l'uccisione del padre. I due fuggirono poi insieme. Quando Oreste, nel paese dove viveva in esilio, fu condannato a morte, Pilade si offrì per prendere il suo posto. Di questa coppia di amici parla anche Agostino, *Confessioni* 4,6.

¹⁷ « Sommo »: Aelredo aggiunge questo aggettivo alla definizione di Cicerone, quasi a ricordare che Cristo dà la possibilità di portare a perfezione l'amicizia.

¹⁸ È la storia di Teodora d'Alessandria riferita nel *Martirologio Romano* il 28 aprile. Il collegamento con Antiochia è errore di sant'Ambrogio, che riporta la storia nel suo trattato *Sulle vergini* 2,4,22-43 (*Opera omnia* 14/1, a cura di F. Gori, Milano-Roma 1989, pp. 182-203). Il nome del soldato è Didimo. Il successo e la persistenza di questo *exemplum* nella storia è provato anche dal fatto che Pierre Corneille ne trasse un dramma, *Théodore, vierge et martyre* (1645), e G.F. Händel un oratorio, *Theodora*, l'ultimo da lui composto (1749), su libretto di Thoma's Morell

trei portarti molti altri esempi, se non ci sconsigliasse il rischio di parlare troppo, e la stessa abbondanza delle storie non ci inducesse al silenzio. Cristo Gesù infatti *ha annunziato e proclamato, ed essi si sono moltiplicati oltre ogni misura* ^g. Ha detto: *Nessuno ha un amore più grande di chi dà la vita per i propri amici* ^h.

31. IVO. Ma allora tra l'amicizia e la carità non c'è nessuna differenza?

32. AELREDO. C'è invece, e grande. L'autorità di Dio ha infatti stabilito che siano molti di più quelli che accogliamo nel grembo della carità di quelli che ammettiamo all'abbraccio dell'amicizia. La legge della carità ci fa obbligo di accogliere nel seno dell'amore non solo gli amici, ma anche i nemici ⁱ. Noi però chiamiamo amici solo quelli cui non temiamo di affidare il nostro cuore con tutto quello che ha dentro, e così fanno anche loro, stringendosi a noi in un legame che ha la sua legge e la sua sicurezza nella fiducia reciproca.

COME SI RICONOSCONO I VARI TIPI DI AMICIZIA

33. IVO. Sono molti quelli che, vivendo secondo le regole del mondo e avendo in comune certi vizi si legano l'uno all'altro in un patto del genere, e gustano la gradevole dolcezza di tale vincolo amicale più di tutte le delizie di questo mondo fuggevole. 34. Non ti dispiaccia spiegarmi quale, fra tante forme di amicizia, possa essere detta, a differenza delle altre, « spirituale »: essa infatti risulta in qualche modo avviluppata e oscurata dalle altre, che per giunta si presentano con più immediatezza e clamore a quelli che la

cercano e la desiderano. Ci aiuterai così a districarla da ciò che la accomuna alle altre, e dal confronto con ciò che solo le assomiglia risulterà più chiara, e quindi più desiderabile: ci stimolerai così a operare con maggiore veemenza e fervore per farla nostra.

35. AELREDO. Non hanno diritto a usare il nobilissimo nome dell'amicizia quelli che sono uniti dalla connivenza nel vizio: chi non ama, infatti, non è un amico, e non ama l'uomo colui che ama l'iniquità, poiché chi *ama l'iniquità* non ama, ma *odia la sua anima*^j, e chi non ama la sua anima non può amare quella di un altro ¹⁹. 36. Dal che si deduce che costoro si vantano di un'amicizia che è tale solo di nome: sono ingannati da qualcosa che ne è solo la scimmiettatura, non la possiedono nella sua vera realtà. E però, se in un'amicizia del genere, quella, dico, che è macchiata dalla libidine, sporcata dall'avarizia, o disonorata dalla lussuria, si può sperimentare una grande dolcezza, penso a quanta soavità si riversa su un'amicizia che quanto più è onesta tanto più è sicura, quanto più è casta tanto più è gioiosa, quanto più è libera tanto più è felice. 37. E tuttavia, dal momento che a livello di sentimenti si avverte una certa somiglianza, lasciamo pure che in base a ciò vengano chiamate

^j Sal10,6.

¹⁹ Cfr. *Specchio* 3,3-4: « Questi tre amori (per sé, per il prossimo e per Dio), benché siano manifestamente distinti, sono tra loro così meravigliosamente correlati che ciascuno si ritrova negli altri, e tutti in ciascuno, e non si possiede mai l'uno senza gli altri, e se uno vacilla anche gli altri si indeboliscono. In effetti, non ama se stesso colui che non ama né il prossimo né Dio, ma neanche ama il suo prossimo come se stesso colui che non ama se stesso, e non si potrebbe credere che ama Dio colui che non ama il suo prossimo: *Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede (1Gv 4,20)*. L'amore per il prossimo passa dunque, in un certo senso, prima di quello per Dio, e l'amore per sé passa avanti a quello per il prossimo; passa avanti quanto all'ordine, non quanto alla dignità ».

amicizie anche quelle che non sono vere, purché però esse vengano distinte con segni chiari e certi da quella che è spirituale, e dunque vera.

38. Diciamo che l'amicizia può essere carnale, mondana, spirituale. Quella carnale nasce dalla sintonia nel vizio; quella mondana si accende per la speranza di un guadagno: quella spirituale si cementa tra coloro che sono buoni, in base a una somiglianza di vita, abitudini, gusti, aspirazioni ²⁰.

L'amicizia carnale

39. L'amicizia carnale nasce dal sentimento, da quel tipo di emotività che, come una prostituta, allarga le gambe ²¹ davanti a tutti quelli che le passano accanto ^k, seguendo il vagare di occhi e orecchi verso l'impurità ^l. Da queste porte si intrufolano nei recessi della mente immagini di bei corpi e di cose voluttuose, e si pensa che la felicità stia nel goderne a piacere, e che il godimento sia maggiore se si trova qualcuno con cui dividerlo. 40. Si mettono allora in moto gesti, segni, parole, complimenti e adulazioni con cui un animo si accattiva l'altro, l'uno attizza il fuoco nell'altro fino a fondersi in una sola cosa. Una volta raggiunto uno squallido accordo, arrivano a fare o a subire l'uno per l'altro qualsiasi cosa iniqua e sacrilega, e pensano che non ci sia niente di più dolce e di più giusto di tale amicizia: « volere le stesse cose, rifiutare le stesse

^k Cfr. Ez 16,25. ^l Cfr. Nm 15,39.

²⁰ Cfr. Cassiano, *Conferenze* 16,2-3 (SCH 54,223-224).

²¹ L'espressione di Ez 16,25, qui tradotta alla lettera, normalmente è resa con eufemismi più delicati. Sul testo cfr. Gerolamo, *Su Ezechiele* 4,16 (CCL 75,180-181).

^g Sal 39,6. ^h Gv 15,13. ⁱ Cfr. Nlt 5,44; Lc 6,27-35.

cose »²², ritenendo così di obbedire alle leggi dell'amicizia. 41. Ma simile amicizia non nasce da una scelta deliberata, non è messa alla prova dal giudizio, non è diretta dalla ragione, ma è spinta qua e là sotto l'urgenza impetuosa del sentimento: non osserva misura alcuna, non cerca cose oneste, non si sforza di prevedere ciò che è utile e ciò che non lo è, ma si butta su tutto in modo sconsiderato, imprudente, superficiale, eccessivo. Così, come agitata dalle furie, si autodistrugge e, con quella stessa leggerezza con cui era nata, svapora.

L'amicizia mondana

42. L'amicizia mondana, invece, quella che nasce dalla brama di cose o beni temporali, è sempre piena di frodi e di inganni; in essa niente è certo, niente è costante, niente è sicuro, proprio perché muta col volgere della fortuna, e insegue la borsa²³. 43. Per questo sta scritto: *C'è chi è amico quando gli fa comodo, ma non resiste nel giorno della sventura*^m. Togli la speranza di guadagnare, e subito sparirà anche l'amico. Questa amicizia è stata ridicolizzata con versi eleganti:

Non della persona, ma della prosperità è amico colui che la dolce fortuna trattiene, ma quella amara mette in fuga²⁴.

^m Sir 6,8.

²² Detto proverbiale, *idem velle et idem nolle*, messo da Sallustio in bocca a Catilina quando esorta i congiurati, in nome dell'amicizia, a unirsi a lui nella ribellione (*Catilina* 20,4: ed. A. Ernout, Les Belles Lettres, Paris 1958, p. 74). Per un commento cfr. L.F. Pizzolato, *L'idea di amicizia*, pp. 103-105.

²³ Cfr. Gerolamo, *Apologia Contro Rufino* 1,17 (CCL 79,15-17). Sul modo di pensare di Gerolamo a proposito di amicizia, cfr. Pizzolato, *L'idea*, pp. 283-287.

²⁴ L'autore di questo distico non è stato identificato.

44. E tuttavia ciò che fa nascere questo tipo di amicizia viziosa conduce spesso alcuni a un certo grado di amicizia vera: mi riferisco a quelli che all'inizio, in vista di un guadagno comune, contraggono un legame di fiducia reciproca che resta sì basato sul denaro iniquo, ma almeno nelle cose umane raggiungono una sintonia altissima e piacevole. E però questa amicizia non può in alcun modo essere ritenuta vera, dato che nasce e rimane fondata solo sulla base di un vantaggio temporale.

L'amicizia spirituale

45. L'amicizia spirituale, infatti, quella che noi chiamiamo vera, è desiderata e cercata non perché si intuisce un qualche guadagno di ordine terreno, non per una causa che le rimanga esterna, ma perché ha valore in se stessa; è voluta dal sentimento del cuore umano, così che il « frutto » e il premio che ne derivano altro non sono che l'amicizia stessa²⁵. 46. Come dice il Signore nel Vangelo: *Vi ho scelti perché andiate e portiate frutto*ⁿ, cioè perché vi amiati a vicenda. È infatti nell'amicizia stessa, quella vera, che si progredisce camminando, e si coglie il frutto gustando la dolcezza della sua perfezione. L'amicizia spirituale nasce tra i buoni per una somiglianza di vita, di abitudini, di aspirazioni, ed è una

ⁿ Gv 15,16-17.

²⁵ Cfr. *Lelio* 31. Cfr. anche Bernardo, *Sermoni sul Cantico* 83,4: « L'amore non ha altra causa che se stesso, e non ha alcun frutto distinto da sé: il frutto dell'amore è il goderne. Amo perché amo; amo per amare. Grande cosa è l'amore, se però ritorna al suo principio, se si riallaccia alla sua origine, se rifluisce nella sua fonte, e sempre da quella deriva ciò che gli permette di scorrere senza interruzione » (SBO, II, p. 300).

sintonia nelle cose umane e divine piena di benevolenza e carità²¹. 47. Mi pare che questa definizione basti a esprimere l'idea di amicizia, purché intendiamo il termine « carità » in senso cristiano, tale che si escluda dall'amicizia ogni vizio, e con « benevolenza » si intenda lo stesso sentimento d'amore che proviamo interiormente insieme a una certa dolcezza. 48. Dove c'è un'amicizia di questo genere, vi è certamente « il volere e il rifiutare le stesse cose »; un sentire che è tanto più dolce quanto più è sincero, tanto più soave quanto più è sacro, al punto che gli amici non possano neanche volere ciò che è sconveniente, o non volere ciò che giova. 49. Una tale amicizia è guidata dalla prudenza, retta dalla giustizia, custodita dalla fermezza, moderata dalla temperanza²⁷. Di questo parleremo a suo tempo. Dimmi ora se ho risposto in modo adeguato al tuo primo quesito, cosa sia cioè l'amicizia.

ORIGINE DELL'AMICIZIA

50. IVO. Mi basta quello che hai detto, e non mi sembra di avere altro da chiederti. Ma prima di passare a un altro punto, desidero sapere come sia nata l'amicizia tra le creature mortali, se dalla natura, o dal caso, o da una qualche necessità; se si sia giunti a praticarla per un comando o una legge imposta al genere umano; e se sia stata poi la pratica a renderla raccomandabile.

²⁶ Cfr. Cassiano, *Conferenze* 16,2-3; *Lelio* 20.

²⁷ Della carità come somma delle quattro virtù cardinali si parla anche in *Gesù dodicenne* 20, e soprattutto nello *Specchio* 1,89-97 (vedi *Introduzione*, p. 37).

51. AELREDO. Mi sembra che il sentimento di amicizia sia stato anzitutto impresso nell'animo umano dalla stessa natura; l'esperienza poi lo ha sviluppato; infine l'autorità della legge ne ha stabilito le regole²⁸.

La natura: vocazione universale all'amicizia

Dio, infatti, che è sommamente buono e potente, è un bene che basta a se stesso: è lui il proprio bene, la propria gioia, la propria gloria, la propria beatitudine²⁹. 52. Non ha bisogno di nient'altro all'infuori di sé, né di un uomo, né di un angelo, né del cielo, né della terra, né di alcuna delle cose che in essi si trovano; a lui ogni creatura proclama: *Sei tu il mio Dio, poiché non hai bisogno dei miei beni*^o. E non solo egli basta a se stesso, ma è anche ciò che costituisce la pienezza di tutti gli esseri: dà ad alcuni l'esistenza, ad altri la vita sensoriale, ad altri ancora l'intelligenza, ed è lui la causa di tutto ciò che esiste, la vita di tutto ciò che è sensibile, la sapienza di tutto ciò che è intelligente. 53. Lui, che è la natura somma, ha stabilito tutte le nature, le ha disposte con ordine ciascuna al suo posto e le ha distinte e distribuite ciascuna nel suo tempo definito. Ma volle pure, perché così stabili la sua mente eterna, che tutte le sue creature si armonizzassero nella pace, si unissero in società, così che tutte traessero da lui, che è uno in grado sommo e perfetto, un qualche vestigio di unità. Per questo motivo non ha lasciato nella solitudine nessuna specie creata, ma dalla moltitudine ha

^o Sal 15,2.

²⁸ Cfr. *Lelio* 27.

²⁹ Cfr. *Specchio* 1,4.

ha compaginato una sorta di società.

54. Se vogliamo cominciare dalle cose insensibili, chiediamoci quale terreno, o quale fiume, abbia prodotto un'unica pietra di una sola specie, o quale foresta produca un unico albero di una sola qualità. Così, tra le stesse creature insensibili traspare una sorta di amore della compagnia, dato che nessuna di queste creature è sola, ma è creata e mantenuta in società con qualche altra della sua specie.

E come descrivere in modo adeguato con quale fulgore risplende nelle creature sensibili l'immagine dell'amicizia, della compagnia, dell'amore? 55. Mentre in tutto il resto le creature sensibili si rivelano irrazionali, sotto questo aspetto imitano a tal punto l'animo umano da sembrare spinte dalla ragione. Si inseguono, giocano tra di loro, esprimono e manifestano l'affetto che le lega con movimenti e suoni, godono della reciproca compagnia con tale avidità e tanta gioia da sembrare che non si curino d'altro che di vivere l'amicizia³⁰.

56. Anche riguardo agli angeli la divina sapienza ha agito in modo che non ne fosse creato uno solo, ma moltitudini. Tra loro la piacevole compagnia e l'amore soavissimo creò una medesima volontà, un medesimo affetto, al punto che nessuno poté sentirsi superiore o inferiore all'altro, e la carità dell'amicizia tolse spazio all'invidia. Così la moltitudine eliminò la solitudine e la comunione della carità aumentò in tutti la gioia.

57. Infine, quando creò l'uomo, per raccomandare con ancora più forza il bene della compagnia: *Non è bene, disse, che l'uomo sia*

³⁰ Cfr. *Lelio* 81.

solo; facciamogli un aiuto, simile a lui^p. E la divina potenza non formò tale aiuto con materiale simile o uguale, ma per esprimere, in modo più chiaro la sua intenzione di incentivare la carità e l'amicizia, creò la donna dalla stessa sostanza dell'uomo^q. E' bello che il secondo essere umano venga tolto dal fianco del primo: così la natura vuole insegnarci che gli esseri umani sono tutti uguali, quasi collaterali, e che nelle cose umane non c'è né superiore né inferiore, il che costituisce l'essenza stessa dell'amicizia³¹. 58. Così, fin dal principio, la natura stessa ha impresso nello spirito umano il desiderio dell'amicizia e della carità, un desiderio che il sentimento interiore dell'amore presto intensificò dandogli un certo gusto di dolcezza.

La pratica dell'amicizia

Ma dopo la caduta del primo uomo, quando con il raffreddarsi della carità subentrò nel mondo la cupidigia, che portò a preferire il bene privato a quello comune, l'avarizia e l'invidia offuscarono lo splendore dell'amicizia e della carità, e introdussero nei costumi ormai corrotti dell'uomo contese, rivalità, odi e sospetti. 59. Allora i buoni cominciarono a distinguere tra carità e amicizia, avvertendo che l'amore era dovuto anche ai nemici e ai perversi, ma essendo nel contempo evidente che tra i buoni e i malvagi non poteva esserci alcuna comunione di volontà e di propositi. L'amicizia, che all'inizio era praticata, come la carità, da tutti e con tutti, rimase confi-

^p Gn 2,18. ^q Cfr. Gn 2,21-22.

³¹ Cfr. *Lelio* 69. Su quanto sia importante, nell'amicizia, ritenersi pari a chi è inferiore cfr. anche Bernardo, *Sermoni sul Cantico* 59,2 (SBO, II, p. 136)

nata per legge naturale a pochi buoni; questi, vedendo come molti violassero i sacri diritti della lealtà e della società, si legarono tra di loro in un patto più stretto di amore e di amicizia così da trovare, in mezzo ai mali che vedevano e pativano, ristoro e quiete nella grazia dell'amore reciproco.

La legge

60. Però, anche nelle persone in cui la vita cattiva aveva cancellato ogni senso di virtù, la ragione, che in essi non poteva spegnersi, lasciò in loro l'inclinazione verso l'amicizia e la compagnia, al punto che le ricchezze non potevano piacere all'avaro, o la gloria all'ambizioso, o il piacere al lussurioso, se non c'era qualcuno insieme al quale goderne. Anche tra le persone peggiori, infatti, furono stretti legami detestabili, che s'ammantavano con il bellissimo nome dell'amicizia, ma che dovettero essere da questa distinti con regole e precetti, per evitare che, ingannati da una qualche somiglianza, quelli che cercavano l'amicizia vera cadessero incautamente in quella sbagliata. 61. Così l'amicizia, creata dalla natura e rafforzata dall'uso, è stata alla fine regolata dall'autorità della legge.

L'AMICIZIA E LA SAPIENZA

È chiaro quindi che l'amicizia è naturale come la virtù, come la sapienza, e come tutte quelle cose che, per la loro bontà naturale, sono da desiderare e da praticare per se stesse. Tutti quelli che le posseggono, poi, sanno farne un buon uso, e nessuno ne abusa³².

62. IVO. Ma, ti prego, non sono forse molti quelli che abusano della sapienza, ne traggono motivo per vantarsi di fronte agli altri³³, si gonfiano di superbia per l'intelligenza ricevuta, o se ne servono in modo affaristico e venale, così come altri usano la loro pietà per far soldi?

63. AELREDO. Qui potrà risponderti il nostro Agostino, che ha scritto: « Chi piace a se stesso

piace a uno stupido, perché è certamente uno stupido chi si compiace di sé»³⁴. Chi è stupido non è sapiente, e chi non è sapiente, non avendo la sapienza, non sa di niente. Come potrebbe dunque usare male la sapienza colui che sapiente non è? Allo stesso modo una castità superba non è una virtù, perché la superbia, che è un vizio, rende conforme a sé quella che era ritenuta una virtù, e perciò questa castità non è una virtù, ma un vizio.

64. IVO. Ti dirò con franchezza che non mi sembra logico che tu abbia collegato la sapienza con l'amicizia, dato che non è possibile fare alcun paragone tra le due.

65. AELREDO. Spesso le cose piccole e le grandi, le buone e le migliori, le deboli e le forti, anche se non coincidono, vengono tuttavia accostate, soprattutto quando si tratta di virtù: se è vero che sussistono tra loro differenze di grado, ci sono però delle somiglianze che le avvicinano. Per esempio, la vedovanza è vicina alla verginità, la castità coniugale è vicina alla vedovanza, e anche se tra queste virtù c'è una grande diversità, tuttavia, proprio perché sono virtù, si può stabilire tra loro un qualche rapporto. 66. La continenza coniugale non cessa di essere una virtù per il fatto che la castità vedovile sta su un gradino più alto, e anche se la santa verginità è ancora migliore, non per questo viene eliminata la grazia delle altre due. Se fai bene attenzione a quanto ho detto dell'amicizia, troverai che essa è così vicina alla sapienza, e ne è così piena, che potrei affermare senza timore che l'amicizia altro non è che la sapienza.

³² Cfr. Agostino, *Sul libero arbitrio* 2,19 (CCL 29,239).

³³ Cfr. Bernardo, *Sermoni sul Cantico* 36,3-4, dove si qualifica come *turpis curiositas* l'atteggiamento di chi vuol conoscere solo per sapere, *turpis vanitas* quello di chi vuol conoscere per essere conosciuto, e si denuncia come vergognoso affarismo (*turpis quaestus*) il cercare la conoscenza per venderla in cambio di denaro e onorificenze. Bernardo afferma, con efficace metafora, che una scienza che non sia cotta al fuoco della carità, produce nello stomaco della memoria umori perniciosi (SBO, II, pp. 5-G).

³⁴ Cfr. Agostino, *Sermone* 47,9,13 (CCL 41,584).

67. IVO. Confesso che la cosa mi sorprende, e penso che non sarà facile convincermi di quanto hai detto.

68. AELREDO. Hai dimenticato quanto ti dice la Scrittura: *Colui che è amico ama sempre?*¹. E ti ricorderai quanto dice il nostro Gerolamo: « Un'amicizia che può finire non è mai stata un'amicizia vera »³⁵. Che poi l'amicizia non possa sussistere senza la carità è stato sopra dimostrato con abbondanza. Poiché nell'amicizia vigoreggia l'eternità, risplende la verità, e si gusta la dolcezza della carità, dimmi tu se sia possibile togliere da queste tre cose il nome di sapienza.

DIO E' AMICIZIA?

69. IVO. Che discorso è questo? Posso allora dire dell'amicizia quello che Giovanni, l'amico di Gesù, dice della carità, che cioè «Dio è amicizia »?⁵

70. AELREDO. Per la verità, l'espressione è inusitata e non ha l'autorità della Scrittura. Ma non esito ad applicare all'amicizia la frase che segue, e che Giovanni dice della carità: *Chi rimane nell'amicizia, rimane in Dio, e Dio in lui*¹.

E la cosa ti apparirà ancora più chiara quando cominceremo a parlare dei frutti e dell'utilità dell'amicizia. Ora, se per quello che ha potuto fare la mia scarsa intelligenza, ho detto abbastanza su cosa sia l'amicizia, rimandiamo ad altro tempo l'esame degli altri punti che mi hai chiesto di analizzare.

71. IVO. Anche se, per la brama che ho di ascoltarti, questo rimando mi dà fin troppo fastidio, siamo obbligati a concludere, sia perché è l'ora della cena, a cui non possiamo mancare, sia perché l'attesa di tutti quelli cui devi dare te stesso sarebbe altrimenti troppo pesante.

¹ Prv 17,17.⁵ Cfr. 1Gv 4,16. ¹ Cfr. 1Gv 4,16.

³⁵ Cfr. Gerolamo, *Lettere* 3,6, già citato alla nota 13

AEFREDO DI RIEVAULX – 2

28 FEBBRAIO 2005

Don CLAUDIO STERCAL

Qual è il senso del monachesimo, non solo cisterciense, non solo medievale; ma forse si potrebbe dire non solo del monachesimo, ma del cristianesimo in generale? Penso che ogni buona, autentica esperienza cristiana possa avere delle caratteristiche che la compongono e che saranno comuni a tutte le altre esperienze cristiane. Le differenze non possono esistere negli elementi centrali, nella sostanza; per cui possono esistere anche forme diverse, come il ritmo, la struttura della vita monastica in confronto con quella laicale, sacerdotale oppure missionaria; diversità nei luoghi, nei tempi, nelle modalità concrete. Dovranno aver in comune però tutti gli elementi fondamentali: dell'Eucaristia, della Bibbia, del senso della vita.

Ciò che conta è che siano autentiche le esperienze umane e cristiane, anche, come in questo caso, di un testo che tratta delle esperienze di monaci del XII secolo. Che cosa ci insegnano tali testi? Al mio parere, illustrano bene alcune caratteristiche del cristianesimo di sempre. Da questa esperienza possiamo capire: che questi uomini hanno pensato di trovare nell'esperienza monastica il senso della loro vita – penso che questo sia vero per ogni monaco in ogni tempo, come lo è per ogni uomo, per ogni donna di ogni tempo, che decide di essere cristiano, non perché vi è costretto, o perché lo si è nel posto dove vive, ma perché pensa di trovare così meglio il senso della propria vita. Questi monaci cercano il senso della loro vita, lo cercano nell'amicizia con Cristo, perché risponde alle domande dell'epoca, mettendo al centro nella vita dell'uomo la sua relazione personale con Dio, una relazione reciproca e personale di amore, come l'amicizia mette in luce meglio di qualunque altro sentimento umano. Mettono in azione tutte le loro conoscenze, tutte le loro esperienze per cercare con autenticità il senso della loro vita.

È una ricerca faticosa, quotidiana, si può sbagliare, ma si ritrova la direzione sensata per continuare a cercare. La scelta giusta non ci esonera dalla fatica, ma ci indica una strada in cui è meritorio fare fatica. Cristo ci garantisce che la strada è buona e che ci accompagna; non ci esonera dalla Croce.

Vorrei precisare qualche sottolineatura di Aelredo sulla definizione di Cicerone dell'amicizia (n° 15).

“Forse con il termine carità ha voluto dire l'affetto interiore, mentre con quello di benevolenza ha espresso il suo tradursi in opere.”

In realtà questa definizione rivela un po' la mentalità medievale e la mentalità stessa di Aelredo, cioè dello stretto rapporto tra l'*affectus* e l'*effectus*: il sentimento umano *affectus mentis*, al quale deve corrispondere un tradursi in opere *effectus operis*. Uno dei grandi obiettivi della vita cristiana è quello di creare uno stretto rapporto tra *affectus* e *effectus*: il rapporto tra il cuore, l'interiorità, e ciò che uno poi fa. Abbiamo quindi un'esperienza matura quando all'*affectus* corrisponde un certo *effectus* - quando un cristiano è totalmente preso da quello che crede e lo vive.

C'è un altro passaggio che riprende questa definizione, al n° 47, dove parla Aelredo:

“Mi pare questa definizione basti a esprimere l'idea di amicizia, purché intendiamo il termine «carità» in senso cristiano, tale che si escluda dall'amicizia ogni vizio, e con «benevolenza» si intenda lo stesso sentimento d'amore che proviamo interiormente insieme a una certa dolcezza.”

La prima cosa che possiamo notare è qui Aelredo interpreta il termine carità in modo diverso: se nel primo caso la carità era l'*affectus mentis*, l'essere colpiti nella propria mente, nella propria anima, qui, dice carità in senso cristiano, tale che si esclude dall'amicizia ogni vizio. È un altro modo per mostrare la difficoltà nel reinterpretare il termine di Cicerone all'interno del cristianesimo. È vero, l'*affectus mentis* deve escludere ogni vizio, però sembrano due prospettive complementari, non identiche. È lo stesso per la benevolenza, qui interpreta lo stesso sentimento di amore che proviamo interiormente insieme a una certa dolcezza, mentre nel passo precedente, la benevolenza era piuttosto l'*effectus operis*; quindi è il comportamento esterno che segue all'affetto provato. Vuol dire che l'interpretazione di Aelredo non è esemplare, è un po' incerta; mostra tuttavia qual è la sua mentalità, rivela se stesso.

In Cicerone, però per quanto quella definizione possa essere suggestiva, non si trova in modo esplicito un riferimento a Cristo. Il secondo tema che appare qui è la dolcezza interiore. Anche questa non si trova in Cicerone, dove esiste invece una dimensione pubblica, civile, il comportamento da grandi uomini, ma non ancora quella dolcezza interiore, quella partecipazione gustata, così dolce, così sapiente, alla quale i cisterciensi erano così affezionati. Cosicché anche da questa interpretazione così incerta della definizione di Cicerone, possiamo ricavare alcune sottolineature tipiche di Aelredo: il senso cristiano; la ripresa della tradizione non è sufficiente perché non è riferito a Cristo; la direzione in cui Aelredo suggerisce di camminare è il coinvolgimento totale, *affectus-effectus*, è un'esperienza che non è solo una virtù civile, come in Cicerone, ma deve prendere tutto l'uomo; e lui lo sa, a partire dall'*affectus* sino ad entrare nelle opere, è questo che dà la dolcezza, rende l'esperienza dolce, non sdolcinata – che si possa gustare, un'esperienza della quale si diventa consapevole.

L'amicizia spirituale di Aelredo, allora, è accostata a due altri tipi di amicizia inferiore: l'amicizia carnale, a partire dal paragrafo 39, e poi l'amicizia modana, a partire dal paragrafo 42 – tutte e due insufficienti per l'uomo. Quella carnale, illustrata con l'immagine così cruda della prostituta, perché, come la prostituta, l'amicizia carnale fa leva solo sui sensi esterni: gli occhi, gli orecchi, le immagini dei bei corpi, le immagini voluttuose – si pensa solo al godere e al piacere. È insufficiente. Ugualmente insufficiente è l'amicizia mondana, perché è un'amicizia interessata: è quella che nasce dalla brama dei beni materiali e temporali, piena di frode di inganni, nulla è certo, tutto è insicuro; muta con l'alterarsi della fortuna; segue la borsa...e anche questo è troppo poco. Alla fine del paragrafo 44 Aelredo lo riassume così:

“E però quest'amicizia non può in alcun modo essere ritenuta vera, dato che nasce e rimane fondata solo sulla base di un vantaggio temporale.”

Quando l'amicizia o l'esperienza umana diventa adeguata all'uomo? Quando coinvolge anche lo spirito; non solo lo spirito – ma anche lo spirito; il corpo, la materialità, e lo spirito, allora è coinvolto tutto l'uomo. Quando questi uomini volevano sottolineare la bontà di un'esperienza non dispiaceva loro parlare della dolcezza – che non è la sdolcinatura – questa è caratteristica invece della nostra cultura, nella quale i sensi non hanno lo stesso equilibrio con lo spirito che invece hanno le pagine migliori della tradizione. Qui, “dolce” può dire la pienezza di un'esperienza; mentre lo sdolcinato è solo superficiale. “Spirituale”, poi, non vuol dire che uno si stacchi dalle vicende del mondo per vivere isolato sul monte. Nella gran parte della tradizione cristiana, almeno fino al XVII secolo, “spirituale” vuol dire “vero”; non dimentica la parte più importante dell'uomo. È chiaro che l'uomo è carne, ma qui vogliono dire che per essere pienamente se stessi, ci dev'essere certamente qualcosa di più. Questo “qualcosa di più” non è visibile, per cui gli antichi hanno cominciato a chiamarlo “spirito”, perché è come il vento che soffia: si sente ma non si vede. Questo “qualcosa” che completa l'esperienza dell'uomo si chiama “spirito”. Se quest'esperienza che si chiama amicizia non coinvolge anche ciò che non si vede, ma che fa parte della vita dell'uomo, lo muove, non è vera amicizia, è parziale. I grandi valori della vita dell'uomo, non si vedono: la libertà, la giustizia, la felicità, l'anima, chi li ha visti? – chiede Agostino. Eppure muovono l'uomo. Questo ci fa capire che l'uomo non è solo il suo corpo. Il suo spirito, ciò che non si vede, ma che lo avvicina a Dio, vero spirito, è la parte più importante dell'uomo. Ecco l'uomo spirituale, ecco

l'amicizia spirituale: è spirituale non perché essa ignora la carne, ma perché legge la carne non separata dallo spirito. Questa è l'amicizia che chiamiamo vera. Al paragrafo 45 Aelredo la presenta così:

“L'amicizia spirituale, infatti, quella che noi chiama vera, è desiderata e cercata non perché si intuisce un qualche guadagno di ordine terreno, non per una causa che le rimanga esterna, ma perché ha valore in se stessa, è voluta dal sentimento del cuore umano, così che il «frutto» e il premio che ne derivano non sono che l'amicizia stessa.”

Perché è diversa dalle altre? Perché quella esperienza di comunione con gli uomini e con Dio, in definitiva che è l'Amico, è lo stesso fine; coinvolge totalmente, non è cercato per altro. Non ha un secondo fine, cerca l'amicizia per l'amicizia, è casta, è pura, è vera, non è strumentalizzata ad altro. Il fine della vita per questi monaci è – la relazione reciproca di amore con Dio; lì c'è tutto ed è il fine. Per questo valse la pena per Aelredo lasciare la corte del re di Scozia.

Non è che tutti i monaci venissero in monastero dalle coorti, dalla nobiltà – ci venivano anche dei briganti; dovevano essere svegli, quei giovani monaci novizi. Ma con questo desiderio di autenticità e di verità, di senso nella propria vita. Continua Aelredo:

“Come dice il Signore nel Vangelo: «Vi ho scelti perché andiate e portiate frutto» (Gv 15,16-17), cioè perché vi amiate a vicenda - Giovanni 15 non precisa quale frutto; Aelredo lo suggerisce nella sua interpretazione: l'amicizia, l'amore reciproco, tra i monaci, tra i cristiani e con Dio è il frutto stesso. È nell'amicizia stessa, quella vera, che si progredisce camminando, e si coglie il frutto gustando la dolcezza della sua perfezione. L'amicizia spirituale nasce tra i buoni ...”

Sono interessanti le due etimologie dell'amicizia: una la fa derivare dal verbo amare. *Amicus*, secondo una possibile etimologia dell'epoca, viene da *amo* – *amicus*, colui che ama. Ma più spesso si prende l'etimologia di Isidoro di Siviglia, che Aelredo conosce attraverso Gregorio Magno: *Amicus* deriverebbe dalla fusione dei due termini *animi* e *custos* – il custode dell'anima. Si cerca, quindi l'origine etimologica dell'amicizia o nel termine amore, o nell'altra indicazione, il custode dell'anima, l'amico – colui con il quale si può avere una relazione piena di amore, applicato in particolare a Dio.

Un altro passaggio che mi piace molto - anch'esso rivela la mentalità medievale e un po' il clima del monachesimo cisterciense, e si può illustrare partendo dal paragrafo 51 - è la bella idea dell'origine naturale della amicizia. Potremmo dire che l'amicizia viene presentata come la legge dell'universo; non è l'unico caso nel quale i monaci cisterciensi del XII secolo ritornano su questi temi. Il senso della vita che cercano è il senso dell'universo. Sono talmente desiderosi di cercare la verità, che cercano il senso della vita cristiana e monastica, consapevoli che quella che troveranno è la legge dell'universo – che Dio è Amico. In altri autori medievali è leggermente diverso: Guglielmo di Saint-Thierry parla dell'unità delle Spirito, San Bernardo dell'amore. Ma sono consapevoli che il senso della vita che cercano è il senso dell'universo, Dio.

S'impegnano dunque a una scuola seria - il monastero si chiama la scuola della carità – proprio per cercare la verità. E a ben vedere, per Aelredo, tutto il creato partecipa all'amicizia; egli passa in rassegna le realtà create (paragrafo 54):

“Se vogliamo cominciare dalle cose insensibili, chiediamoci quale terreno, o quale fiume, abbia prodotto un'unica pietra di una sola specie, o quale foresta produca un unico albero di una sola qualità. Così tra le stesse creature insensibili traspare una sorta di amore della compagnia, dato che nessuna di queste creature è sola, ma è creata e mantenuta in società con qualche altra della sua specie.”

Dalle creature insensibili Aelredo passa a quelle sensibili: è suggestiva l'intuizione, rivela la loro mentalità. Sono così convinti che l'amicizia è la verità della loro vita, che la mettono alla prova anche delle leggi dell'universo.

“E come descrivere in modo adeguato con quale fulgore risplende nelle creature sensibili l'immagine dell'amicizia, della compagnia, dell'amore? Mentre in tutto il resto le creature sensibili si rivelano irrazionali, sotto questo aspetto imitano a tal punto l'animo umano da

sembrare spinte dalla ragione. Si inseguono, giocano tra di loro, esprimono e manifestano l'affetto che le lega con movimenti e suoni, godono della reciproca compagnia con tale avidità e tanta gioia da sembrare che non si curino d'altro che di vivere l'amicizia."

Si nota qui una concezione positiva della natura, pur mostrando anche la differenza che c'è tra gli animali e l'uomo, e lo sforzo di trovare nel creato un'unità con una gerarchia – ma l'uomo partecipa, sta all'interno di una realtà creata con una sua armonia, senso, ordine. Persino gli angeli:

"Anche riguardo agli angeli la divina sapienza ha agito in modo che non ne fosse creato uno solo, ma moltitudini."

È bella anche questa idea della pluralità: negli animali, negli angeli e conseguentemente negli uomini, è una ricchezza – anche il medioevo è una società pluriculturale, pluriethnica, dove la pluralità è interpretata come una ricchezza da capire, da orientare, e il cristianesimo è da confrontare con grandi tradizioni umane di provenienze diverse. Questo stesso testo inizia parlando di Cicerone. Anche gli angeli sono testimoni di questa molteplicità:

"Tra loro la piacevole compagnia - *societas* - e l'amore soavissimo creò una medesima volontà, un medesimo affetto, al punto che nessuno poté sentirsi superiore o inferiore all'altro, e la carità dell'amicizia tolse spazio all'invidia. Così la moltitudine eliminò la solitudine e la comunione della carità aumentò in tutti la gioia."

Questa è la prospettiva della Chiesa. Non perché erano cisterciensi, volevano escludere gli altri – cercavano di comunicare agli altri la verità che progressivamente andavano trovando.

"Infine, quando creò l'uomo, per raccomandare con ancora più forza il bene della compagnia: «*Non è bene, disse, che l'uomo sia solo; facciamogli un aiuto simile a lui.*» E la divina potenza non formò tal aiuto con materiale simile o uguale, ma per esprimere in modo più chiaro la sua intenzione di incentivare la carità e l'amicizia, creò la donna dalla stessa sostanza dell'uomo. È bello che il secondo essere umano venga tolto dal fianco del primo: così la natura vuole insegnarci che gli esseri umani sono tutti uguali, quasi collaterali, e che nelle cose umane non c'è né superiore né inferiore, il che costituisce l'essenza stessa dell'amicizia."

Bello da più punti di vista, questo accenno: ci fa capire lo stretto rapporto che c'è tra gli uomini, la differenza ma anche l'uguaglianza, la collateralità: non c'è distinzione tra inferiore e superiore. L'altro aspetto interessante è che per presentare l'amicizia, presenta anche il rapporto tra l'uomo e la donna, per far capire che l'amicizia è un po' la sintesi degli affetti umani e, forse, come ogni forma di amore debba comprendere in sé l'amicizia.

"Così, fin dal principio, la natura stessa ha impresso nello spirito umano il desiderio dell'amicizia e della carità, un desiderio che il sentimento interiore dell'amore presto intensificò dandogli un certo gusto di dolcezza."

L'ultimo testo che vi leggo è al paragrafo 69, con il quale Aelredo conclude questo primo libro; ci sono altri due libri che compongono l'opera e che presentano altre caratteristiche, i frutti dell'amicizia, ma nel primo libro i temi fondamentali sono già stati presentati:

"IVO: Che discorso è questo? Posso allora dire dell'amicizia quello che Giovanni, l'amico di Gesù, dice della carità, che cioè «Dio è amicizia»?"

Siamo alla conclusione di questa presentazione dell'amicizia da parte di Aelredo: ha parlato della sua esperienza, del confronto con Cicerone, dell'incontro con la Bibbia che gli consente di capire meglio che cosa è l'amicizia; ne studia poi l'etimologia, ne studia le origini, fa il confronto tra l'amicizia carnale, quella modana, con quella spirituale; ora prova a sintetizzarla e ritiene questa esperienza così ricca di amore reciproco di persone diverse – prima aveva portato l'esempio dei martiri, dei santi, che danno la vita per gli altri – e chiede ora: si può dire che Dio è l'amicizia?

"AELREDO: Per la verità, l'espressione è inusitata e non ha l'autorità della Scrittura. Ma non esito ad applicare all'amicizia la frase che segue, e che Giovanni dice della carità: «Chi rimane nell'amore (nell'amicizia), rimane in Dio, e Dio in lui». E la cosa ti apparirà ancora più chiara quando cominceremo a parlare dei frutti e dell'utilità dell'amicizia."

Aelredo quindi dà una risposta positiva, sottolineando che il rapporto è stretto tra amore e amicizia spirituale, amicizia vera – dicendo che chi vive questa esperienza dell'amicizia spirituale, vera, vive un'esperienza autenticamente cristiana: rimane in Dio, e Dio in lui.

* * * * *

STUDI E RICERCHE SU M. MECTILDE DI BAR

7 MARZO 2005

SR. M. CARLA VALLI, OSB ap

La lezione di questa sera è un classico nella serie delle lezioni della nostra Scuola di cultura monastica, nel senso che a me è spesso assegnato di esporre la dottrina spirituale e l'esperienza di una benedettina del '600 che è la Fondatrice della particolare osservanza di noi monache di questo monastero. Questo fa sì che chi ha seguito questa scuola da tanti anni ormai ha sentito parlare di Catherine Mectilde de Bar per lo meno per una ventina di ore. Effettivamente, dovendo riprendere il discorso questa sera mi nasce la domanda su che cosa dire ancora su questo personaggio, che non è un personaggio illustre e famoso. D'altra parte parlare di lei era argomento obbligatorio quest'anno perché nella Chiesa stiamo vivendo l'Anno dell'Eucaristia. Effettivamente la dottrina di Mectilde de Bar è anche una dottrina eucaristica.

D'altro canto è pur vero che anche se di questa donna del sec. XVII si parla poco, quasi nulla, essa è una figura che obiettivamente occupa un po' un posto importante nella spiritualità. Ci sono dei dati obiettivi. Mentre conducevo alcune ricerche mi sono imbattuta in un pronunciamento del card. Eugenio Pacelli. Nel 1937 andò a Lisieux per le feste eucaristiche organizzate nel quadro delle cerimonie della consacrazione della Basilica di Santa Teresa del Bambin Gesù. Decise di evocare, nel suo discorso, la gloria del SS. Sacramento attraverso i secoli ed ecco che, quando non era obbligato da nessun motivo di circostanza, nominò tra l'altro anche M. Mectilde.

Ma molto più vicino a noi abbiamo un dato obiettivo: nel 1998 l'Arcivescovo di Rouen ha chiesto all'Arcivescovo di Parigi, dov'è morta Mectilde de Bar, di dare inizio alla causa di canonizzazione e il card. Lustiger, allora Arcivescovo di Parigi, rispose con un *placet*. Quindi ci sono dei dati obiettivi che invitano ad addentrarci nella grandezza di quest'esperienza e nel significato perenne della sua dottrina.

La strada che ho scelto stasera è la seguente: svolgere qualche aspetto della provocazione insita nella capacità evocativa delle affermazioni di Mectilde de Bar. Alcune di esse infatti hanno la capacità di coinvolgere, nel messaggio e nel discorso della Madre, anche i credenti di oggi. Mi servo allora di alcune considerazioni che ho svolto quando mi è stato chiesto di progettare un'antologia di testi di Mectilde de Bar per i giovani, e ho dovuto aderire ad un suggerimento, forse un po' spericolato, secondo cui alcuni testi della Madre hanno la capacità di "parlare" immediatamente a chi oggi professa la fede, anche se non ha un retroterra culturale, particolare e specifico, di studi teologici.

Ad es. si legge in una lettera alla Contessa di Châteauevieux (n° 674):

«...ho una gran voglia di parlarvi di Gesù Cristo, di farvi conoscere Gesù Cristo e di vedervi tutta colma di amore e di stima per Gesù Cristo. Com'è grande, com'è santo, com'è amabile e adorabile! Potessimo essere completamente rivolte a Gesù Cristo, non vivere che per lui, non respirare che lui, non pensare che a lui, non desiderare altro che lui!»

Sono espressioni così ardenti che hanno un afflato capace di colpire ancora oggi.

Proviamo allora a scovare la vena sotterranea che ha reso ardente il cuore della Madre; cerchiamo di cogliere e di capire che cosa ha vissuto lei e come la sua esperienza può dire ancora qualcosa oggi non solo a noi monache, ma più in generale a tutta la Chiesa. Ci è utile richiamare, come breve premessa, il percorso biografico di questa donna.

Nasce in Lorena nel 1614, nel periodo della Riforma cattolica. Per una serie di vicissitudini belliche deve mettere fine alla sua prima esperienza religiosa presso le Annunciate e si fa monaca in un monastero benedettino lorenese nel 1640. Ma l'anno seguente ecco che Mectilde deve, ancora, lasciare il suo monastero — è la seconda volta per lei: già da Annunciata aveva dovuto vivere in maniera errabonda per anni, con le consorelle, incalzate com'erano dai soldati e attraversando pericoli di ogni sorta — con le consorelle; e questa volta l'esilio la porta in Francia. Soltanto nel 1653 le sue vicissitudini troveranno una soluzione insperata, con la fondazione di un monastero. Agli inizi esso è davvero una piccola cosa: una casa miseranda nel sobborgo di Saint-Germain a Parigi ospita una comunità di sei (solo sei) benedettine lorenese esuli. Ma è la prima pietra di fondazione della nuova struttura benedettina. Quando la Madre morirà, alla fine del secolo — il 6 aprile 1698, a 84 anni — ci saranno dieci monasteri che seguiranno la Regola di Benedetto, in cui la Madre aveva professato, ma dall'angolatura specifica del carisma eucaristico, che è il suo. E di questi dieci monasteri nove saranno in Francia e uno in Polonia.

È una donna dunque ardente, attiva; nessun ostacolo la ferma. Ha saputo interpretare l'ansia religiosa della Chiesa del suo tempo dando vita a delle comunità benedettine fiorenti.

E' una donna ardente che aveva il cuore fisso, lo sguardo imperniato, sulla persona di Cristo. In questo suo amore per Cristo rilegge quella tematica che da sempre anima l'esperienza monastica e che trova una sottolineatura particolare nelle Regole di Benedetto: la ricerca di Dio. Ora, se questo tema della ricerca di Dio non nasce certamente con san Benedetto — se ne trovano delle avvisaglie già nel mondo ellenistico; non solo: si può rileggere la Bibbia secondo il tema della ricerca di Dio —, nel monachesimo però questo tema diventa specifico. Un esempio emblematico: Gregorio Magno è passato alla storia della Chiesa come il Dottore del desiderio, perché questo papa, monaco benedettino, trovò nella ricerca di Dio una delle linee di forza della sua vita. Se si leggono le sue pagine si trova che queste sono percorse da tematiche che mettono in luce lo slancio dell'anima. Tutti coloro che nei secoli seguenti leggeranno le opere di Gregorio Magno ammireranno queste pagine ardenti in cui egli aveva coniugato non soltanto una dottrina su Dio, ma una psicologia della vita spirituale, una fenomenologia degli stati di preghiera e aveva invitato credenti e monaci ad incamminarsi su questa strada e a perseverare in essa fino a sperimentare la conoscenza del Cristo nel mistero. Mectilde de Bar ne condividerà lo slancio potente verso il mistero di Dio; ma concentrerà i suoi affetti sulla persona del Figlio di Dio, Gesù Cristo.

Ci si potrebbe chiedere: *come* si è verificato questo spostamento di accento? Si tratta solo di uno spostamento di accento, non di sostanza, perché per un cristiano la conoscenza di Dio, che sia esperienza di Lui, viene sempre passando tramite il riferimento alla persona di Cristo. E' indubbia, però, in Mectilde de Bar un'insistenza sulla persona di Cristo.

Forse la Madre si è fatta istruire dai cisterciensi? Può venire in mente, infatti, la figura di Bernardo di Chiaravalle, e tutto il filone cisterciense, che rilegge la ricerca di Dio con questo riferimento a Cristo. Nella scuola cisterciense diventa emblematico, come sintesi della ricerca dell'incontro con Cristo, l'inno del secolo XII *Jesu dulcis memoria*.

Ma, a ben guardare, non è lì l'assonanza. Certo, Mectilde de Bar conosceva gli scritti di san Bernardo, e quell'inno uscito dalla sua scuola, perché era diventato ormai esperienza di tutta la Chiesa, anche per il tramite della liturgia.

Non è lì che bisogna cercare il segreto del cuore di Mectilde. Se c'è un ambiente spirituale che fa lo sfondo della sua ricerca di Dio, questo sarebbe da identificare piuttosto nell'eredità che le proviene dal filone della «mistica del Nord», legata ai grandi nomi di Eckhart (†1328), Ruysbroeck (†1381) e Suso (o Susone: 1295 [?] -1366). Con questi personaggi, però, siamo nel sec. XIV; Mectilde de Bar

è del sec. XVII. Non possiamo attestare una diffusione delle loro opere tale per cui sia possibile ipotizzare Mectilde de Bar che si metta a leggere sistematicamente quegli Autori. Meister Eckhart va escluso decisamente, anche perché Eckhart alla fine della sua vita era incorso in un processo che sfocerà in una condanna apparsa dopo la sua morte.

Però è pur vero che alcune di quelle tematiche, tramite i discepoli di Eckhart, camminano e fanno storia attraverso i secoli, segnando le correnti spirituali. Un esempio fra tutti: nel sec. XVI l'abate di Liessies, Luigi de Blois, detto anche il Blosio (†1566), un benedettino, compilerà delle opere che avranno una fortuna immensa e in una di queste, l' *Istituzione spirituale*, citerà dei brani di due discepoli di Eckhart e difensori del Maestro, Ruysbroeck e Suso. Ora, non siamo in grado — allo stadio attuale degli studi su Mectilde de Bar ¹ — di andare molto oltre con la rilevazione delle sue fonti (forse si potrebbe approfondire come e quando la Madre lesse Benoît de Canfeld (†1610)), ma è impressionante accorgersi come quell'ardore circa la persona di Cristo, che si trova in Mectilde, si trovi anche in Enrico Suso². M. Véronique Andral già affermava³:

«Secondo Louis Cognet, Bemières ha letto molto i Reno-fiamminghi, e in particolare Taulero. Grazie a lui, M. Mectilde è stata un po' iniziata a questa «scuola». Ma essa aveva avuto altri contatti indiretti. E' immersa in questa corrente spirituale. Prendiamo un esempio concreto che ci prova che M. Mectilde ha letto Enrico Suso.

Nel Ms di Breda che riporta le conversazioni spirituali di M. Mectilde con le sue «figlie», si legge per esempio:

«Che si dica, o che si pensi e si faccia ciò che si vuole di voi, non si potrà portarvi via il vostro Dio. Una religiosa li presente spiegò alla Madre quanto fosse incapace di sopportare una certa cosa che la faceva piangere molto spesso; ella le portò allora l'esempio di Enrico Suso, che era come lei all'inizio della sua vita religiosa, e raccontò: "Nostro Signore gli fece notare un giorno come un cane giocasse con uno straccio, aggiungendo: "Così dovresti essere tu nelle mie mani, per lasciarti rigirare come mi piacerà fare"» (Br III, p. 1). Ecco la storia del tappeto⁴ un po' modificata, ma riconoscibile ».

¹ Cfr. J. LETELLIER, *Catherine de Bar (1614-1698), annonciade et bénédictine. Une même aspiration à travers les vicissitudes de l'histoire*: D. DINET- P. MORACCHINI- M-E. PORTEBOS [a cura di], *Jeanne de France et l'Annonciade*, Paris, Ed. Du Cerf, 2004, 329-384: 357-359.

² « Il terzo dei grandi mistici tedeschi domenicani è Enrico Suso(ne) (Seuse) (1293-1366). Di carattere amabile, dolce e paziente, egli dovette pagar cara la sua presa di posizione in favore di Eckhart. I superiori dell'Ordine gli proibirono la cattedra, ma gli lasciarono la possibilità di scrivere e di svolgere una ricca attività pastorale. A motivo del suo grande amore di Cristo e del prossimo, della sua delicata compassione per il fratello sofferente, della sua profonda conoscenza del cuore umano, Suso fu pastore d'anime esemplare. Nella sua vita, contrassegnata da numerosi viaggi pastorali, egli lasciò ovunque il ricordo di illimitato amore verso i bisognosi, ma ricevette anche tribolazioni e noie senza fine. Suso fu ricercatissimo e prudente direttore d'anime soprattutto di monache domenicane. Tra esse, a Töss, spicca Elisabetta Stagel, che riuscì a farsi raccontare da lui gli eventi spirituali della sua vita e a farne un libro. Nacque così la Vita che passa come lo scritto più interessante della mistica tedesca. Gli altri scritti susoniani: le *Lettere*, vere istruzioni sulla vita interiore, le *Cento meditazioni* sulla passione di Cristo e sulle sofferenze di Maria, copiate innumerevoli volte, e soprattutto il *Libro della sapienza eterna*, chiamato « il frutto più bello della mistica tedesca », di cui Suso stesso procurò la versione riveduta ed ampliata in lingua latina (*Horologium sapientiae*), esercitarono grandissimo influsso sulla spiritualità del tardo medioevo fino ai tempi più recenti. [...] Suso non lasciò scritti spirituali sistematici. Egli è il « poeta » tra i mistici, assolutamente originale nell'esposizione, e tutta la vita spirituale è vista da lui alla luce della grazia. L'uomo collabora attivamente all'opera della grazia con tutte le pratiche ascetiche e passivamente con la sofferenza, abbandonandosi interamente ai disegni del volere divino. L'insegnamento susoniano assume qui valore autobiografico, è testimonianza di vita vissuta fino all'eroismo». (GIOVANNA DELLA CROCE, *I mistici del Nord*, Roma, ed. Studium, 1981, 37-39 passim).

³ *La dimora di Dio nell'anima. Madre Mectilde e i mistici reno-fiamminghi* in «Ora et Labora» 2000, n. 2, 67-73: 67.

⁴ « Figlia mia, devo dirti una cosa affinché tu dimentichi un poco il tuo soffrire, e devi conservarne il segreto. Vedi, mi accadde una volta di essere in una grande sofferenza di disprezzo, non per mio motivo personale, ma a causa di un'altra persona. Mentre stavo seduto in cella, vidi un cane che correva in mezzo al chiostro trascinando un tappeto, ed ora lo gettava per aria, ora per terra. Sospirai molto intimamente e dissi: « Veramente, Signore del Cielo, io sono nella bocca dei frati proprio come un tappeto ». E pensai:

« Vedo ora esattamente: il tappeto si lascia malmenare dal cane come questo vuole; lo getta in alto o in basso o lo calpesta ». Pensai ancora: « Così devi fare tu; ti si porti in alto o in basso, o ti si sputi addosso, devi accettarlo equamente, come il tappeto, se potesse parlare ». Presi il tappeto e lo misi nella mia cappellina, accanto alla mia

Dedichiamoci allora a leggere qualche pagina di Suso.

Lo sfondo dell'amore ardente per Cristo di Mectilde: la ricerca spirituale di E. Suso.

Se si prendono le opere di Suso, si trovano delle pagine che inneggiano alla forza del nome di Gesù. Egli lo prova con vari esempi.

Dalla lett. n. 11: «Come deve comportarsi devotamente un uomo verso il divino Nome di Gesù»⁵:

«...quanto più amorosamente imprimiamo nel nostro cuore l'Amore divino e quanto più spesso lo contempliamo e caramente lo circondiamo con le braccia del nostro cuore, tanto più amorosamente saremo abbracciati da lui qui e nell'eterna beatitudine.

Guarda per un esempio, come l'amante di Dio, Paolo, aveva incastonato nel più profondo del suo cuore, l'amabile nome di Dio, Gesù. Quando gli fu staccata la testa dal santo corpo, essa disse ancora per tre volte: "Gesù, Gesù, Gesù!".

E nominando sant'Ignazio, durante la sua grande passione, continuamente Gesù, ed essendogli domandato perché facesse ciò, rispose dicendo che Gesù era scritto nel suo cuore. Quando fu ucciso e per la meraviglia gli spaccarono il cuore, trovarono scritto da per tutto, in caratteri d'oro: Gesù, Gesù, Gesù.

Sia egli eternamente lodato pure da tutti noi, e ciò desiderano con me, dal profondo del cuore, tutti gli amanti di Dio e dicono gioiosamente: Amen».

Ovviamente è una tradizione assolutamente priva di fondamento che la testa di Paolo decapitato ancora parlò; ma essa in maniera icastica spiega come era stato messo in luce che il tema portante delle lettere di Paolo e della sua esperienza di apostolo sia, effettivamente, la riflessione sul mistero di Cristo e la conoscenza vissuta di Lui risorto. Ancora, il fatterello sul cuore del martire in cui si trova il nome di Gesù vuol esaltare come la grazia del martirio sia una grazia di immedesimazione in Cristo.

Da notare il riferimento agli «amanti di Dio che dicono gioiosamente: Amen, amen».

È una formula che si ritrova spesso nelle opere di Suso, un'espressione tecnica per definire il credente e che mette a fuoco il contenuto e lo stile dell'assenso a Dio legato alla fede: si accoglie Dio per diventare testimoni, con tutta la vita e con tutte le parole che diciamo, di Gesù.

La sottolineatura va colta. Se scomponiamo la formula, possiamo rischiare di livellare il messaggio. Di per sé gli elementi evocati in maniera immaginifica nelle righe sopra citate potrebbero sembrare banali: anche noi professiamo la nostra fede perché siamo mossi dall'amore di Dio; la carità — lo sappiamo — è il centro del cristianesimo. E non solo: ciascuno di noi nella vita di fede - penso al momento fondante della celebrazione eucaristica - ciascuno di noi tante volte ripete Amen nella sua partecipazione liturgica.

Ma è indubbio che quelle poche righe, con la loro originalità, ci fanno intuire di fronte a noi uno scrivente e dei destinatari (delle destinatarie -vedi biografia di Suso) che sono credenti «impegnati», dalle scelte radicali e totalizzanti. In altra maniera, sentiamo un animo ardente come quello di Mectilde. Forse se comprendessimo meglio l'esperienza cui allude Suso comprenderemo meglio anche qualcosa di Mectilde de Bar. Ci può venire in aiuto l'Autobiografia di Suso.

sedia, dove lo guardo spesso con i miei occhi interiori ed esteriori, riflettendo che il mio cuore orgoglioso non ha mai agito a questo riguardo come giustamente dovrebbe agire. Avrei voluto mandartelo, affinché la tua sofferenza ti fosse diventata tanto più sopportabile, ma m'è così caro che non posso lasciarlo» (da: *Il grande libro delle lettere*, lett. 12, in op. cit., p. 515).

⁵ Cfr. *Libretto delle lettere*, in E. SUSONE, *Opere spirituali*, Paoline, 1971, p. 452.

Come avvenne che egli si concentrò sulla figura di Cristo come suo esemplare ed orizzonte di vita? Egli racconta così, parlando di sé in terza persona, nel capitolo 3 dell'Autobiografia, dedicato a «come arrivò allo sposalizio spirituale con l'eterna Sapienza»:

« Egli ebbe dalla gioventù un cuore ricco di amore. Ora, nella santa Scrittura, l'eterna Sapienza si offre così amorosamente come una graziosa amante che si accomoda finemente per piacere a molti, e discorre teneramente, in aspetto di fanciulla, per poter soggiogare a sé tutti i cuori. Alle volte parla di quanto siano ingannatrici le altre amanti, e quanto invece veramente amorosa e costante sia lei.

Di qui fu attratto il suo giovane cuore, e gli accadde con lei come quando una pantera emana il suo dolce profumo e attira a sé gli animali selvatici della foresta. Ella ebbe assai spesso questo modo incantevole e un amabile fascino per il suo amore spirituale, particolarmente nei libri chiamati sapienziali. Quando si leggevano a tavola, e ascoltava quegli amoreggiamenti, il suo cuore era molto lieto. Di qui cominciò a struggersi e a pensare così nel suo cuore amoroso: “Dovresti tentar l'avventura, se questa nobile amante di cui senti raccontare così grandi portenti, potesse diventare il tuo amore, perché il tuo giovane e vivace cuore non può certamente restare a lungo senza un amore singolare”.

La sentiva spesso, in questo modo, ed ella lo invadeva amorosamente ed era molto gradita al suo cuore e al suo spirito»⁶.

“Egli ebbe dalla gioventù un cuore ricco di amore...” - Suso era quindi una persona umanamente piena di qualità, di sentimento e di idealità. Ci dice poi che è stato colpito da quei libri della Sacra Scrittura — i cosiddetti libri sapienziali — in cui si parla della sapienza di Dio a volte usando l'immagine di una donna, che invita il discepolo a scegliere la strada dell'alleanza con Dio e a rigettare tutte le strade fallaci. Ora, questo giovane dal cuore ricco d'amore comincia a struggersi e a parlare a se stesso, esortandosi: «Dovresti tentare l'avventura; se questa nobile amante di cui senti raccontare così grandi portenti potesse diventare il tuo amore, tu giungeresti alla felicità perché il tuo giovane vivace cuore non può restare a lungo senza un amore singolare»

Quindi quest'uomo, tramite la mediazione della Scrittura e questa figura della sapienza, inizia un itinerario spirituale; convoglia tutta la sua vita nella ricerca dell'amore di Dio, contemplato quale amore di Dio offertogli mediante la sapienza. Dio non rimane certo impassibile di fronte allo sforzo di questo suo figlio, per cui si crea un dialogo tra Suso e la sapienza: « La sentiva spesso, in questo modo, ed ella lo invadeva amorosamente ed era molto gradita al suo cuore e al suo spirito».

L'autobiografia di Suso ricorda poi un'esperienza-culmine, particolare. Egli scrive che una volta addirittura «si presentò a lui amabilmente la Sapienza tutta sorridente e gli disse benevolmente: “Figlio mio, offrmi il tuo cuore”. Allora egli si prostrò ai piedi di lei e la ringraziò sinceramente dall'umile fondo» della sua anima. E precisa: «Questo gli accadde allora e non doveva più succedergli».

In seguito però emergeva in lui il ricordo di questa donna-sapienza che aveva incontrato, che l'aveva affascinato, a cui aveva dedicato la sua vita — questo fatto mirabile era svanito, come ogni esperienza di contemplazione mistica, che dura un attimo, insegna Gregorio Magno; ma non vuol dire che l'esperienza non sia stata vera e che la persona non possa edificare la sua vita di fede facendo tesoro del dono di Dio che gli è stato fatto, attivando l'intelligenza della fede — ed egli «chiedeva al suo cuore in cerca di amore: “Cuore mio, guarda, da dove fluisce l'amore?”». Suso cioè si interrogava per capire da dove fluiva l'amore divino che gli era stato rivelato; e ci consegna la risposta che ha rinvenuto: «Non deriva forse tutto dalla fonte zampillante della nuda divinità?»⁷

⁶ Da: *La vita di Suso (Autobiografia)* in op. cit., p. 41

⁷ *Ib.*, p.44.

Usando questa espressione, e illustrando la «nuda divinità» come una fonte, Suso lascia cadere una segnalazione sul tipo di linguaggio che sta utilizzando. È una contraddizione, dal punto di vista logico, parlare di «nudità», quindi di deserto, di desolazione, e poi accostarvi, per esprimerne il contenuto, l'immagine della sorgente. Ma questa contraddizione logica è proprio il segno del linguaggio mistico: quando il mistico cerca di dire il mistero di Dio, s' avvede che le parole non sono adeguate; egli infatti cerca di dire anche l'indicibile, perché vuole esprimere non il concetto di Dio ma quello che gli è stato dato di vivere nella fede.

Queste righe di Suso ci offrono una sintesi degli elementi che troviamo nei testi di tutti quelli che, a modo proprio, rivivranno qualcosa dell'esperienza di Dio che i «mistici del nord» hanno lucidamente espresso.

Il cristianesimo è rivelazione dell'amore, che coinvolge l'uomo ma che viene dall'alto; è quindi rivelazione di un amore che va sempre considerato a partire dalla sua sorgente che è in Dio. La percezione del mistero di Dio come tale — Dio è Dio, non è un uomo —, impone all'uomo un passaggio al limite; e se l'uomo vuole narrarlo, deve cercare il modo di alludervi: altrimenti non si adeguerebbe più ad un discorso di Dio in quanto Dio, ma farebbe solo un discorso sull'uomo elevato all'ennesima potenza.

Suso convoglia tutta la sua ricerca spirituale alla ricerca dell'origine dell'amore, perché vuole riceverla in maniera da non perdere mai il flusso, che gli rinnova la vita. Egli sa che gli deriva da questa fonte «altra» rispetto ad ogni causalità che può sperimentare. La identifica come «nuda divinità» e conclude operativamente — perché la ricerca spirituale non è mai soltanto una ricerca intellettuale, un'acquisizione di nuove conoscenze su Dio, ma è uno sguardo su Dio che poi riorienta la prassi —, rivolgendo a se stesso un imperativo che allude al trascendimento che gli è richiesto: «Cuore, sensi e spirito, penetrate nell'abisso sconfinato di Dio».

L'amore di Dio è questa sorgente che esce da una landa ignota: siamo nella regione di Dio, non nella regione dell'uomo; però questo amore di Dio vuole raggiungermi, tanto è vero che ha mandato a me la sapienza, in figura di una donna allettante, che mi chiama e che vuole il mio cuore; io per rispondere alla rivelazione dell'amore di Dio chiedo a tutta la mia persona — cuore, sensi e spirito — di «penetrare in questo abisso».

Cosa vuol dire: «penetrare nell'abisso»? Vuol dire accettare che il cammino della fede conoscerà dei passaggi insoliti per la ragione umana, per la logica di questo mondo; momenti che fanno venire meno il fiato, che mettono in confusione perché confondono l'evidenza delle cose di ogni giorno, come potrebbe capitare se la nostra strada, invece di camminare in superficie, scendesse in un abisso, e magari in un abisso deserto, dove non ci sono appigli, dove a noi sembra soltanto di penetrare nello squallore più assoluto.

Sono immagini e categorie care alla mistica renana, o «mistica del nord», la cui forza affascinante sta nel fatto che tramite queste categorie, ad es. la sorgente che si perde nell'abisso, il mistico esprime il suo mettere al centro la persona di Cristo collocandosi nell'orizzonte ampio di tutto l'esistente. Eckhart è filosofo e teologo⁸ oltre che mistico. Oggi è molto studiato, ma se ci si

⁸ «Eckhart fu il rappresentante più significativo della tradizione domenicana che raccoglie assai più di quella tomistica il pensiero neoplatonico: tutto ciò che esiste nello spazio e nel tempo, tutto quello che l'uomo è ed esperimentera esiste dall'eternità in tutta la sua verità in Dio unito alla sua eterna sapienza e volontà. Ma in Dio uno non c'è alcuna molteplicità e, per questo, il suo volere e la sua sapienza costituiscono un'unità inscindibile. L'uomo ritrova, dunque, tutto il suo essere e il senso del suo agire nella eterna unità di Dio. Visto così, «dall'eternità», egli diviene una cosa sola con Dio. Questo è un insegnamento che pervade tutta la tradizione cristiana. Eckhart lo coglie traendone le straordinarie conseguenze e completandolo con quello dei Padri della Chiesa greci, gli conferisce il segno distintivo della fede cristiana: l'uomo è una cosa sola con Dio, ma soltanto grazie a un dono, a una grazia, alla volontà creatrice di Dio, che è Dio nel suo essere più profondo.

Vita ed esperienza cristiana significano vivere e sperimentare completamente questo dono divino e vivere perciò nell'essere eterno di Dio. L'uomo, dunque, è «uno» con Dio grazie a un dono, non per un possesso personale. Per merito della grazia egli è anche una cosa sola con la più intima manifestazione di Dio, con la «nascita della Parola dal Padre» attraverso la quale anche l'unità di Dio risulta non eliminata, bensì accresciuta. In ciò consiste per E. il

pone al di fuori della sua fede cristiana, non si trova la chiave per entrare nel suo discorso⁹. La centralità di Cristo in lui non significa che egli faccia apertamente un discorso su Cristo, sulla redenzione, ma che — avendo compreso che tutto ruota attorno alla grazia dell'Incarnazione — egli legge la vita come tale collocandosi nell'unità con Dio, che ci vuole uniti a lui per grazia. L'interpretazione di Eckhart vedremo che serpeggia anche in tratti del linguaggio di Mectilde.

In altri autori invece questa centralità di Cristo emerge senza i veli mutuati dalla riflessione filosofica e teologica; ma ugualmente il discorso del mistico ci sfugge perché il suo linguaggio non mira a convincere o ad esporre una catechesi su Cristo ma a introdurre efficacemente a cogliere qualcosa dell'abisso infinito dell'amore divino che il Cristo ha manifestato.

Così è in Suso innanzitutto. Ogni discorso su Cristo non si ferma mai al discorso sull'uomo Gesù, ma coglie nell'umanità di Cristo il suo essere Figlio di Dio e quindi coglie nel Cristo uomo le dimensioni anche infinite della sua divinità. Se così non fosse, egli rischierebbe di professare con le labbra una confessione di fede secondo cui Cristo è il Figlio di Dio, e di fatto di ragionare, di comportarsi, di guardare a lui come fosse soltanto un uomo, o al massimo un uomo straordinario.

In Suso questa centralità diventa esplicita e addirittura "corposa": egli incide sul suo cuore le lettere IHS, per animarsi a non perdere mai il ricordo di Cristo, e le lettere — si legge — avevano la larghezza «di una paglia schiacciata»¹⁰. Le "figlie spirituali" (la più famosa è Elisabetta di Stigel), tutte animate da questo amore per il Cristo, per il nome di Cristo, non oseranno farsi la stessa tremenda incisione del Maestro, ma lo imiteranno con uno stratagemma: tra loro si scambiavano, come benedizione, dei pezzi di seta rossa su cui ricamavano il nome di Cristo: infatti facevano in modo che questi pezzi di stoffa con il nome di Cristo fossero consegnati al Maestro, il quale li appoggiava sul suo cuore: rendendoli alle discepole, trasferiva qualcosa del suo desiderio come "grazia capitale"¹¹.

M. Charlotte de Sergent, estimatrice della «mistica del nord», e M. Mectilde

Quando Mectilde de Bar dovette fuggire con altre consorelle, a motivo della guerra, dal monastero delle benedettine di Lorena dove aveva professato, non sapeva dove rifugiarsi: in un'epoca in cui vi erano tanti profughi, non c'era posto per nessuno nelle alte case religiose. Finalmente, per l'intermediazione dei missionari di san Vincenzo de Paoli, per carità cristiana, viene ospitata a Parigi nell'Abbazia di Montmartre, abbazia rinomata per il suo fervore. Qui la Maestra delle novizie è Madre Charlotte di Saint-Jean le Sergent.

Henri Bremond ne tesserà l'elogio nella sua *Hist. Littéraire du sentiment religieux en France*, t. II, pp. 467-484, rinviando all'*Abrégé* della sua Vita scritto da Madame de Blémur (pp. 481-483)¹². Egli parla delle relazioni tra M. le Sergent e Madre Mectilde:

«Tra tutte le allieve di Charlotte Le Sergent, Catherine de Bar è quella che le fu più cara e che ha meglio plasmato a sua immagine. Ella aveva conosciuto in precedenza la vocazione particolare di questa futura "vittima", della quale ammireremo più tardi il genio e l'apostolato».

cristianesimo vissuto e sperimentato: questo è propriamente il significato della mistica cristiana»: J. SUDBRACK, *sub voce* in *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano, Ed. Libreria Vaticana, 1998,439.

⁹ «Nessun mistico viene nominato così spesso nella discussione odierna, e prodotto come testimone chiave per proprie speculazioni, come Maestro Eckhart. Marilyn Ferguson, ad esempio, vede in lui il precursore del «New Age», della «dolce congiura». Ma proprio la sua persona ed il suo insegnamento mettono a nudo la leggerezza con cui il fenomeno «mistica» viene affrontato e misconosciuto»: J. SUDBRACK, *Mistica*, Casale Monferrato, Piemme,1992, 52.

¹⁰ Cfr. *La vita di Suso (Autobiografia)* in op. cit., p.44

¹¹ Cfr. *Aggiunta al Libretto delle lettere: racconto della venerazione del Nome di Gesù* in op.cit., p. 453 ; cfr. *Libretto delle lettere n 26: Pone me ut signaculum super cor tuum*, p. 552.

¹² E' un'altra benedettina del tempo, che poi passerà nel monastero di Mectilde de Bar; Madame de Blémur scriverà una serie di biografie sui santi benedettini che riceveranno l'apprezzamento del grande maurino Jean Mabillon. Su di lei, cfr. dispensa anno II, lezione IV della «Scuola di cultura monastica» del ns. monastero: «L'incontro di M.Mectilde con grandi monache».

«Mentre ero in orazione stamattina —scriveva una volta M. le Sergent a M. Mectilde —, vi ho vista tra le braccia di Gesù Cristo, come un'ostia che egli offriva a suo Padre per se stesso e in un modo in cui la vostra anima non agiva affatto, ma soffriva con semplicità ciò che egli operava in lei... Non dovete temere nulla: quel non so che, che va separandovi da ogni dolcezza, è ciò che stimo come la cosa più semplice e più sicura della vostra via... Io vi dico ciò che mi viene messo nello spirito senza comprenderlo, essendo in uno stato in cui non ho niente, niente, niente, se non una volontà certa che vuole ciò che Dio vuole e che è disposta a tutto» (*Abrégé*, pp. 116-118). E ancora, in altra occasione:

«Ho visto tutto il vostro essere assorbito in una luce davanti alla quale la vostra è sparita, e in quella regione luminosa vedevo un giorno senza tenebre, ove la creatura non era più nulla, Dio essendo tutto» (*Abrégé*, p. 127).

Su questo personaggio richiamava la mia attenzione proprio ieri il professor Lorenzo Mancini, che sta conducendo in Univ. Cattolica delle ricerche su Mectilde de Bar.

Madre Mectilde dunque è vissuta per un certo tempo — circa un anno — in un ambiente dove, per esprimere l'esperienza spirituale, Madre de Saint-Jean parla del mistero di Dio con un linguaggio mistico. Nella citazione di Suso abbiamo visto che si parlava dell'amore divino come di una fonte che zampilla dalla «nuda divinità»; qui la Madre de Saint-Jean parla della creatura che conosce Dio, entra nella luce di Dio e si fa impregnare dal mistero di Dio; la luce di Dio assorbe in sé tutta la creatura e la creatura non è più «nulla». Come in Suso si vuole esprimere l'incontro riuscito di Dio con l'uomo (la luce invade l'uomo) ma il linguaggio mistico mentre afferma, nega. M. Le Sergent vuole sorreggere M. Mectilde e non riesce a chiudere la sua descrizione della meta se non dicendo che la creatura — in concreto, Mectilde de Bar — un giorno non sarà più nulla, perché Dio sarà in lei tutto.

La percezione del proprio essere come «nulla», via della conoscenza mistica

Perché questi grandi spirituali amavano i concetti del «deserto», della «nudità», del «nulla», quando in realtà non volevano fare un discorso disperante o opprimente, ma volevano dire, al contrario, la pienezza del dono?

Ciò che muoveva questo linguaggio, questa maniera di eccitarsi a vivere insieme il percorso verso Dio, era questa convinzione che tutto quello che esiste, di per sé, c'è, perché Dio non solo l'ha creato, ma lo regge nell'esistenza. Ne deriva che tutto l'esistente è proteso verso la presenza di Dio ed è dipendente da essa.

Mentre noi soltanto con un discorso filosofico riconosciamo che le cose esistono perché Dio le mantiene in esistenza, questi grandi spirituali sapevano riconoscere, o comunque volevano riconoscere, nell'esistenza umana e poi in generale in tutto il cosmo, non soltanto l'essere di Dio che mantiene in esistenza tutte le creature, ma anche come un anelito di tutto il creato in risposta all'essere di Dio. Il loro apprezzamento delle cose di ogni giorno è quello proprio di chi vede che esse tendono in qualche modo a Dio.

Avendo un tale sguardo sull'esistenza, il desiderio umano di amore e la ricerca di Dio, il bisogno di unità con Dio, assumono in questi spiriti un'accentuazione straordinaria. Eckhart, Ruysbruck, Suso e tutto il filone della «mistica del nord» dice allora che la creatura — e dicendo: la «creatura», bisogna intendere innanzitutto l'uomo — ha il suo essere sempre e soltanto in senso improprio: l'essere della creatura è come qualcosa di prestato a lei, perché soltanto a Dio spetta l'essere in senso proprio.

Questo ci spiega la pregnanza del seguito di quelle righe di M. Mectilde alla Contessa che avevo letto all'inizio di questa conversazione; la Madre con degli accenti molto intensi si esprime così:

“Gesù Cristo è la vita della vostra vita, lo spirito del vostro spirito, l'anima della vostra anima, perché se Gesù Cristo non fosse in voi non sareste ciò che siete” (n° 674).

Proprio perché, da questi cercatori di Dio, Dio — pur rimanendo nella sua trascendenza — è avvertito non distante, è conosciuto come Colui che trova il modo di riversarsi verso di loro, nel loro cuore, è sorgente dalle acque zampillanti che sempre fluiscono, ecco che costoro non riescono a concepire la propria vita se non fondandola sul mistero di Dio che si autocomunica, e quindi se non fondandola sulla persona di Cristo. Nella nostra superficialità noi, molte volte, guardiamo sì alla nostra vita come a qualcosa che viene da Dio e a Dio ritorna, però assegniamo alla nostra esistenza una sua consistenza intrinseca: siamo noi che decidiamo di fare questo o quello e nel momento di deciderlo mettiamo tra parentesi la nostra fede. Per questi grandi innamorati di Dio, pur rimanendo non solo il dovere, ma la vocazione, di darsi da fare per costruire questo mondo terreno, ogni passo, ogni idea, ogni progetto e gesto del quotidiano ha consistenza soltanto se è riportato nell'orizzonte dell'essere divino. E' questo un aspetto fondamentale della dottrina di Eckhart: «"Tutte le creature sono un puro nulla"» (Eckhart, DW 1, 69, 8; 70, n. 1, altri passi). Per se stesse non hanno alcun essere proprio, poiché il loro essere «è proteso verso la presenza di Dio e dipendente da essa» (DW 1, 70, 2s.). [...] Se la creatura per se stessa è nulla — «unum purum nihil» —, allora deriva il proprio essere da qualche altra parte, vale a dire da Dio, che con la sua irrompente corrente di essere l'abilita all'esistenza, incessantemente, ad ogni istante. Il biblico «adhaerere Deo» assume così in Eckhart un'accentuazione straordinaria (LW 4, 434, 7) e significa la dipendenza interiore totale e continua dell'esistente dalla grazia di Dio che concede l'essere. La creatura «ha» il suo essere sempre e soltanto in senso improprio, come qualcosa di prestato, mentre soltanto a Dio spetta l'essere in senso proprio (LW 2, 280ss).[...] Sta all'uomo fare propria consapevolmente questa doppia esperienza — della nullità e dell'essere per grazia — nell'esistenza concreta»¹³.

Questi grandi guardano la propria vita come un'opera d'arte che ha una grande consistenza ma solo in quanto le stesse forze con cui l'uomo edifica se stesso gli sono attualmente donate da Dio. L'anima dell'uomo è radicata nell'anima di Cristo, lo spirito dell'uomo è radicato nello Spirito di Cristo: per essi è inconcepibile un discorso sull'anima, sullo spirito e sui sensi dell'uomo dimenticando la sorgente.

Questo impianto della vita spirituale e dello sguardo alla vita tout court ha delle conseguenze importanti a livello anche pratico. Questi grandi innamorati di Dio hanno la percezione vissuta che tutto quello che conoscono di Dio è dono — avvertono lo stacco che permane tra la loro umanità e la realtà di Dio, stacco incolmabile di per sé, superato nella grazia — : eppure avvertono anche come la loro umanità, che resta la loro natura e non si confonderà mai con quella di Dio, sia innestata in lui tramite Cristo. Valorizzano questa percezione vissuta affermando che tutto possono in Dio tramite Gesù Cristo (cfr. Fil 4,13), non autoesaltandosi, non credendo di essere superuomini: confidando invece di poter vivere tutte le conversioni necessarie a liberare l'immagine divina che portano in sé, a partire dall'accettazione e riconsegna a Dio, in Cristo, di tutti quegli aspetti di fragilità umana che toccano con mano vivendo. La loro grandezza — e in questo eccelle M. Mectilde — è quella di valorizzare tutta l'esperienza del limite che accumulano, parlandone e spiegandoci come bisogna proprio partire dall'esperienza del limite per percepire il dono di Dio come dono, non come nostro possesso, e, forti del ripetersi gratuito del dono di Dio nella propria vita, accogliere con un Amen ciò che la vita ci riserva, riconoscendovi come una strada che veramente ci porta dentro al mistero di Dio mediante l'azione di Cristo per noi.

La lezione di M. Mectilde sul «nulla» dell'uomo nell'incorporazione a Cristo

La Madre descrive, in alcune pagine del *Vero spirito delle religiose [benedettine] dell'adorazione perpetua* — un testo che, lo si evince dal titolo, è il manifesto della spiritualità che vivranno le monache benedettine nei monasteri da lei fondati —, come qualsiasi credente — non descrive il credente che ha delle esperienze straordinarie come Suso, che un giorno vede la Sapienza — possa

¹³ Cfr. G. RUHBACH-J.SUDBRACH [cur.], *Grandi mistici. 1. dal 300 al 1300*, EDB, 1987,221-238: 231-232.

consolidare l'esperienza di fede rapportando tutto ciò che avverte in sé di negativo alla persona di Cristo salvatore, per la via di quell' Amen ripetuto che gli chiede la liturgia; sarà la grazia così accolta che lo sosterrà nel suo sforzo poi di inverare quell' Amen che dice nel tempo liturgico.

Ricavo il suo insegnamento dal Cap VII, dedicato al mistero superlativo che si compie durante la comunione eucaristica:

«[7] Io penso — afferma la Madre — che l'anima debba voler star salda nel suo essere come tirata indietro dalla sua indegnità e che, come se non osasse farsi avanti a motivo di ciò che è per il suo peccato, debba voler rimanere così perduta nel suo niente, mentre Gesù Cristo entra nell'anima e vi discende come un re nei suoi possedimenti: a lui tutto appartiene e alla sua presenza tutti devono tirarsi indietro per fargli largo. [8] Che cosa vuol dire [propriamente] questo arretrarci in noi stesse? Vuol dire che la mente (*esprit*) si umilia, accetta la sua vergogna, resta salda nella confessione del suo niente, della sua indegnità senza fine, ecc. ed essendo la mente così inabissata, la sensibilità - conseguentemente molto confusa - non osa avvicinarsi a questa eccelsa Maestà».

Tutto quello che in noi ci dà la percezione della nostra indegnità di fronte alla grandezza di Dio, dice Mectilde de Bar, tutto questo è prezioso. Non cerchiamo di nascondercelo, anzi ringraziamo quando questo ci è donato, perché l'esperienza del sentirci indegni, affaticati, peccatori di fronte alla grandezza di Dio, sentirci «nulla», questo è un elemento indispensabile per l'esperienza cristiana autentica: l' ha vissuto, e ci dice che può essere una strada. L'anima per mille motivi — per la sua fragilità, per il suo peccato — si sente come tirata indietro di fronte a Dio. Rimanga così ma accolga quello che comunque accade per il disegno di grazia voluto da Dio: quel Cristo che è venuto per comunicare il mistero di Dio all'uomo, non l'ha comunicato solo una volta, quando viveva in Palestina, ma vuole comunicarlo ancora nel presente nei suoi «misteri», cioè nel mistero della liturgia e in particolare nel mistero della comunione eucaristica. Ecco che Gesù quando entra nell'anima «vi discende come un re nei suoi possedimenti». Mectilde, secondo il costume del tempo, applica al venire di Cristo nell'anima del credente ciò che accadeva alla corte in Francia quando il re si manifestava. A lui tutto appartiene e alla sua presenza tutti devono tirarsi indietro per fargli largo.

« [33] Oh, sorelle mie! Sta qui il mistero superlativo: per noi Gesù Cristo entra nell'anima con la santa comunione, senza aver bisogno che l'anima gli prepari la camera, o apra il *Sancta Sanctorum* in cui si egli si ritira. [34] So che, entrando nei nostri petti, giunge in questo santuario [posto] nella sfera [più] intima di noi stesse, in cui egli rinnova i suoi adorabili misteri, e principalmente quello del suo sacrificio, in una maniera molto vantaggiosa per l'anima. Infatti, poiché Gesù è a noi sostanzialmente unito con la divina Eucaristia, noi (secondo il giudizio dei Padri) non formiamo con lui che una cosa sola: siamo ossa delle sue ossa, carne della sua carne¹⁴ e siamo talmente unite a lui che questa unione riempie di stupore tutta la Chiesa, che non può comprenderla né ammirarla come si dovrebbe. Questo è di fede e dobbiamo crederlo. [35] Ora, vi domando: quando vi comunicate, siete voi che operate questa unione o trasformazione? No di certo. È Gesù in virtù del suo divin Sacramento. Da parte vostra basta che siate in grazia e tutto il resto si compie in forza dell'amore infinito di Gesù Cristo».

Gesù entra nell'anima senz'aver bisogno che l'anima gli prepari la camera: Gesù entra diversamente da tutte le logiche umane. Gesù entra; l'anima non fa nulla di particolare, non deve mettere nulla in ordine solo per lui perché egli raggiunge l'uomo in una profondità abissale in cui l'uomo non ha una percezione. L'uomo è attivo di fronte a Dio ma non nel senso di poter dare le coordinate dell'entrare e del rimanere di Gesù in lui.

Suso parlava di un abisso in cui l'uomo deve addentrarsi per incontrarsi con il mistero di Dio. La Madre a modo suo ribadisce: questo abisso c'è in ogni vita umana, l'uomo lo sperimenta nei suoi momenti di limite, di paura, di fragilità. Di per sé questo abisso non è un valore, è un disvalore. Ma questo abisso non è l'abisso ultimo della realtà, perché c'è un abisso ancora più abisso di quello che sperimenta l'uomo, che è l'abisso della «camera segreta» in cui entra Cristo quando entra

¹⁴ Cf Gn 2, 23; Ef 5,30. Cf PIERRE DE BÉRULLE, *Discours sur les grandeurs de Jésus*, ed. Du Cerf: Discorso II, pp 97-99. *Pregiera a Gesù per implorare un' unione particolare con lui.*

nell'anima. M. Mectilde propriamente ci parla di due abissi o "fondi": l'abisso dell'uomo, che è l'abisso del suo limite, della sua negatività, delle tracce del suo peccato; l'abisso della divinità ove ci è donata la salvezza.

Quando Cristo entra nell'anima, Cristo scende in quel nucleo della persona che è quel punto dove la persona porta in sé l'immagine del divino. Noi che siamo creati da Dio per unirci a lui, perché siamo creati a sua immagine e somiglianza, siamo abilitati a questa unione con lui grazie al mistero di Cristo quando Cristo entra nell'uomo. Cristo si assoggetta ad entrare nell'uomo passando dentro il fondo peccaminoso dell'uomo — qui c'è un'umiliazione di Cristo che ricolma di stupore grato la Madre — ma non si ferma in esso: scende fino a quel *sancta sanctorum*, quel posto in cui esprime il suo mistero. Anche se noi non ci accorgiamo di nulla a livello delle nostre percezioni, Gesù è a noi sostanzialmente unito e noi, a giudizio dei Padri della Chiesa, da quel momento non formiamo che una cosa sola con lui — siamo ossa delle sue ossa, carne della sua carne: questo è di fede e dobbiamo crederlo. Per quanto riguarda Cristo, Cristo per noi non potrebbe fare di più: fa il massimo per noi in quel momento, avviene una meravigliosa trasformazione nella vita di quell'uomo in cui egli ha preso dimora. Nel mistero della fede e del sacramento, certo.

"Dopo", cioè conseguentemente, può accadere allora il "miracolo" del rinnovamento della vita dell'uomo: l'anima, che aveva vissuto l'incontro con Cristo senza chiudere gli occhi sull'esperienza negativa del suo limite e del suo peccato, l'anima può e deve, in forza della fede — riconoscendo che la parola ultima sulla sua vita non è il negativo, ma il disegno della creazione e della redenzione a cui l'uomo è aperto —, far evolvere la sua propria percezione del «nulla» raccogliendola e elevandola nella professione di fede; dicendo e ripetendo con la Chiesa: Amen.

«[35] Ora, vi domando: quando vi comunicate, siete voi che operate questa unione o trasformazione? No di certo. È Gesù in virtù del suo divin Sacramento. Da parte vostra basta che siate in grazia e tutto il resto si compie in forza dell'amore infinito di Gesù Cristo.[36] Se questo vero, e lo è — è di fede —, perché non insegnare alle anime gli atteggiamenti corretti [nell'atto della santa comunione] e ciò che devono fare nel loro rapporto con Dio? [Vi] dico che non hanno da fare quasi niente; [37] due cose soltanto: la prima, aderire a Gesù con il fondo della volontà; [38] la seconda, non agitarsi [da se stesse] per voler entrare [nel santuario dell'anima] e capire che cosa succede al proprio interno. Per percepirlo e per accertarsene, si deve soltanto coltivare il raccoglimento, se si riesce, e ratificare con l'assenso, con semplicità, ciò che accade dentro di sé in forza della potenza divina e personale di Gesù Cristo.[39] E se [l'anima] non può restare salda nella pace, né può nutrire rispetto o attenzione, che ripeta più volte con la Chiesa, di cuore: «Amen». [40] Questa parola è potente e piena di mistero: è una confessione [di fede] e un assenso che l'anima dà sia a tutto ciò che Dio opera nella sua Chiesa che a tutto ciò che la Chiesa fa per Dio. E' opportuno pronunciarlo spesso con questa intenzione, dal momento che per questo motivo la Chiesa stessa lo fa ripetere tante volte [nelle celebrazioni]».

Anche quando l'anima non riesce a recuperare la pace, né a nutrire rispetto e attenzione per Gesù presente in lei e unito a lei — si noti —, occorre che ripeta più volte, con la Chiesa, di cuore: Amen. Infatti non per il suo turbamento involontario è impedito l'essenziale. Quando, pur con tutta la buona volontà, pur con tutta la distanza che ha cercato di mettere tra sé e il proprio limite e il proprio peccato, l'anima non riesce a superare il proprio turbamento, quello che può sempre dare — e quanto ciò conta! — è la sua professione di fede esplicita. Con essa opera uno spostamento di accento, per cui — assunta la percezione del proprio «niente» —, risolve la percezione del proprio «niente» nella confessione del "miracolo" a lei accaduto, l'opera trasformante di Cristo che l'ha incorporata a se stesso.

Questo fatto della trasformazione della persona ad opera di Cristo e nell'adesione della fede a lui ha delle conseguenze pratiche enormi, che debordano dal momento della preghiera, della comunione, della Messa, del silenzio, del deserto.

Quando un credente riesce a raccogliere tutto il negativo della sua vita e consegnarlo a Dio credendo in questa sua incorporazione a Cristo, succede che l'anima si trova mutata senza essersi

data da fare perché percepirebbe una certa qual potenza divina che la sottrae a se stessa e alle creature, alle imperfezioni e a tutto il resto che l'ostacola.

Invece occorre un movimento estremamente semplice e logico: quando noi dobbiamo uscire dalla negatività, non dobbiamo negarla, dobbiamo accettarla e poi reinterpretarla. La Madre insegna lo stesso esercizio, solo che lo applica alle realtà più profonde della fede e ce lo dice. Si tratta di prendere tutto il nostro essere umano, segnato addirittura dal peccato, e di ratificare quello che il mistero di Dio dice che capita in ogni vita dell'uomo. Dio non è rimasto nel cielo, ma è venuto sulla terra; viene in ogni uomo per prendere dentro di sé la vita dell'uomo peccatore e riplasmarla. Se noi accettiamo questo fatto – la nostra vita aperta su quello che Cristo fa in noi - ecco che la nostra negatività, anche a livello psicologico, spirituale, ideale, e, conseguentemente a livello operativo, sarà un'umanità redenta: perché noi usciremo dal momento della celebrazione, dal momento della preghiera, di raccoglimento, del deserto, portando in noi e con noi il bene oggettivo del mistero di Cristo, che a noi è stato consegnato e che confessiamo con la nostra fede. Al dono oggettivo della potenza di Cristo in noi — che, certo, noi non possiamo percepire, perché va al di là dei sensi —, a questo dono oggettivo che ci supera, noi uniremo un esercizio umano spirituale, profondo e sanante, che è quello di aver assunto il tutto di noi, di averlo riconsegnato a Dio e di sapere che siamo sanati in radice proprio perché è Lui, Salvatore nostro, che lo garantisce in noi e per noi.

Quindi non guarderemo più a noi come fossimo soli, ma guarderemo a noi in Dio e usciremo da quella celebrazione, da quella preghiera, con la ricchezza reale del dono di Dio destinato a noi : esso in qualche modo sarà “passato” anche nel nostro spirito e nella nostra mente, nel nostro desiderio e nella nostra umanità, perché avremo fatto e accompagnato l'accoglienza di questo mistero indicibile con questo esercizio umano di accettazione di sé, di consegna e quindi di progettazione di noi stessi con delle energie nuove. Insiste infatti Mectilde : «[51] Se potesse adottare questo santo esercizio, l'anima ricaverebbe conseguenze meravigliose da questo sacrificio: si troverebbe mutata senza essersi data da fare; percepirebbe una certa qual potenza divina che la sottrae a se stessa e alle creature, alle imperfezioni e a tutto il resto [che la ostacola]: che cosa avviene non si può spiegare»

Mectilde de Bar era una donna cristiana che ha vissuto le esperienze più tragiche della vita: guerra e insidie di ogni genere, persecuzioni e calunnie sul suo conto. Eppure questa donna è riuscita a creare dieci monasteri.

Era il segreto esistenziale di tutti gli “spirituali” del Seicento: non temere il negativo, guardare com'è e dov'è Chi l'ha cambiato di segno venendo nell'uomo e seguire Lui!

Charles de Condren ad es. (+1641), il successore di Bérulle nell'Oratorio di Francia, un Istituto che sta all'origine del rinnovamento di tutto il clero francese. Condren continuava a dire: un cristiano “perfetto” è un cristiano che vive morendo.

Da lui la Madre ha derivato per le sue «figlie» il titolo di «morte» (cfr. *Vero spirito* cap. XIX) e ha spiegato con questo titolo la meta affascinante della sua proposta monastica, cioè « entrare in rapporti meravigliosi con Gesù nella divina Eucaristia»:

«[7] Una figlia di san Benedetto che viva una vita di morte¹⁵ ... ha ... legame e rapporto a Gesù nel Sacramento. [8] Se mi fosse permesso di entrare nel dettaglio di quali dovrebbero essere lo spirito e

¹⁵ «Vivere una vita di morte» si può anche rendere come «vivere di puro amore». Così nella *Conferenza per la festa di San Benedetto*, n° 2831, CC 59: «Tutte le vittime dovrebbero spirare ai piedi dell'altare. Se esse non possono farlo li corporalmente, lo devono fare spiritualmente, ossia devono morire a se stesse, e cioè al loro amor proprio e al loro proprio spirito. Bisogna che una vittima viva di puro amore. Il nostro cuore è fatto per amare, e noi non possiamo essere privi di amore, bensì lo prodighiamo alle creature, a delle bagattelle, a delle inezie. Ah! Piuttosto perché non ci impegniamo totalmente ad amare Dio che ci ama così appassionatamente? Egli ci ha create per lui solo, egli ci ama fino a porre la sua dimora sempre, senza posa, in noi e vuole che noi rimaniamo sempre in lui e a lui unite. Però noi trascuriamo il suo amore fino al punto di distoglierci da lui per indirizzarci continuamente verso le creature o verso mille fantasmi, creati dalla nostra propria immaginazione e che ci occupano per giornate intere, invece di tendere incessantemente verso Dio, di tenerci costantemente unite a lui. [...] Una vittima deve avere un rapporto costante con Gesù Cristo nel Santissimo Sacramento. Essa non deve vivere che della sua vita, del suo

gli atteggiamenti interiori di una vera benedettina, rimarreste persuase che, con la fedele attuazione della santa Regola, la monaca benedettina avrebbe tutte le qualità di un'ostia e entrerebbe in rapporti meravigliosi con Gesù nella divina Eucaristia»

Gli “spirituali” del Seicento avevano capito che l'esperienza della morte che avevano continuamente sotto gli occhi — in quell'epoca si viveva tra epidemie, peste, guerra, mortalità infantile elevatissima — poteva essere guardata in faccia e superata perché trova redenzione nel mistero di Cristo. L'uomo credente può vivere con coraggio sempre, non fidando sulle proprie forze ma assumendo fino in fondo tutto ciò che vorrebbe togliergli la sua energia di vita affidandosi a Dio: deve imitare davvero san Paolo, «amante di Dio», nella sua fede. Il credente — in qualsiasi situazione esistenziale — riceve la sua salvezza dalla incorporazione a Cristo, cioè dall' unione alla sua morte e risurrezione. Questo san Paolo viveva ed insegnava.

M. Mectilde — con la sua dottrina della comunione sacramentale come evento di Cristo prima che azione nostra, azione di Cristo che scende nel *sancta sanctorum* — fa vedere come nella comunione eucaristica sia in atto il mistero della redenzione: esso si compie per ogni credente che si comunica, e la trasformazione che si è prodotta nell'uomo rifluisce nella sua esistenza concreta, se questo credente unisce alla professione della sua fede, l'esercizio spirituale conseguente: la riconsegna di sé a Dio in Cristo, assumendo tutto di sé e in particolare il negativo. Quando, per quanto sta in lui, l'ha sconfessato, deve comunque assumerlo in tutte le sue conseguenze deprimenti, quelle conseguenze che vorrebbero tarpargli le ali, che vorrebbero impedirgli il cammino: se il credente assume il negativo e, così segnato, si riconsegna a Dio in Cristo, confessando che Colui che l'ha incorporato a sé gli ridà energie nuove di risurrezione, allora anche la sua vita manifesterà quelle nuove energie nelle sue opere.

Concludiamo con la preghiera scritta una volta da M. Mectilde per la Contessa di Châteauevieux (n°2826):

“O abisso di misericordia che mi sostieni!

Quale gratitudine posso manifestare io a una bontà infinita come la tua?

Tutto ciò che desideri da me è che rimanga sprofondata nel centro del mio niente...” [= la realtà del mio incontro con te è che mi assumi così come sono],

“...dove, cessando di essere...” [= quando cesso di essere appoggiandomi su di me; non quando mi autodistruggo e mi deprimi, ma quando riconosco che la mia vita è in dipendenza da te, Gesù Cristo, che sei l'abisso di misericordia]

“...dove, cessando di essere, confesso e manifesto nel silenzio che

tu, mio Dio, sei Colui che è e sei il solo degno di esistere eternamente. Amen!”

spirito, del suo amore e di tutte le sue virtù. Il nostro glorioso padre Benedetto ne era ricolmo, poiché l'amore l'ha consumato ai piedi dell'altare. Domandiamo a san Benedetto lo spirito dell'Istituto che egli ha posseduto nel modo perfetto. Preghiamolo perché ce lo ottenga con la sua preziosa morte».

*LEGGERE CECILIA BAIJ:
I TRATTATI SOPRA IL CUORE AMANTISSIMO
DI GESÙ CRISTO REDENTOR NOSTRO*

14 MARZO 2005

Sr. M. CARLA VALLI, OSB ap

Stasera parleremo di una benedettina italiana del '700, Maria Cecilia Baij. Ne abbiamo già parlato nel 2003¹, e quindi, accennati soltanto scheletricamente i dati fondamentali della sua vita², mi soffermerò invece su un episodio che riguarda la sua biografia e che è emerso dallo spoglio dell'epistolario. In un secondo momento leggerò qualche passo da una sua lettera di coscienza scelta tra le tante come esemplificativa di una tematica — quella del cuore di Cristo — obiettivamente rilevante negli scritti che ci ha lasciati³ e che è oggetto di un suo scritto sistematico, i *Trattati sopra il cuore amantissimo di Gesù Christo Redentor nostro*⁴.

1. Entro le mura del Monastero delle Benedettine di Montefiascone

Il dato biografico che va enunciato innanzitutto è quello dell'orizzonte geografico limitato in cui si è svolta tutta la vicenda umana di Cecilia Baij. La sua avventura spirituale si è svolta praticamente tutta entro le mura del Monastero di Montefiascone, provincia di Viterbo, dove era nata il 4 gennaio 1694; in quel Monastero entrò a diciannove anni e ivi morì il 6 gennaio 1766. Fu una vita monastica condotta secondo la disciplina stabilita dal Concilio di Trento, cioè una vita monastica rigorosamente claustrale, e quindi dal raggio di azione materialmente delimitato dalle mura del suo Monastero nell'attuale centro storico della cittadina di Montefiascone. Esternamente dunque ci sarebbe poco da raccontare su di lei. Eppure la sua vicenda si amplifica se le situazioni che attraversa sono lette — quali sono — come portatrici di un punto di vista spirituale; e se non ci si interessa solo di lei, la protagonista, ma anche degli interlocutori con cui entra in relazione durante i suoi cinquant'anni e più di vita monastica.

Questi interlocutori sono le sue consorelle ma anche alcuni ecclesiastici e religiosi, delle religiose e dei laici: alcuni di questi l'aiutano nel suo percorso spirituale, altri sono aiutati nel loro cammino spirituale. In particolare questa sera vorrei parlare di Madre Caterina Comaschi, monaca della Congregazione del divino Amore, residente nel Monastero di santa Chiara a Montefiascone. Essa

¹ Cfr. lezione del 17 marzo 2003: "Monachesimo italiano del Settecento: Madre M Cecilia Baij del Monastero San Pietro di Montefiascone (VT)".

² Si possono ritrovare nella Cronologia in: A.Valli [a cura di], Maria Cecilia Baij, *Trattati sopra il cuore amantissimo di Gesù Christo Redentor nostro*, Milano, Glossa, 2004, 203-209.

³ Pubblicati lo scorso anno per la prima volta: A.Valli [a cura di], Maria Cecilia Baij, *Trattati*, 81-135.

⁴ Essa è stata evidenziata dal primo editore ed interprete della Baij, Mons P. Bergamaschi (+1928): cfr. A.Valli [a cura di], Maria Cecilia Baij, *Trattati*, Introduzione, 42-52.

compare per lo meno due volte nella biografia della Baij. Compare quando Cecilia è ragazzina alla ricerca della propria vocazione: per questo visse due periodi di esercizi spirituali proprio all'interno del Monastero di Santa Chiara. E ritorna alla ribalta quando Cecilia ormai è monaca benedettina da lungo tempo e la sua intensa esperienza spirituale ne ha fatto una maestra di spirito. Vediamo in dettaglio.

L'antefatto alla scelta benedettina di Cecilia: gli esercizi spirituali nel Monastero di santa Chiara

Il Monastero di Santa Chiara⁵ era un'istituzione prettamente locale, sita nelle vicinanze del Monastero di San Pietro a Montefiascone, dove in fine Cecilia entrerà.

L'origine di questo Monastero fu una missione cittadina predicata nel 1630 da P. Modesto da Roviano, cappuccino⁶. Arrivato a Montefiascone, aveva predicato con successo e tra i frutti di questa missione c'era stato il ritorno alla vita cristiana di un gruppetto di donne dai costumi facili. Queste, per incarnare il ritrovamento della fede e l'abbandono della vita dissipata fino allora condotta, decisero di vivere insieme alla maniera della vita religiosa. Viene appositamente fondato un Monastero. Assieme a loro si uniscono altre tre ragazze giovanissime, che non avevano un passato disordinato, ma che volevano condurre una vita raccolta nel chiostro. Quindi con la benedizione del Vescovo si avviò uno stile di vita talmente austero e santo che la loro casa si chiamò inizialmente "Il Purgatorio di Santa Chiara".

Col passare dei decenni, dimenticando le origini, il Vescovo volle che il Monastero cambiasse nome e che si chiamasse "Il Conservatorio di Santa Chiara". Si rilevò però che in esso si era perso il primitivo fervore e che le donne che lo abitavano attualmente non brillavano più per la ricerca di Dio come le prime consacrate a Dio in esso.

Il Vescovo del tempo era il cardinale Marcantonio Barbarigo, una grande figura di un uomo ed ecclesiastico, che passò alla storia della Chiesa per l'elevato tenore della sua spiritualità e delle sue opere: nato a Venezia nel 1640, dopo una giovinezza dedicata allo studio, alla preghiera e alle opere di carità, entrava a far parte del Senato veneto; ma presto rinuncerà alla carriera diplomatica per seguire la vocazione al sacerdozio. I suoi meriti umani e spirituali sono tali che nel 1678 riceve la consacrazione episcopale ed è eletto Vescovo di Corfù. Ma per una serie di malintesi e questioni ecclesiastiche e civili a un certo punto viene rimosso da quella sede e gli venne assegnata la sede vescovile di Montefiascone unitamente a quella di Corneto, l'attuale Tarquinia. Egli dunque si prese a cuore il destino di quelle donne, dette da molti, con un leggero sorriso ironico, le "monachelle". Intanto ecco un'attività intensissima, per portare aiuto ai poveri, visitare i malati, per la rappacificazione dei gruppi locali e delle famiglie; una azione pastorale ora minuziosa, chinata sui bisogni dei singoli, ora interessata ai vari gruppi sociali; ed anche una pastorale dagli orizzonti ampi e che guardava al futuro. Infatti si preoccupò dell'educazione delle generazioni giovani e proprio per questo in particolare volle che nella sua Diocesi partisse e si rafforzasse l'esperimento di scuole per le giovani, impiantato a Viterbo da Rosa Venerini (Viterbo, 9 febbraio 1656 – Roma, 7 maggio 1728; beatificata il 4 maggio 1952).

Invitò in Diocesi quella donna evangelicamente sapiente e profetica, e sulla scia di quell'esperimento felicemente riuscito delle cosiddette "scuole pie", anch'egli ne fondò alcune; e poiché la Venerini non voleva rimanere in Diocesi di Montefiascone ma voleva tornare nella sua Diocesi di Viterbo, il Barbarigo fece in modo di istituire un'istituzione analoga. Nascono le scuole delle "Maestre pie Filippini", cioè le scuole che egli affida a una delle ragazze più dotate che conosceva,

⁵ Per studiare la vicenda di tale Monastero e il ruolo di esso di Madre Comaschi:

- Pietro Bergamaschi, *Vita della ven. Lucia Filippini*, Montefiascone, Maestre Pie Filippini, 1916, vol. 1-2 : vol. 1, pp. 238-240

- Pietro Bergamaschi, *Vita del Servo di Dio Card. Marc'Antonio Barbarigo Vescovo di Corneto e Montefiascone*, Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1919, voll. 1-2: vol 2, 164-209, in specie pp 193; 197; 209

- Giovanni Marangoni, *Vita del Servo di Dio Card. Marco Antonio Barbarigo Vescovo di Corneto e Montefiascone*, Montefiascone, Seminario Barbarigo, 1930, p. 219 nota 1; p. 227 nota 2.

⁶ Su questa figura, cfr. Rinaldo Cordovani, *Fra' Modesto da Roviano. Vita ed opere di un eretico e santo mancato?*, Roviano, Comune di Roviano, 2001.

scelta tra quelle sensibili a una dedizione religiosa a tempo pieno: Lucia Filippini (che poi sarà canonizzata: 22 giugno 1930). Queste donne erano delle consacrate, ma vivevano secondo una modalità assolutamente inedita per quel tempo, perché vivevano fuori della clausura. Che cosa sarebbe stato di loro quando sarebbero divenute anziane, impedita dalla malattia o dall'età a svolgere un apostolato attivo? Il Cardinale Barbarigo pensò di provvedere al futuro di queste maestre preparando per loro un alloggio confortevole nel "Conservatorio di Santa Chiara", ma non solo: istituendo per loro e per le "monachelle" — che già vi vivevano — una nuova forma di vita religiosa. Con essa tenta di dare soddisfazione ad un'esigenza di carità apostolica — il futuro delle Maestre pie —, e contemporaneamente alla difesa e incremento della vita contemplativa. Pensa che la conciliazione dei due stili di vita sia possibile perché ritiene che a fondamento della consacrazione religiosa — sia che essa si spenda nel servizio nascosto a Dio nella preghiera e nell'offerta dentro le mura di un Monastero, sia che operi nel mondo con l'apostolato attivo —, stia in un anelito forte, deciso e perseverante di donazione della persona di Cristo. E quindi egli ritiene che sia possibile una convivenza tra un gruppo variegato di donne consacrate, di cui alcune sono destinate alla preghiera prolungata dentro le mura del Monastero e altre sono destinate o alle scuole esterne o comunque, non potendo più esercitare un ministero attivo, puntellano con la loro esperienza di vita l'attività delle giovani maestre, che sono inviate qua e là in Diocesi e che lì, in Montefiascone, hanno la loro casa-madre.

Tale nuova istituzione religiosa secondo le sue intenzioni avrebbe dovuto portare il nome di: "La Congregazione del divino Amore e il convitto dello Sposo celeste". Un nome altisonante perché alta è la misura di santità che il Cardinale voleva per queste consacrate. Il titolo: "Congregazione del divino Amore" evoca un filone spirituale che aveva la sua origine nel '600 francese. Non si può non leggere dietro questo appello al divino Amore un richiamo all'opera di Francesco di Sales, uscita nel 1616 dedicato al tema dell'amore divino: *Il Teotimo o Il trattato dell'amore di Dio*. Non per nulla il Cardinale Barbarigo mise la Congregazione da lui vagheggiata sia sotto la protezione della Madonna Assunta, perché a tale mistero era dedicata la chiesa del Conservatorio di Santa Chiara, che sotto la protezione di San Francesco di Sales.

Il progetto per questa congregazione però non riuscì a decollare. Si rivelò difficile la convivenza tra le "monachelle" e le prime Maestre pie, capeggiate da Lucia Filippini. La lettura della situazione impone al Vescovo di intervenire modificando il progetto della sua fondazione; e di fatto — lasciato il Conservatorio di Santa Chiara, e ritornate le Maestre pie alla loro primitiva sede, sempre in Montefiascone —, la Congregazione fondata dal Vescovo prenderà un orientamento più contemplativo. Decisive a tal fine saranno le cure prestate da don Biagio Morani, il confessore del Cardinale, alla nascente comunità femminile rimasta in Santa Chiara, comunità che volle affidata a Caterina Comaschi.

Il Cardinale Barbarigo, infatti, quando si rese conto che il suo progetto fatto a tavolino non funzionava, cercò una donna virtuosa che potesse interpretare il suo ideale e che egli potesse inviare in quella istituzione come superiora. Era il 1705. Su suggerimento di don Biagio Morani scelse Caterina Comaschi, penitente dello stesso don Biagio: nata a Roma il 18 gennaio 1666, educata nel Monastero di Santa Restituta di Narni, per varie vicende familiari, non aveva potuto professare in quel Monastero ed era rientrata a Roma, dove viveva con il cognato e la sorella.

Era donna sicuramente virtuosa, mossa dall'amore di Dio, che aveva una concezione della vita consacrata prettamente claustrale. Fu lei ad organizzare praticamente la vita in Santa Chiara in una maniera da renderla inconciliabile con la missione apostolica di Lucia Filippini e le sue Maestre pie e fu lei che rimase come superiora a Santa Chiara dopo la 'secessione'. Non si trattò di un fallimento, ma di un esperimento sul campo attraverso cui una Congregazione religiosa arrivò a dare forma a se stessa.

C'era però qualcosa del primitivo progetto che era uscito dal cuore del Cardinale e a cui egli non avrebbe mai rinunciato: l'opera degli esercizi spirituali per le donne e la loro formazione all'orazione mentale. Il Cardinale volle, chiese e ottenne che il Monastero di Santa Chiara fosse aperto ad ospitare tutte le donne del borgo che volessero trovarsi lì in un luogo per intensificare la

loro vita di preghiera. A riprova: immediatamente dopo, il giorno dopo la configurazione canonica di questa Congregazione, quando la Comaschi ricevette dal Cardinale le Regole e il nome di Madre Caterina della Croce, il Cardinale stesso si recò nel Monastero di Santa Chiara e diede inizio al primo corso di esercizi spirituali per sei giovinette.

Non c' erano, come si usava in altri luoghi, ragazzine che dovevano accostarsi per la prima volta all'Eucaristia. Il Cardinale voleva che questi esercizi fossero aperti alle donne in qualsiasi momento del loro cammino religioso. Questo esperimento, seguito da vicino dal Cardinale, fu ripetuto da lui in seguito; e fu continuato nell'avvenire.

Il Cardinale morì l'anno dopo, ma questa opera degli esercizi nel Monastero di Santa Chiara divenne una caratteristica di questo Monastero; e il parteciparvi costituì assai probabilmente un momento decisivo nella maturazione della vocazione di Cecilia Baij. Ella li frequentò due volte, non una sola.

Si dice solitamente a proposito della storia vocazionale di Cecilia:⁷ nel 1607, ad undici anni, fece un corso di esercizi spirituali con don Biagio Morani a Santa Chiara e da lì uscì con la decisione di entrare in questo Monastero. Ma la famiglia si oppose e la richiamò a casa. Cecilia opta allora per la vita monastica presso le cisterciensi di Viterbo —propriamente vi entra come “educanda” nel 1711-1712—; ma questo primo tentativo si rivela non soddisfacente per Cecilia, che neanche un anno dopo tornerà in famiglia. Verrà poi il 1713 e l'ingresso tra le benedettine di San Pietro.

In realtà lo spoglio della corrispondenza della Baij ha fatto scoprire quattro lettere della Baij indirizzate a Madre Caterina Comaschi, da cui si ricava che Cecilia non fece un unico corso di esercizi a Santa Chiara, ma ne fece due. Queste quattro lettere purtroppo non datate (sono lettere indirizzate a Cecilia che è ormai monaca da anni: lo si deduce dal tenore complessivo), ricorda il suo passaggio da Santa Chiara con estrema nostalgia e accenna a quanto aveva imparato dall'insegnamento di Madre Caterina della Croce. Probabilmente non fu un fuoco di paglia la sua prima decisione di entrare a Santa Chiara. Dopo i primi esercizi, ci tornò infatti una seconda volta: però non sappiamo per quali motivi una scelta definitiva di vita a Santa Chiara non poté realizzarsi.

Il ricorso di Madre Comaschi a Madre Cecilia Baij

Una delle quattro lettere della Baij indirizzate a Madre Caterina Comaschi (Madre Caterina della Croce) si differenzia dalle altre per un indirizzo particolare. La destinataria è qualificata non solo come “madre” ma anche come “sorella”. Tre lettere sono indirizzate alla Madre Comaschi, indicandola —nel vocativo di apertura— come Madre : “Amatissima Madre nel Signore” (lettera M 16 – Archivio Baij) o “Dilettissima Madre nel Signore” (lett. M 6) o anche più semplicemente “Mia carissima Madre” (lett. M 2); la quarta, invece, si apre con la dicitura: “Mia carissima Madre e sorella nel Signore amatissima” (lett. M 3).

Comprendiamo dall'*incipit* della lettera che tale indirizzo anomalo è una risposta all'invito della Comaschi. Infatti la Baij discute con la sua corrispondente su questa proposta inaudita che le era arrivata dalla Madre del Monastero limitrofo, secondo cui ella poteva ritenersi sua “sorella”.

Perché tanta stima da parte di quella Superiore nei confronti della Baij, a quel tempo monaca tra le altre? Purtroppo nessuna delle quattro lettere è datata, ma poiché M. Comaschi muore nel 1741⁸, evidentemente tutte sono precedenti all'inizio del servizio abbaziale di M. Cecilia (prima elezione: 1743). Probabilmente non siamo lontani dal vero pensando che la stima era nata dal fatto che l'eco dei doni che accompagnavano l'esperienza spirituale della Baij, anche se si sarebbe desiderata tanta discrezione, in realtà aveva superato le mura del Monastero. Di che si tratta?

Dal 1631 (almeno) in poi Cecilia incomincia a scrivere delle opere che ella stessa dichiara essere il frutto di “dettatura da parte di Gesù Cristo.” Il confessore sarà rigorosissimo con lei e le contesterà

⁷ Cfr. Elisabetta Guffanti, *M. Cecilia Baij e don Egidio Bazzarri: una vicenda di direzione spirituale (1733-1738)*, «Benedictina», 46 (1999), n. 1, 109-152:115.

⁸ Cfr. *Vita del Card. Barbarigo* di G. Marangoni, op. cit., INTROD., p.XLI.

questa affermazione. La Baij con modestia e obbedienza cancellerà le righe del manoscritto dove aveva vergato questa affermazione ma — per il consiglio dei vari confessori che l'accompagneranno —, continuerà nella stesura di queste opere⁹.

Tutta la vicenda aveva creato una nomea attorno a Cecilia perché, pur agendo lei con tutta la prudenza possibile e con tutto lo spessore di maturità umana di cui dava prova nella sua vita monastica – a lei furono affidati tutti gli incarichi del Monastero, da quello della portineria a quello di maestra delle educande (il Monastero di S. Pietro aveva un educando interno secondo gli usi del tempo), infermiera, economo, maestra delle novizie; e alla fine sarà abbadessa del Monastero – di lei si parlava a volte anche a sproposito dentro e fuori del Monastero¹⁰.

Essa era gratificata da locuzioni e visioni e da tutto questo — verificato sulla Scrittura e la Tradizione, come vedremo — trarrà il materiale per scrivere le sue opere: *la Vita interna* —cioè: contemplativa — *di Gesù Cristo; di san Giuseppe; di san Giovanni Battista*.

Visioni e locuzioni sono un dono scomodo: la persona ha un doppio cammino di fede faticoso da vivere: alle fatiche della fede di ciascun credente si aggiungono le fatiche maggiorate di questa esperienza particolare, che richiede anche un discernimento specifico da parte di confessori particolarmente attrezzati sulla tradizione mistica.

⁹ «Un religioso straordinario, avendo saputo che la religiosa aveva dato principio a scrivere per ubbidienza la seguente opera, le comandò per ubbidienza che scassasse dettata dal medesimo alla sua diletta Sposa D. Maria Cecilia Baij e dalla medesima scritta per ordine dell'istesso Iddio e del etc. Il che fu subito eseguito, come apparisce nel frontespizio, senza alcuna ripugnanza e volentieri. Io Fra Guido Maria Guidi. Confessore ordinario, dell'ordine dei Minimi di S. Francesco da Paola »: cfr. nota apposta in apertura del primo volume manoscritto della *Vita interna*; essa e il frontespizio della *Vita interna*, in cui sono ben visibili le rigacce nere di cancellatura, sono riprodotti da RINALDO CORDOVANI, *Il Monastero delle Monache Benedettine di San Pietro in Montefiascone*, Montefiascone, Centro di iniziative culturali, 1994, 46-47.

¹⁰ Cfr. Elisabetta Guffanti, *M. Cecilia Baij e don Egidio Bazzarri: una vicenda di direzione spirituale (1733-1738)*, «Benedictina» 46 (1999), n. 1, 109-152: 126-127: «La mancanza della vita comune non era l'unico aspetto che rendeva il Monastero un ambiente poco accogliente per Cecilia, si aggiungevano la gelosia e l'invidia di alcune consorelle. Fin dall'inizio la vita monastica della Baij fu caratterizzata dai pettegolezzi e dalle opposizioni, non solo delle consorelle, ma anche di alcuni superiori. Emblematici sono i fatti accaduti in occasione della vestizione. Nel febbraio del 1736 la situazione diventò per lei particolarmente difficile, al punto che fu tentata di lasciare il Monastero di san Pietro per cercarne un altro in cui potesse godere un po' di quiete (lettera 45). Nella lettera 44 spiega in sintesi quanto stava accadendo e come intendeva comportarsi: «Io son stata sin ora il bersaglio dove sono andate a terminare tutte le ciarle e passioni delle religiose. Tutte contro di me han fatto a chi ha più possuto dire e, quantunque io non ho parlato, si dice che ho fatto parlare. È per verità che ho sempre pregato che tacessero. Ciò che si sia detto contro di me lo sa Dio, e il confessore [Casti] che arrivò a dirmi: «Se io non sapesse chi voi siete, e se fosse un altro confessore, saria capace di farvi dare in disperatione per quello si dice quasi da tutte contro di voi». Io lo ricercai di che ero incolpata e lui mi disse: «Niente so trovare di male e conosco esser tutta invidia, e passione, e istigatione diabolica, onde rallegratevi che il Signore si degna adempiere i vostri desiderii di esser da tutti tenuta per difettosa». E di fatto ne godo, perché lo sono da vero. Si degna, per altro, il Signore farmi gratia di avere un buon cuore verso tutte e desidero a tutte il vero bene».

La stessa situazione si ripeté nell'estate del 1737 (lettera 179). Ella stessa afferma: «Lo Spirito è pronto, ma la carne è inferma, ma, benché questa ancora si va accomodando, essendo già venti quattro anni [cioè dall'anno della vestizione] che si sta sotto il torchio de' travagli, sia benedetto Iddio per sempre» (lettera 185).

Soffriva, non solo a causa delle consorelle, ma anche della badessa e della vicaria (lettere 40, 41, 49) e di alcuni sacerdoti (lettera 42).

Le maldicenze e le persecuzioni, di cui la Baij fu oggetto, non le impedirono di stringere legami d'amicizia con alcune persone che non diedero credito ai pettegolezzi e che ne riconobbero le virtù.

In particolare, è da notare la stima che dimostrava nei suoi confronti il cardinal Aldovrandi. Anche quando si rese necessario l'allontanamento del Bazzarri dal Monastero san Pietro, all'inizio della quaresima del 1736, per il diffondersi dei pettegolezzi, egli concesse immediatamente le visite tre volte al mese, dimostrando la sua fiducia e implicitamente riconoscendo la mancanza di fondamento delle dicerie¹⁰. Egli stesso si rese disponibile per consegnare il dono che un anonimo conoscente della Baij, residente a Roma, non poteva portarle di persona: una statua dell'Immacolata Concezione e una reliquia di san Giuseppe¹⁰.

Non fu solo il cardinale ad apprezzare Maria Cecilia. Dalle lettere scritte al Bazzarri emerge un gruppo di persone amiche tra di loro: il fratello sacerdote del Bazzarri «signor Giovanni Domenico», «Caterina», «Caterina Celeste», «donna Laura Vittoria» (lettera 1), «Bernardina» e «Anna Teresa» ».

Nel caso di Cecilia le visioni sembrerebbero autentiche, perché non solo tramandano dei contenuti che si armonizzano con la fede cristiana, ma ella riesce, per quanto sta in lei, ad armonizzare questo suo mondo interiore immaginifico con i rapporti semplici con le consorelle entro il Monastero e con le persone che bussano alla porta del Monastero. E anche quando a lei si rivolge qualcuno per una richiesta di consigli specifici, per quanto sta in lei, riesce a vivere questa dimensione della sua fede in maniera semplice e spontanea, che non crea problemi a coloro che l'incontrano.

Per l'imprudenza però di alcune consorelle o per le varie vicende con i confessori le notizie su questo corredo straordinario della sua esperienza di fede passano al di là del muro del Monastero di San Pietro e arrivano anche in Santa Chiara.

Madre Caterina, probabilmente al termine della vita, si ricorda della vicenda di questa ragazza, che aveva conosciuto durante i due corsi di esercizi che aveva vissuto sotto la sua stessa direzione; e si rivolge a lei per risolvere alcuni problemi che l'attanagliavano. Lei si rivolge come inchinandosi di fronte a lei e per questo le chiede di considerarla una sorella. Non solo: in nome del legame di familiarità tra sorelle, le chiede di aprirle il suo cuore mettendola a parte dei suoi doni straordinari per una sua necessità particolare, come vedremo.

Tre sono questioni della Comaschi alla Baij, che intuimo tra le righe della risposta della Baij.

1) La prima richiesta verteva attorno all'eterna salute della scrivente, la madre Comaschi. La Baij le risponde: "Dopo comunicata ho fatto la richiesta allo Sposo che Voi mi accennate". Intuiamo che Madre Caterina, forse per la salute fisica incerta, si sentiva alla fine ed era travagliata dai dubbi sulla sua sorte eterna. Allora scrive a Cecilia perché vuole sapere — per via straordinaria — qual sarà la sua sorte. Ecco che Cecilia risponde:

"Io Vi assicuro e Vi dico che ci impegnerei anco con l'anima mia per questa fiducia che Voi dovete aver in Dio, perché ho sentito più volte ripetermi: *modice[sic] fidei, quare dubitasti?* [uomo di poca fede, perché hai dubitato?] Non temete tanto, fidateVi di Dio e sperate con certezza."

È interessante questo tipo di risposta che Cecilia trasmette alla Comaschi; Cecilia non nega di aver un canale particolare di comunicazione con Dio, ma dopo aver pregato e aver sottoposto, dopo la comunione, il quesito al Signore Gesù, trasmette una risposta imperniata su una parola evangelica, tolta da Matteo, capitolo 14,31. Siamo nella pericope del miracolo di Gesù che incontra Pietro durante una tempesta sul lago di Genesaret. Gli apostoli con Pietro sono sulla barca, Gesù non c'è, gli apostoli si mettono a gridare perché hanno paura di perire — la barca distava già da qualche miglio da terra ed era agitata dalle onde a causa del vento contrario—, ma ecco che vedono Gesù che cammina sul mare. Essi pensano che sia un fantasma. Gesù invece li richiama: "Coraggio, sono Io, non abbiate paura". Pietro chiede quale prova dell'identità del Signore di poter anch'egli a camminare sulle acque. Gesù acconsente, Pietro allora scende dalla barca e cammina sul mare, ma per la violenza del vento, comincia ad aver paura, ad affogare e grida: "Signore, salvami!" E Gesù gli stende la mano, lo afferra e gli dice: "Uomo di poca fede, perché hai dubitato?"

Questo episodio evangelico — ritraendo Pietro che sta affondando — esprime bene quella che potrebbe essere la paura di una persona che pone dinnanzi a sé il poco tempo che le rimane da vivere. Madre Comaschi, impaurita e diffidente, come aveva fatto Pietro con Gesù, vuole avere una prova di poter affrontare vittoriosa l'ultimo percorso della sua vita, che prevede forse turbolento.

Gesù a Pietro non nega un segno prodigioso: gli dice di camminare pure sulle acque; allo stesso modo Cecilia sfrutta questa pagina del Vangelo in cui è affermato come possibile che ci sia un segno particolare di rassicurazione proveniente dall'Alto. Ma a Cecilia interessa che Madre Caterina non si appoggi tanto sull'origine straordinaria della risposta che le invia, quanto sulla figura evangelica a cui la risposta rimanda. Questa capacità di Cecilia — da una parte, di non negare lo straordinario nella sua vita, ma dall'altra di ricondurlo totalmente entro le categorie evangeliche — ci dice perché noi possiamo leggere con cuore sereno anche le pagine delle sue opere 'agiografiche' che dipendono sì dal vangelo ma in cui in cui ci consegna pure, indirettamente, le sue visioni e le

sue locuzioni. Infatti lei stessa per prima ha avuto la prudenza soprannaturale di decantare le sue visioni e le sue locuzioni nella parola evangelica. Cecilia stessa si applica ad un'operazione di interpretazione delle sue stesse visioni e locuzioni.

Oggi si ripete che il valore di tali visioni e locuzioni è quello di un segno rivolto allo/a stesso/a destinatario/a prima ancora che ad altre persone. Queste persone portatrici di doni particolari possono anche avere una missione *ad extra* ma innanzitutto questo loro percorso straordinario è un segno per loro stesse.

Per la qualità della loro fede il Signore non si accontenta di offrire loro lo strumento del Vangelo e della predicazione ecclesiastica, ma affianca alla rivelazione scritta, dono fatto a tutti, anche a loro, delle rivelazioni particolari che provocano a rivolgersi a quella evangelica come a senso ultimo e normativo. Il segno della visione/locuzione che queste persone ricevono è innanzitutto qualcosa esse devono decodificare, devono interpretare e leggere come spinta per la loro propria fede. Poi può succedere che, in qualche caso particolare, il messaggio che viene dall'Alto per una via straordinaria abbia una ricaduta benefica anche sul contesto ecclesiale in cui la persona vive.

Il secondo quesito che si intravede nella lettera di risposta della Baij alla Madre Comaschi verteva su problemi di rapporto con il confessore. Qui Cecilia risponde senza alcun ricorso a messaggi dall'alto, ma fondandosi su una nozione che le deriva dal buon senso e dalla sua lunga esperienza in materia:

“Non ve ne pigliate pena, perché così dispone Dio per volervi distaccare dall'amore proprio, anche in cose di spirito apparentemente necessarie”.

Cecilia dice di non angustiarsi esageratamente per i problemi con il confessore: i rapporti con i sacerdoti possono attraversare momenti di difficoltà quando si vivono delle situazioni particolari o si è responsabili di comunità.

Il terzo punto nella lettera riguardava il sentimento di indegnità che la Madre Comaschi provava. Cioè Madre Caterina era angustiata non soltanto per la sua salvezza eterna, ma anche per il fatto che si sentiva come rifiutata da Dio. Probabilmente attraversava dei periodi di aridità, la preghiera le era noiosa e faticosa; questo disagio interiore — assieme ad altre fatiche, legate alle condizioni della comunità a lei affidata, e tutto questo unito al decadimento fisico e alla prospettiva della morte che si avvicinava — aveva creato nel suo spirito una situazione psicologica e spirituale di pesantezza e di oscurità esasperata ed esasperante. Ne deve aver scritto alla Baij chiedendole che cosa fosse bene fare in quel frangente. Ed ecco allora la risposta di Cecilia:

“Entrate nel Cuore di Gesù. Vi dico che la porta sta aperta per Voi e quindi lì è il Vostro luogo. Entrate pure con libertà e non rimirate la Vostra indegnità, ma la bontà e la carità immensa del Vostro divino Sposo. E da questa animata, entrate pure senza timore che così lui vuole. Ma, sorella mia cara, io mi sono molto spiegata e ciò ho fatto per che così ha voluto il Padrone. Prego però la vostra carità a tenermi secreta...»”

2. Il cuore di Gesù negli scritti di Cecilia Baij. Un breve saggio di lettura.

Il tema del Cuore di Cristo doveva essere un tema caro alla Comaschi, in quanto poteva coordinarsi con la spiritualità di San Francesco di Sales (+1622).

San Francesco di Sales è stato definito quale *Doctor ecclesiae, Doctor Theologiae cordis, Doctor indifferentiae*¹¹ (o della serenità spirituale). Gli era infatti sommamente caro insistere a illustrare, predicando e scrivendo, che tutta l'economia cristiana è una economia di amore — dalla creazione alla redenzione, Dio non ha fatto nient'altro che dare segni di amore all'uomo: l'ha creato per amore e l'ha redento per amore —. Per questo l'uomo deve rispondere all'amore di Dio con “indifferenza”, cioè nella certezza di fede che sempre tutte le sue vicende saranno circondate da

¹¹ Cfr. Antons Mattes, *sub voce* in G. Ruhbach-J. Sudbrach [cur.], *Grandi mistici. 2. dal 1300 al 1900*, EDB, 1987, 151-167.

questo amore di Dio, e quindi con disponibilità all'accettazione, responsabile ed amorosa, di quello che la Provvidenza divina dispone sul suo cammino, giorno dopo giorno.

Quasi alla fine del sec XVII, la dottrina spirituale dell'amore da Francesco di Sales — che è come una sorgente sotterranea che pervade tutte le dottrine spirituali del secolo — trova una sua ulteriore traduzione, accessibile a tutti e interiorizzabile ad infiniti livelli — tanti quanti i cammini di fede possibili — nell'esplosione della devozione al sacro cuore. Questa avviene sulla scia delle rivelazioni di Gesù a Margherita Maria Alacoque, a partire dal 27 dicembre 1673. Margherita Maria vive nel Convento della Visitazione di Paray-le-Monial, ma è aiutata da un gesuita, p. de la Colombière (1641-1682)¹² che ha riconosciuto la missione straordinaria legata alle rivelazioni particolari di cui è stata fatta oggetto Santa Margherita Maria.

Tale devozione dalla Francia si diffonde in Europa per opera della predicazione dei gesuiti. In Italia già nei primi decenni del '700 abbiamo delle Congregazioni laicali dedicate al Sacro Cuore, diffuse in tutta la penisola. Si vuole con ciò che la fede cristiana si riveli qual è, un'esperienza di vita che si radica sempre nell'amore di Dio riconosciuto presente nella vita e in particolare nel dono di amore che rifugge nella redenzione di Cristo (=San Francesco di Sales): e si opera perché questa convinzione dia origine a un movimento spirituale da vivere non solo all'interno dei chiostri ma nei gruppi di credenti attivi anche nel mondo — diremmo noi oggi — laicale. A sostegno, si desidera che questa visione della vita cristiana, imperniata sulla contemplazione dell'amore di Dio in Cristo, sia ratificata dalla Chiesa e assurga alla dignità di una Festa liturgica; per questo si chiede l'istituzione di una Festa del Sacro Cuore. Ci saranno vari tentativi nel '700 per ottenere dalla Santa Sede questo riconoscimento, che sarà dato soltanto nel 1765, quando il Papa Clemente XIII permetterà a una confraternità polacca di celebrare questa festa, per concessione privata, presso la chiesa del Gesù a Roma; in seguito, molto più tardi, precisamente il 23 agosto 1856, la Congregazione dei Riti estese tale festa alla Chiesa universale.

Nel Settecento spirituale anche italiano, dunque, il tema della storia dell'amore di Dio per l'uomo e della sua chiamata ad entrare nel dinamismo della redenzione era dunque diffuso nella cristianità, anche in maniera riflessa e a tutti accessibile; ed era presente nella ricerca contemplativa delle monache. Negli scritti di Cecilia Baij lo ritroviamo non però come una trascrizione di luoghi comuni della predicazione ecclesiastica. Scrivendone, la Baij fa emergere la via attraverso cui ella stessa era entrata nell'orizzonte totalizzante della grazia infinita dell'amore di Dio riversata sull'uomo; esso appare infatti come simbolo sintetico del suo aver fatto dell'amore di Dio riversato in lei la struttura portante della sua via spirituale.

¹² « Il 15 giugno 1675, durante l'ottava della festa del Corpus Domini, mentre Suor Margherita è assorta in preghiera davanti al Santissimo Sacramento, il Signore Gesù le mostra il suo divin Cuore con queste parole: *"Ecco quel Cuore che ha tanto amato gli uomini e in contraccambio non riceve che ingrattitudini, disprezzo, sacrilegi in questo Sacramento di amore"*. Gesù chiede alla Suora l'istituzione di una festa particolare il venerdì dopo l'ottava del Corpus Domini, per onorare il suo Cuore, e chiede la comunione riparatrice per le colpe contro l'Eucaristia. Infine Gesù conclude: *"Ti prometto che il mio Cuore effonderà le sue grazie su quanti gli renderanno quest'onore e procureranno che anche gli altri glielo rendano"*. Suor Margherita Maria non nasconde le sue difficoltà per il delicato compito che le affida Gesù, il quale si affretta a confortarla: *"Rivolgiti al mio servo [cioè al P. La Colombière] e digli da parte mia che faccia quanto è in lui per stabilire questa devozione e realizzare i desideri del mio Cuore. Non si abbatta per le difficoltà che sorgeranno: sappia che è onnipotente colui che diffida totalmente di sé e ripone la sua fiducia in me"*. Padre Claudio accetta la missione e diventa il primo apostolo della devozione al Sacro Cuore: il 21 giugno 1675, ottava del Corpus Domini, si consacra con Suor Margherita Maria al Cuore di Gesù. Da quel giorno egli si dedicherà con instancabile zelo a far conoscere "le imperscrutabili ricchezze" del Cuore di Cristo: non esiterà a sfidare opposizioni e incomprensioni di ogni genere derivanti dal contesto religioso del secolo XVII, in cui il giansenismo cercava di allontanare le anime dalla preghiera e dai Sacramenti, facendo leva sul contrasto insanabile tra l'indegnità dell'uomo e la santità di Dio. Incoraggiato dalle preghiere e dalla vicinanza spirituale di Suor Margherita Maria, P. La Colombière getterà i semi di un'autentica devozione al Sacro Cuore, che germineranno lungo i secoli successivi in una vasta fioritura di vita cristiana, incentrata sul culto eucaristico, sulla comunione riparatrice, sui Primi Venerdì del mese, sulla consacrazione al Sacro Cuore sia delle persone come delle famiglie» (G. Samà SI nel sito consultato il)

Una delle tante lettere in cui la Baij parla della sua esperienza del Cuore di Cristo è quella del 26 e 27 febbraio del 1742¹³.

Secondo un uso prudenziale che vivono tutte le persone che sono gratificate dai doni scomodi delle visioni o locuzioni, la Baij si faceva ‘controllare’ dal direttore spirituale, stilando ogni giorno la relazione su quanto le era accaduto nell’intimità della preghiera, particolarmente nel momento del raccoglimento dopo la celebrazione eucaristica. Sta scrivendo al suo direttore spirituale, il Canonico Gaetano Boncompagni, che è colui che raccoglierà tutte le lettere della Baij – sono più di duemila le lettere di coscienza che ci sono giunte e che ci conservano la traccia del suo percorso biografico —. Cecilia annota: “Dilettissimo Padre nel Signore stimatissimo, questa mattina di lunedì dopo la comunione si è manifestato lo Sposo e io pensando a quello che mi aveva detto Vostra Reverenza di Santa Metilde, che lo Sposo le fece vedere il suo Cuore, parevami di godere del suo bene, ma invidiavo la sua bella fortuna.”

La Baij stava pregando, dopo aver fatto la comunione.

Dal punto di vista dogmatico, dopo la partecipazione alla celebrazione eucaristica con l’atto di fede della ricezione del sacramento, il credente è inserito in Cristo in maniera massima; non si può essere uniti a Cristo più di quanto non si sia uniti a lui nell’atto della comunione sacramentale. Su questa terra non c’è altra maniera più intensa. La percezione che il credente ha di quest’unione è una percezione che si ha soltanto nella fede, non ha nessun riscontro sensibile. Accade a Cecilia l’indicibile — “si è manifestato lo Sposo” — che non è l’irrazionale e successivamente Cecilia lo valuta, facendo un raffronto: “...parevami di godere del suo bene...”. Le sembrava di godere di quell’unione con Cristo così come ne aveva goduto una santa del Medioevo, di cui il confessore le aveva parlato, Santa Metilde di Helfta. Come osa, diremmo noi? E’ ben superba?! No. Tante volte il Signore le aveva assicurato che, dopo la comunione, lei era unita a lui per un verso come un qualsiasi credente di questa terra; ma per altro verso lo era in modo particolare, perché a lei egli faceva la grazia di averne una percezione di fede che trapassava anche i suoi sensi interni¹⁴.

Tutti coloro che hanno una visione immaginativa o hanno una locuzione autentica sono dei credenti a cui la realtà del possesso nella fede dell’incorporazione a Cristo, in maniera diversa da quello che succede a ciascuno di noi, in una qualche maniera che non riusciamo a capire, informa anche i sensi. Mentre noi di solito usiamo soltanto dei sensi esterni — vediamo un oggetto o sentiamo dei suoni: oggetto e suoni sono fuori di noi —, nel caso di una visione immaginativa o una locuzione interiore, queste persone hanno attivi anche dei sensi interni, per cui la loro umanità è impressionata da delle realtà che a noi sfuggono.

Cecilia afferma con certezza di essere stata gratificata dalla conoscenza intima di Cristo (= la manifestazione dello Sposo) e aggiunge che le pareva di riconoscere in sé la stessa esperienza di conoscenza del Cuore di Cristo, così come era avvenuto a Santa Metilde.

Per il fatto stesso però che “invidiava la bella fortuna” di quella santa monaca, Cecilia esce dalla relazione totalizzante con il suo Signore e diventa succube di quel sentimento di invidia del destino di un’altra. Alla grazia eccelsa presente antepone un desiderio che nasce dalla considerazione di sé da sé sola, per cui vorrebbe decidere da se stessa le grazie che il Signore deve donarle!

¹³ Cfr. A.Valli [a cura di], Maria Cecilia Baij, *Trattati*, 178-182: 178-179.

¹⁴ Una visione immaginaria è una «percezione interiore che, in chi la coglie, ha certo la forza di una presenza che, per la veggente, equivale alla manifestazione esterna sensibile. Vedere interiormente non significa immaginare in maniera soggettiva: vuol dire piuttosto che l'anima è toccata da qualcosa reale, anche se soprasensibile, e diventa capace di vedere ciò che, altrimenti, è invisibile ai sensi del corpo: è come vedere con i sensi interni. Si tratta di veri oggetti che colpiscono l'anima, anche se non appartengono al nostro abituale mondo sensibile. Per questo è necessaria una vigilanza interna del cuore che, in genere, non abbiamo a causa della forte pressione delle realtà esteriori e di immagini e pensieri che affollano la mente. La persona è trasportata ben oltre la semplice esteriorità, ed altre dimensioni più profonde della realtà stessa la colpiscono e le si rendono visibili» (Bernardo Olivera, *Il sole nella notte. Mistica cristiana ed esperienza monastica*, Milano, Ancora, 2003, 42).

Ecco che allora Gesù, il suo celeste Sposo la corregge, ribadendo che a lei, nel presente, egli ha fatto un dono dal valore infinito: “Maria — il nome di religione della Baij propriamente è Maria Cecilia, ma il nome con cui Gesù le si rivolge è quasi sempre soltanto “Maria” —, ancora a voi voglio far vedere il mio Cuore, cioè il vostro già fatto mio, avendomelo voi donato.”

Mentre quando noi abbiamo un dubbio di fede, o patiamo una distrazione potente, non abbiamo altro maniera per riprenderci che formulare un atto di volontà e di intelligenza con cui riconfessiamo la nostra fede, ecco che a Cecilia ‘accade’ di essere corretta in visione. Gesù le mostra il “suo” Cuore. Un aiuto? Sì, ma al modo di una provocazione per una ripresa nel cammino di fede. « Nella visione interiore - in modo più ampio che in quella esteriore - si ha a che fare con un processo di traduzione, in modo tale che il soggetto è essenzialmente compartecipe nella formazione dell'immagine di ciò che appare. Queste visioni non sono mai semplici ‘foto’ di ciò che è oltre, ma portano in sé anche *le potenzialità ed i limiti del soggetto* che le percepisce»¹⁵.

E una provocazione a caro prezzo. La visione complica l’adesione della fede, se non altro per la situazione di solitudine fino all’isolamento dell’esperienza umanamente incomunicabile che la visione le crea. In virtù delle nozioni, dei lumi e le cognizioni che lei riceveva in queste visioni, si esasperavano in lei stessa le domande sulla sua propria sanità mentale e sulla propria sanità spirituale. Queste visioni diventavano per lei un momento di disturbo, di cui si trova una traccia quando annota: ‘Ho paura di essere pazza’, o simili.

Nei momenti più sereni però, che non le mancano — il nostro Dio è un Dio di pace! — riesce a superare questi suoi stessi dubbi e trascrivendo queste visioni per il direttore spirituale, ci lascia una traccia indiretta del motivo per cui il Signore a lei ha chiesto un tale cammino : tramite lo strumento del simbolo la sua avventura cristiana permette ai cristiani di ogni tempo di recuperare dei dati della fede che tutti noi dobbiamo confessare e che invece magari dimentichiamo. Effettivamente Cecilia è chiamata a consegnare a noi delle intuizioni interessanti sul Cuore di Cristo, ma non per questo gode di facilitazioni nel suo cammino di fede rispetto a noi. Noi che leggiamo le sue relazioni di coscienza sulle visioni a quasi tre secoli di distanza da quando sono accadute, troviamo infatti in esse qualche cosa che provoca e ci fa maturare nella fede. Non possiamo non coglierlo, se siamo sinceri ed attenti, perché il linguaggio simbolico della visione si stampa più di quello meramente logico-dottrinale nella nostra mente e nel nostro cuore. « Le visioni — spiega un teologo contemporaneo, Gianni Colzani — hanno valore di segni e non di fatti dogmatici. Intendo per segno una realtà soprannaturale che, per la sua stessa comprensione, esige di spostare l’attenzione dal livello del fatto, più o meno meraviglioso, a quello del significato. Il segno non è una prova di potenza ma un’indicazione; non è una realtà passiva che le persone elaborano o trascurano a piacimento ma è una realtà attiva che mobilita e orienta la loro libera responsabilità. Se mai sono gli stessi veggenti ad essere passivi: nel loro caso, infatti, la visione-segno è esclusivamente opera di Dio. Ovviamente, un segno non è mai fine a se stesso, ma è funzione di qualcosa d’altro: per questo non ci si può fermare alle visioni in quanto tali senza tradirne profondamente il significato. Lungi però dall’esaurirsi in una mera funzione attratta e concettuale, di pura conoscenza, il segno soprannaturale favorisce una migliore strutturarsi della personalità credente, un suo più chiaro giudicare, un suo più fermo impegnarsi. Indicando il rilievo di un fatto, invita e sostiene una decisione corrispondente»¹⁶.

Quel giorno dunque Cristo prese un cuore in mano, “...il quale aveva un incendio sì grande che le fiamme che da quel uscivano erano sì grandi che trapassando i cieli arrivavano al seno del divin Padre ; e tra le fiamme vi si vedevano certe stelle assai lucenti. La bellezza di questo cuore io — scrive la Baij a posteriori, ma evidentemente ancora impressionata dalla visione — non lo so spiegare. Doppo poi mi diceva lo Sposo che quelle stelle che tra le fiamme rilucevano erano le virtù che il cuore si ritrovava”.

¹⁵ Ibidem (corsivo nostro).

¹⁶ Gianni Colzani, *Introduzione* in Karl Rahner, *Visioni e profezie. Mistica ed esperienza della trascendenza*, Milano, Vita e Pensiero 1995, 22-23.

Gesù prende in mano un cuore, un cuore pieno di fiamme e queste fiamme arrivano, — scrive la Baij — fino “al seno del Padre”.

Di chi è questo cuore? La locuzione spiega che era il Cuore di Cristo, ma il Cuore di Cristo non in quanto appartiene a Cristo stesso, ma in quanto è il cuore di Cecilia che si era donata a Cristo e Cristo l’aveva unita a Sé: quindi di fatto il cuore che Cristo aveva in mano, pieno di fiamme enormi, splendenti, trapassato di stelle meravigliose era il cuore di Cristo in quanto lei si era donata a Cristo.

Tramite questo simbolo ci viene riaffermato il fatto che l’amore di Dio aspetta una corrispondenza da parte dell’uomo e Cristo valorizza al massimo ogni movimento di carità con cui l’uomo risponde all’amore che ha ricevuto da Dio. Questa visione è una delle tante con cui viene ribadito la sostanza della grazia di cui parla il cristianesimo : Dio effonde sull’uomo il suo amore generoso e questo amore provoca l’uomo ad un libero cammino di fede e di amore; cammino che si costruisce accettando il dono di Dio e rispondendogli con amore fino al dono di sé. Ogni dichiarazione di amore, che non rimanga soltanto mera dichiarazione verbale, soltanto parola vuota; ogni dichiarazione di amore dell’uomo verso Dio che sia accompagnata da gesti di amore, diventa qualcosa che Cristo non solo accetta, ma gli permette di operare al compiersi della nostra trasformazione in Lui : “non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me” (Gal 2, 20).

Nella visione si dice infatti che il cuore che Cristo ha in mano, è luminoso per la presenza di stelle, che sono le virtù che nel cuore si ritrovavano – nel caso particolare, si tratta del suo cuore che Cecilia stessa aveva consegnato a Cristo votandosi a lui; quel cuore che vede è simbolo di tutta la sua persona, in quanto ella si era consegnata a Cristo non soltanto con una dichiarazione verbale, ma con tutta una vita piena di atti di amore. La vita cristiana è questo consegnarsi a Dio per amore, volendo rispondere all’amore e facendo atti di amore.

Ma la visione non termina qui. Cristo dice a Cecilia che vuole farle vedere “il suo Cuore proprio”, il suo Cuore non in quanto è simbolo della forza della grazia che attira la persona a Cristo e la trasforma. Qui il Signore Gesù vuol fare vedere a Cecilia il Suo Cuore di lui, Figlio di Dio. In maniera molto simpatica Cecilia commenta: io pensavo di non poter mai vedere qualcosa più bello di quanto avevo già visto, ma sono restata stordita alla vista del Cuor suo vero. “Allora lo Sposo à pigliato il suo divin Cuore in mano e questo era sì grande che pareva non vi fosse luogo dove descriverlo. E con ragione me aveva detto che nel suo petto ci sariano caputi(= avrebbero potuto essere contenuti molti di quei cuori”. Perché io gli avevo detto: Come, Sposo mio, potete Voi tener serrato nel Vostro petto un cuore con tanto incendio? Allora mi ha risposto: Molti di questi cuori capiriano nel mio petto (= molti di questi cuori possono essere contenuti nel mio petto), e difatti così è, per che il Cuor suo non solo era grande, che pareva che superasse tutto l’universo, ma le sue fiamme e il suo incendio era sì grandi che pareva incendiasse tutto il paradiso, e riempiva del suo incendio il cuore di tutti i santi [...], non solo: “riempiva ancora i cuori di tutte l’anime giuste che sono sopra la terra.”

L’immagine è bellissima: il Cuore di Cristo occupa tutto il mondo, cielo e terra. È un’immagine estremamente parlante, perché dice, da una parte, come l’amore dell’uomo ha il suo posto definitivo soltanto nell’amore di Dio: l’uomo non cerchi allora altra meta al suo cammino terreno! Ma d’altra parte abbia fiducia che non smarrirà la strada, perché esso è stato la sorgente dell’amore dei santi che noi collochiamo in paradiso. Nello steso tempo però, la fiamma del Cuore di Cristo che tocca il paradiso, tocca anche la terra. E siccome il paradiso non è un luogo ma l’essere con Dio, l’immagine dice che il cuore di Cristo esprime il mistero di Lui che, secondo il disegno del Padre, vuole rendersi presente nell’esistenza di ogni uomo per portare tutti a Dio. E per far questo sceglie la via della rivelazione dell’amore redentivo, cioè del suo cuore.

Nei *Trattati sopra il cuore amatissimo di Gesù Cristo redentor nostro*, Cecilia spiega tutto questo anche in maniera dottrinale enunciando un principio di fede che — in quanto tale — ancor oggi noi leggiamo nel Catechismo della Chiesa Cattolica là dove tratta della persona di Cristo: il cuore di Gesù ama Dio e ama gli uomini.

Catech. Chiesa Catt. n°478:

Gesù ci ha conosciuti e amati, tutti e ciascuno, durante la sua vita, la sua agonia e la sua passione, e per ognuno di noi si è offerto: il Figlio di Dio «mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Gal 2,20). Ci ha amati tutti con un cuore umano. Per questo motivo, *il sacro cuore di Gesù*, trafitto a causa dei nostri peccati e per la nostra salvezza, «praecipuus consideratur index et symbolus [...] illius amoris, quo divinus Redemptor aeternum Patrem hominesque universos continenter adamat – è considerato *il segno e simbolo principale [...] di quell'infinito amore, col quale il Redentore divino incessantemente ama l'eterno Padre e tutti gli uomini*» (Pio XII, Lett. enc. *Haurietis aquas*: DS 3924; cf Id., Lett. enc. *Mystici corporis*: DS 3812) (corsivo nostro)

Ma è indubbio che il discorso della Baij diventa vivace e meno facile da dimenticare di quello del Catechismo o dei suoi stessi Trattati quando lo sorregge con le immagini della storia evangelica e delle visioni di cui è stata gratificata. Con due codici espressivi differenti, ella afferma la **stessa** realtà di fede e di grazia. Ma la valenza dell'immagine è altra rispetto a quella dell'asserto dottrinale e più produttiva quando si tratta di dare forma a comportamenti pratici. Del resto nella fede cristiana ci sono sì dei contenuti dottrinali ma questi discendono da una rivelazione storica di Dio, che ha voluto manifestarsi nelle vicende di un popolo e nella carne di Gesù. Il linguaggio simbolico — in quanto coinvolge il soggetto che in esso si esprime e di fronte ad esso prende posizione come di fronte a dei fatti — evita di fraintendere la fede cristiana e di ridurla ad un'ideologia comunicabile in un corpo di dottrine teorico-pratiche.

Che cosa vuol dire che il Cuore di Cristo è un cuore amante di Dio e degli uomini? In termini dogmatici si può rispondere come fa il Catechismo (cfr. anche n° 470): Gesù Cristo è il Figlio di Dio Padre e in quanto Figlio è vero uomo, oltre che vero Dio: allora Cristo come Figlio di Dio ama — con tutta la sua realtà umana corporea ed affettiva — il Padre e gli uomini offrendo se stesso per la loro salvezza.

La Chiesa però per prima riconosce il limite delle affermazioni dogmatiche: esso sta nella portata tutta intellettuale della loro formulazione meramente logica: sono affermazioni vere, necessarie, ma che non ci muovono da se sole all'incontro con Dio, che non cambiano la vita di nessuno. La Chiesa allora non si limita ad afferrare la verità dell'amore del cuore di Cristo ma celebra, il venerdì dopo la festa di *Corpus Domini*, la Solennità del Sacro Cuore di Cristo – è una festa grande nel ciclo liturgico della Chiesa – per far entrare non solo nella mente dei fedeli, ma nel loro cuore e nella loro vita, la convinzione che l'amore di Dio per l'uomo in Cristo, un amore sempre disponibile nonostante il peccato ripetuto dell'uomo. Questa è la portata esistenziale dell'affermazione dogmatica suddetta: il Cuore di Cristo ama Dio e ama gli uomini. Per comprenderla bisogna, dal punto di vista dottrinale, entrare nell'ottica dell'unione ipostatica, e dal punto di vista esperienziale mai dimenticare che tutto il mistero di Cristo è per la nostra salvezza. La sua comprensione richiede cioè la cultura per lo meno catechistica, se non teologica¹⁷. Le immagini e i simboli, liturgici o non, invece parlano da sé, al di là di ogni cultura e sono colti da chiunque

¹⁷ Al di fuori del corretto orizzonte della fede cattolica, se ad es. identifichiamo il Cuore di Cristo come il muscolo del corpo di Cristo, questa affermazione diventa addirittura aberrante. In realtà l'affermazione che il Cuore di Cristo ama Dio e ama gli uomini non vuole mettere in campo il cuore in quanto organo fisico di Cristo (anche se vi sono raffigurazioni di Cristo che mostra il muscolo del suo Cuore) ma il suo amore personale. L'amore di Cristo certo batteva anche nel cuore fisico-spirituale di Cristo, Uomo-Dio, venuto nel mondo per disegno eterno di Dio, per dare un senso alla vita umana, da quello stesso Dio, suo Padre, voluta e custodita.

Affermazioni e simboli come quelli che abbiamo letto nella lettera di Cecilia Baij sostengono esperienzialmente il fondamento della fede cristiana vissuta, che è il seguente: la vita cristiana si appoggia totalmente sull'amore di Dio, si incentra sulla relazione con la persona di Cristo; se noi lo vogliamo, Lui non rimane estraneo alla nostra vita, perché crea con noi una relazione di amore. C'è un legame che nello Spirito Santo lega il Cristo ad ogni uomo che nasce nel mondo e che accetta il suo mistero di redenzione.

Conoscere ed accettare esistenzialmente questo può cambiare la vita delle persone, perché può far loro sentire di essere accompagnate dall'amore di Dio nel loro cammino terreno, può togliere da loro l'angoscia esistenziale, la paura della morte, o altre angosce che derivano dal l'asperità delle situazioni nella nostra vita.

Questa nozione dogmatica del Cuore di Cristo che ama Dio e ama gli uomini ha una forte rilevanza esistenziale, ma occorre che i credenti trovino il modo per cui quest'affermazione non rimanga più un'affermazione teorica, ma diventi un dato fondante nella loro esperienza di fede.

Nell'esperienza di Cecilia Baij questa realtà di fede si è sedimentata, ed allo stesso tempo è stata espressa, tramite una serie quasi infinita di visioni imperniate sui simboli del fuoco, delle stelle, della porta del Cuore che si apre e a cui possiamo accedere, ecc. La Baij grazie ad esse si sentiva corroborata e trovava forza per vivere la sua avventura monastica con amore ardente, con dedizione senza limiti sia nella fatica della stesura controversa di opere agiografiche, che ancora oggi sono lette, sia nei vari impieghi monastici e, in ultimo, nel suo difficile servizio abbaziale.

Il lettore delle pagine della Baij può trovare nella strumentazione simbolica delle sue visioni una via per decidersi a lasciare coinvolgere tutta la sua interiorità —i suoi pensieri, affetti, sentimenti ecc. — nella vita di fede, perché la realtà dell'amore di Dio concretizzato nella vicenda del cuore di Cristo tende proprio ad annunciare questa buona notizia : c'è una relazione amorosa, sconfinata ed infinita, di Cristo con il Padre, ma non solo: con gli uomini, con tutti gli uomini, con ciascun uomo, chiunque esso sia.

* * * * *

LEGGERE CECILIA BAIJ
“LA VITA INTERNA DI GESÙ CRISTO”

4 APRILE 2005

Sr M. CARLA VALLI, OSB ap

L'opera di Maria Cecilia Baij che presento stasera è la lunga premessa a quei *Trattati sopra il Cuore amantissimo* su cui ci siamo soffermati nel precedente incontro.

Maria Cecilia scrisse *La vita interna di Cristo* dal 12 aprile del 1731 alla fine di 1735; dato la mole dell'opera — è suddivisa in nove libri — si capisce facilmente perché la stesura richiese più anni. E dopo un intervallo di sette anni dal suo completamento, ecco che riprende il volume cartaceo su cui aveva stilato l'ultima parte e aggiunge quei *Trattati sopra il Cuore amantissimo* di cui abbiamo parlato.

Iniziando a scrivere quei Trattati, mette una premessa in cui afferma (cito a senso): "Io ho scritto su questo volume cartaceo perché c'era spazio — nel '700 procurarsi la carta era più difficile di quanto lo sia oggi — e soltanto per questa motivazione pratica: perché in tutte le opere del Signore dobbiamo riconoscere una manifestazione del suo Cuore."

Mons. Bergamaschi, quando attorno al 1920 scoprì i manoscritti dell'archivio Baij che quasi da duecento anni giacevano impolverati nel Monastero di san Pietro di Montefiascone, lesse tutta *La vita interna*, lesse anche questi *Trattati* e si accorse del collegamento; ma fu attirato talmente dal racconto della vita di Gesù presente ne *La vita interna* che decise di pubblicare quella, rimandando ad un secondo tempo la pubblicazione dei *Trattati*. Il lavoro richiesto per l'edizione delle tremila pagine manoscritte de *La vita interna* — e quello delle altre due opere "agiografiche" della Nostra : la *Vita di San Giuseppe* e quella di *San Giovanni Battista*, più la biografia della Baij — fu tale che quando la morte lo colse, la sua trascrizione dei *Trattati* non erano ancora in tipografia ; e furono pubblicati se non l'anno scorso¹.

Il collegamento tra *la Vita interna* e *i Trattati* è fondamentale, perché permette di riscattare alcuni aspetti de *La vita interna* che oggi la rendono una lettura difficile, per non dire sconcertante. Ho osato comunque farne l'oggetto di questa conversazione perché c'è chi la richiede, gradendone la lettura (per questo si sta preparando una nuova edizione de *La vita interna*): se pur essa rappresenta un testo di difficile interpretazione nella storia della spiritualità cristiana, è da ritenere a priori, a motivo della ortodossia e del valore dell'esperienza spirituale della sua Autrice, che — se se ne trova la "chiave" d'interpretazione — si trova un tesoro. Nel cristianesimo tutto ciò che non è immediatamente evidente, ma che permane e attira a sé per il valore che racchiude, va comunque considerato e esaminato fino a che — potremmo dire — il materiale grezzo si rompa e riveli la sua luce. *La vita interna* non si può cancellare

¹ A.Valli [a cura di], Maria Cecilia Baij, *Trattati sopra il cuore amantissimo di Gesù Christo Redentor nostro*, Milano, Glossa, 2004

nella storia della spiritualità cristiana; a modo suo può essere un tesoro se si trova la chiave per entrarvi, una chiave coerente con quella che l'Autrice enuncia quando scrive *i Trattati*. Aggiungiamo poi che nella prima parte del sec. XX tutta una serie di uomini di Chiesa, la cui santità è stata riconosciuta ufficialmente, dopo aver letto questa *Vita interna di Cristo*, scritto dalla Baij e pubblicata da Mons. Bergamaschi negli anni Venti del secolo scorso, appunto, si sono premurati di sottolinearne l'importanza, di difenderla e di caldeggiarla. Qualche nome? Il Cardinale Schuster, Beatificato il 12 maggio 1996; oppure il Canonico Annibale di Francia, fondatore dei Rogazionisti, canonizzato da Giovanni Paolo II nel maggio del 2004, che scrisse a Mons. Bergamaschi il 27 luglio del 1925, in una lettera autografa rinvenuta per caso qualche mese nel seminario di Venegono (VA) : "Io la leggo, ma a tratti, ogni giorno per meditazione e sempre più la trovo nuova, sublime, penetrante."

Eppure quest'opera che parla della vita di Cristo, è un'opera che ci può risultare sconcertante, e forse anche, da un certo punto di vista, repellente. Proprio per incontrarci subito con la difficoltà, ho scelto di proporre stasera un brano che tratta della nascita di Gesù: quella pagina rivela immediatamente la distanza che passa tra la narrazione evangelica e la mentalità di fede odierna con cui ci accostiamo a questo mistero, da una parte, e la maniera in cui se ne parla in questo testo "spirituale" del Settecento, dall'altra.

Innanzitutto: è Gesù che parla.

La caratteristica di quest'opera è innanzi tutto quella di una narrazione della vita del Verbo incarnato condotta da lui stesso, che ne parla in prima persona:

“Mentre la mia Madre stava godendo la divinità e Giuseppe le divine dolcezze e consolazioni celesti, uscii alla luce e nacqui in modo ammirabile, lasciando la mia Madre vergine purissima e arricchita di grazia. Uscito dal grembo verginale, prima che tornassero ai propri sensi la mia diletta Madre e Giuseppe, adorai l'eterno mio Padre con una profonda genuflessione, e di nuovo lo ringraziai e mi offrii tutto a lui. Poi disteso sul suolo incominciai a piangere; la mia voce, penetrando il cuore di Maria, la riscosse dalla sublime estasi. Ricevuta la paterna benedizione, ella tornò ai propri sensi e genuflessa mi adorò. Similmente fece Giuseppe suo sposo. Stando giacente così in terra parlai al cuore della mia diletta Madre e le dissi: «Sollevatemi o Madre carissima dalla terra e ricevete tra le vostre braccia l'unigenito Figlio di Dio».”²

Ora, se noi giudichiamo del Natale di Gesù così raccontato da un punto di vista storico, ed anche dal punto di vista evangelico, rimaniamo sconcertati. Non solo ci appare immediatamente la non verosimiglianza della descrizione, ma non ci coincide neanche con il racconto cui siamo soliti fare riferimento nei giorni di Natale. Come mai dei santi riconosciuti dalla Chiesa cattolica dicono che questo è un messaggio da cui non solo essi stessi prendono ispirazione, ma che si ritengono autorizzati a difendere e considerare? “Un tesoro celeste” lo definisce Schuster.

La chiave per risolvere la difficoltà comincia ad apparire se cerchiamo di capire l'origine di questa opera, ascoltando quello che dice l'autrice della stessa opera,

² Utilizzo una trascrizione del testo lievemente corretta rispetto all'originale e all'edizione del Bergamaschi. Ciò per facilitare la lettura.

andando al di là della sua stessa dichiarazione. Maria Cecilia dice che ha scritto in questo modo perché queste cose le sono dettate da Cristo stesso e quindi sarebbero i risultati di una locuzione interiore. Questa sua affermazione le causò problemi³. Per esempio si ricorda un momento di scontro con Leonardo di Porto Maurizio, il futuro Santo, il quale all'inizio le ritirò il primo volume manoscritto, ma il giorno dopo tornò al monastero, le rese il volume e le disse di continuare pure il suo lavoro.

Dalla reazione di questo uomo di Dio possiamo dedurre subito che l'opera è materiale coerente con la confessione della fede cristiana (quindi possibile frutto di locuzione interiore autentica) ma ancora più esso è un materiale che ci riflette in certo senso la stessa esperienza dell'autrice (da cui la diffidenza iniziale). Maria Cecilia scrive nei termini sopra visti sulla Madonna e sul rapporto della Madonna con Cristo, Figlio di Dio e figlio suo, e con Giuseppe, perché nella scena che la Baij così schizza si esprime anche la sua idea della perfezione cristiana, e in particolare della contemplazione.

Maria Cecilia pensava che la contemplazione cristiana fosse quel modo di accostarsi a Cristo che nella scena di Maria e Giuseppe adoranti Gesù si mette in luce: la Madonna gode della divinità, gode le dolcezze del mistero di Dio e le consolazioni celesti al punto da uscire fuori di sé per il trasporto d'amore; ecco l'estasi, l'uscire fuori dei sensi, per cui l'incontro con il mistero di Dio è questa dimenticanza totale delle leggi della vita terrena: con esso si entra nel mondo divino.

Da dove Maria Cecilia poteva ricavare questo ideale estatico? Un nome viene alla mente: san Francesco di Sales. Già l'altra volta l'avevamo citato come le sue opere avevano trovato accoglienza nel contesto del '700 italiano ed effettivamente se si legge il *Teotimo* o *Trattato dell'amore divino* si trova anche che Francesco di Sales, spiegando come l'amore di Dio raggiunge l'uomo, parli anche delle estasi in cui i sensi sono catturati dalla potenza dell'amore divino.

Oggi noi sappiamo dell'ideale estatico della contemplazione, ma sappiamo anche che non è l'unico modo con cui la Chiesa ha parlato della contemplazione. Tutte le volte che don Claudio Stercal, in questa nostra "Scuola di Cultura Monastica", ha parlato della contemplazione, non ne ha parlato mai in senso estatico.

Bisogna allora che noi abbiamo la pazienza di tornare al testo della Baij, con l'idea della contemplazione propria del Settecento; dobbiamo entrarvi cogliendo la sua ricchezza simbolica, dobbiamo insinuarci nei meandri del testo.

Se osserviamo bene, notiamo che è davvero preponderante quest'ideale estatico; ma rileviamo anche che la presentazione della Madonna "fuori di sé" perché immersa in Dio, non è il ritratto di Lei posto al termine della descrizione dei misteri della vita di

³ «Un religioso straordinario, avendo saputo che la religiosa aveva dato principio a scrivere per ubbidienza la seguente opera, le comandò per ubbidienza che scassasse dettata dal medesimo alla sua diletta Sposa D. Maria Cecilia Baij e dalla medesima scritta per ordine dell'istesso Iddio e del etc. Il che fu subito eseguito, come apparisce nel frontespizio, senza alcuna ripugnanza e volentieri. Io Fra Guido Maria Guidi, Confessore ordinario, dell'ordine dei Minimi di S. Francesco da Paola »: cfr. nota apposta in apertura del primo volume manoscritto della *Vita interna*; essa e il frontespizio della *Vita interna*, in cui sono ben visibili le rigacce nere di cancellatura, sono riprodotti da RINALDO CORDOVANI, *Il Monastero delle Monache Benedettine di San Pietro in Montefiascone*, Montefiascone, Centro di iniziative culturali, 1994, 46-47.

Cristo, cui lei fu silenziosamente presente. Se costruissimo una vita di Maria santissima, saremmo qui piuttosto all'inizio del cammino della Madonna.

Ovvero. All'inizio della descrizione del mistero del Natale, Maria Cecilia mette dinanzi ai nostri occhi la Madonna in estasi, ma nel seguito della narrazione vediamo che dall'estasi Maria esce: il Bambino Gesù, disteso sul nudo suolo, incominciò a piangere, l'estasi si risolve e noi siamo messi di fronte alle azioni della Madonna, che s'incontra col figlio suo, Figlio di Dio. E se per descrivere l'estasi il testo della Baij occupa poche righe, troviamo che esso si diffonde a descrivere le azioni con cui la B. V. Maria, arricchita dall'esperienza dell'estasi, si avvicina al figlio Gesù. Sono delle dimostrazioni di affetto. Noi ci aspetteremmo che la Madonna, finalmente uscita dall'estasi, raccogliesse il Bambino da terra e lo accudisse. Effettivamente, alcune pagine dopo, il racconto mostra la Madonna che prende in braccio il Bambino. Dapprima però il testo ritrae la Madonna che, pur riscossa dalla sua estasi, non osa subito raccogliere il Bambino che giace sulla terra: non farà questo gesto se non quando ascolta il discorso del Bambino che le parla nel cuore.

Se ci mettiamo a ragionare in termini storici - positivi, o fisici e biologici, non comprendiamo nulla del racconto e lo abbandoniamo respingendolo. Siamo respinti dalla descrizione di questo Bambino Gesù che in realtà non è un bambino, ma un neonato uomo adulto in miniatura: appena nato, leggiamo che fa la genuflessione!...Ma non è questa la chiave di lettura. Dobbiamo invece raccogliere da questo testo e conservare — per costruire un apprezzamento di valore — le suggestioni simboliche che discendono dai particolari della rappresentazione delle scene, e leggerle come suggestioni sulla storia della grazia nei credenti.

Dicevo la volta scorsa che san Francesco di Sales nel *Teotimo* racconta la storia dell'amore di Dio. Maria Cecilia, quando scrive questa vita di Gesù "figurata", in cui passa in rassegna tutti i misteri della vita di Cristo, non descrive degli episodi finora ignoti che si possono inserire sulla linea evangelica per arricchirne il racconto. I fatti narrati nella *Vita interna* prendono spunto dalla storicità del racconto evangelico, e con essi la Baij dà corpo — in maniera figurata — a delle dinamiche che riguardano l'azione della grazia di Dio; con essi, in altre parole, la Baij spiega come la grazia attira l'uomo a sé.

Nel testo citato sopra, vediamo in prima istanza la rappresentazione della Madonna nell'estasi, tutta attratta verso Dio; e poi — potremmo dire — del suo risveglio alle cose di questa terra: la vediamo inchinarsi verso il Bambino Gesù, poi rivolgersi verso Giuseppe (nelle pagine seguenti la vedremo attorniata dai pastori). Abbiamo allora, in questa maniera di raffigurare il Natale, una trasposizione figurata di un'affermazione di principio che si ritrova nel *Teotimo* di Francesco di Sales: il momento della contemplazione estatica è l'essere tutti assorti in Dio, perché la grazia di Dio ci assorbe; ma questo è soltanto un momento transitorio, che può darsi nella vita contemplativa, ma che poi ha bisogno di confermarsi nell'estasi della vita.

Perché ci sia un tal momento di vita contemplativa, in cui dimentichiamo tutto perché il mistero di Dio ci assorbe; o perché ci sia l'estasi della vita, in cui dimentichiamo noi stessi perché ci dedichiamo totalmente alla situazione che abbiamo attorno a noi, raccogliendo le provocazioni che ci vengono da ciò che sta attorno a noi (= cfr. il Bambino Gesù che piange, e quindi che scuote e provoca ad agire, con dedizione e carità), occorre che la persona credente — di cui la figura di Maria è il tipo ideale — ,abbia l'attenzione che il racconto della Baij documenta presentandoci il rapporto tra Gesù e Maria: occorre che la persona ascolti la voce di Gesù.

Ho accennato al fatto che la Baij non descrive subito la Madonna che prende il Bambino e l'accudisce, perché la B. V. Maria aspetta che il Bambino le dica: "Sollevami da terra, o Madre" . Maria Cecilia lei vuole mettere in rilievo come , nella storia del credente che vive tutta la sua vita in obbedienza a Dio, e quindi in obbedienza allo Spirito santo, occorre che il credente stia attento a recepire le "voci" di Dio. La Nostra scrittrice ha dichiarato in apertura dell'opera che tutto il suo racconto discende da locuzioni mistiche. Non le interessa parlare di sé, non vuole proprio farlo: lo dichiara per affermare la veridicità dei contenuti che trasmette. Noi riconosciamo in lei una credente sincera, ma rileviamo anche che — al di là delle sue stesse intenzioni — trasmette nozioni sulla vita cristiana, oltre che i contenuti della nostra fede, inculturate nella sua propria esperienza di fede e sorretti dalla dottrina teologica-catechistica del suo tempo. Non possiamo ad es. non cogliere come racconti tutta la storia della vita di Cristo, insistendo sul fatto del Verbo incarnato che parla alla Madonna, che parla a Giuseppe, eccetera, per ribadire che il credente *qua talis* è un credente che discerne la "voce" di Dio.

Quando e dove? il credente dalla fede viva , che vive l'esperienza cristiana nella maniera estatica della locuzione, cogliere la "voce" di Dio quando individua la presenza di Dio in Gesù, misteriosa ma realissima accanto a sé. Quale ne è il segno? Nella sua fede c'è la riverenza di fronte al mistero di Dio, cioè il senso della trascendenza di Dio.

“Con questa voce interna, quanto si accese il desiderio della diletta Madre di ricevermi nelle sue braccia; quanto le crebbe l'amore! Così trasportato dall'uno e dall'altro, superò il timore e la riverenza che sentiva di me come suo Dio, mi prese tra le braccia e mi strinse al suo petto come suo figlio”.

“Anch'io corrispondevo con il mio affetto alla diletta Madre, benché non le tolse quasi mai quella riservatezza che imprimeva nella sua mente quando mi guardava come il suo Dio. Vedeva in me affabilità, amore, degnazione incomparabile, che la rapiva e la faceva languire nell'amore e nello stesso tempo vi scorgeva la gravità e la maestà e la dignità proprie di un Dio.”⁴

La percezione della trascendenza di Dio introduce il credente all'incontro con Lui come altro da Sé, quindi lo dispone a percepirne l'appello, da discernere, e a modificarsi di conseguenza. Maria non osa prendere in braccio il Bambino, perché

⁴ Sottolineature della relatrice, qui e in tutti i casi analoghi.

dentro di sé la grazia la raggiunge sia ispirandole il desiderio di precipitarsi sul neonato, che sa che è il Figlio di Dio, sia ispirandole un sentimento di timore.

Maria Cecilia con questa sua opera vuole anche insegnare come, nella relazione del credente con Dio, la percezione di tale personale relazione con Lui passi attraverso una serie variegata di reazioni da interpretare, come quelle qui descritte: dal sentirsi attratti al sentirsi piccoli e necessariamente riverenti. Scrivendo queste cose Maria Cecilia vuole descrivere quello che succede quando un credente davvero incontra il Signore. Nel nostro incontro di fede con Dio, a volte noi percepiamo un'attrattiva verso Dio; altre volte noi percepiamo come qualcosa che, in certo modo, ci fa rimanere come sull'attenti o comunque ci fa percepire una qual distanza. Dio infatti chiede sempre un amore che abbia in sé la forza dell'obbedienza e della disponibilità, per fare di noi ciò che Lui vuole, per il nostro bene.

Nelle descrizioni dei misteri di Cristo lasciateci da Maria Cecilia non dobbiamo cercare nulla di concreto su ciò che è avvenuto in quel certo giorno in Palestina quando Gesù calcava quella terra santa. Traducendo in parole comprensibili ai credenti di allora e di oggi le locuzioni ricevute, la Baij dà forma alla storia della grazia di Dio con l'uomo, di quello che succede nella fede di ogni credente quando davvero vive un incontro con Dio.

Poiché però il suo ideale rimane quello della forma estatica, nelle descrizioni compaiono elementi del vivere quotidiano portati all'eccesso: ad es., riscossa dall'estasi, Maria riscalda il Bambino non solo con i pannicelli con cui lo avvolge, ma anche con il fuoco divino dell'amore che la pervade. E la Baij scrive che il Bambino era più riscaldato dal suo amore che dai panni in cui Maria l'aveva avvolto. Maria Cecilia vuole ribadire che Maria è il modello massimo della vicinanza dell'uomo con Dio. Maria è sposa dello Spirito Santo, quindi ha in sé tutto l'amore divino e tutto il calore dello Spirito Santo, se ci atteniamo all'immagine dello Spirito Santo con il fuoco.

Anche quando la Baij non descrive il credente come confrontando l'esperienza della fede sulla misura straordinaria dell'estasi — quella della Madonna che vive l'incontro con Dio sempre nell'estasi — sta comunque sempre attenta a descrivere le reazioni della libertà dell'uomo di fronte a Dio. Possiamo cioè individuare nelle sue pagine la descrizione simbolica delle forme del desiderio umano di avvicinarsi a Dio, oppure delle fatiche che questa ricerca di Dio conosce. Le interessano le reazioni dell'animo dell'uomo, che sfuggono alla documentazione positiva, ma che sono realissime nel disegno del suo percorso esistenziale. Queste reazioni sono i moti di attrazione della fede, perché la fede è una grazia e la grazia attrae sempre l'uomo a Dio; ma anche le fatiche del credere e del convertirsi. Nel cammino dell'attrazione dell'uomo verso Dio, l'uomo sente anche tutta la ritrosia ereditata dai progenitori naturale : essa emerge proprio quando vuole acconsentire a Dio e proseguire con perseveranza la propria storia di fedeltà a Dio. Storia non esente da prove della fede, come avvenne anche per la Madonna.

La Baij scrive infatti che la Madonna, ripiena del fuoco divino dello Spirito Santo, si sente respinta dal Bambino. Quindi la Baij ci insegna che queste vicissitudini interiori, che noi avvertiamo nella nostra vita di fede, fanno parte della dinamica ordinaria della vita spirituale cristiana.

Queste poche considerazioni, emerse dalla lettura di qualche riga dell'opera, orientano già lo stadio attuale della ricerca sulla chiave di lettura dell'opera in una direzione precisa, che è la seguente:

dobbiamo leggere la *Vita interna* di Cristo scritta dalla Baij non chiedendo al testo di consegnarci nozioni da aggiungere al dato evangelico — se lo facessimo, equivocheremmo il significato dell'opera —; se invece leggiamo questo testo come un racconto simbolico che vuole spiegarci le dinamiche dell'incontro dell'uomo con Dio, allora abbiamo tra mano una chiave corretta per entrare nel testo.

Il testo allora può diventare affascinante: certo, non ci soffermeremo più su quei particolari che, scalzati dal contesto di raffigurazione spirituale, diventano assurdi. Per esempio, Gesù Bambino che reguardisce la sua Mamma: “Madre, allontanati!” Come Gesù Bambino neonato avrebbe potuto vivere senza la sua Madre?! Ma se assumiamo quell'ingiunzione severa come esempio di un 'passaggio stretto' richiesto dall'avanzare nella vita spirituale, allora riconosciamo in quell'episodio la raffigurazione di quello che succede sempre nella vita di fede, quando l'incontro con il Signore questo non coincide con un momento particolare di "entusiasmo", ma è una vita, che impegna nel tempo e dura anni.

L'estasi di Maria potrebbe essere paragonata — nella vita del credente 'comune' — al momento in cui, per es., noi siamo colpiti dall'annuncio evangelico: un momento particolare in cui quel messaggio ci appare l'unica realtà di senso della vita. Ma questi momenti ci capitano per grazia, durano pochissimo e non permangono. La nostra vita di fede non è però l'esperienza di quel momento soltanto; è anche tutto quello che viene dopo, in cui noi continuiamo a sentire l'attrattiva della grazia, però avvertendo alcune nostre fatiche a credere ed ad amare. Il testo della *Vita interna* diventa un racconto in cui via via vengono in chiaro i motivi di queste vicissitudini. Capiamo allora perché i santi, come il cardinale Schuster o Annibale di Francia, che pregavano e volevano fare "entrare" tutta la loro vita nel mistero di Dio, interrogandosi anche su quello che essi stessi vivevano nel cammino di fede, facevano la meditazione sul testo della Baij. Potevano trovare luce in questo testo, leggendolo ed assaporandolo, ma sicuramente andavano oltre i particolari storici della vicenda materialmente ivi narrata.

La tesi interpretativa che mi sono permessa di svolgere fin qui trova delle conferme nel resto dell'opera: per esempio, i viaggi di Gesù con Maria e Giuseppe, da Betlemme a Nazareth, da Nazareth al Tempio; la fuga in Egitto; il ritorno dall'Egitto. Ci sono lunghe pagine della Baij che descrivono la povertà della santa famiglia, del loro desco ridotto molto spesso a un po' di pane e acqua. I genitori di Gesù sono poveri. Gesù Bambino soffre per il fatto che, per provvedere a lui, i suoi santi genitori siano costretti a intraprendere la via della fuga. Come fare per rasserenarli?

“Facevo vedere il mio volto con aria amabile — dice Gesù — e questo solo bastava per riempirli di dolcezza e soavità.”

In questa maniera Maria Cecilia ribadisce il fatto che è la presenza di Dio sperimentata nella vita che ci sostiene. Noi molte volte siamo angosciati, ma se Dio ci fa la grazia di farci sentire la Sua presenza, tutto ci sembra più facile. Maria Cecilia insinua — e non troppo velatamente — questo insegnamento, insistendo sul fatto che la serenità di Gesù riempiva di dolcezza la grande povertà di Maria e Giuseppe.

Parlando poi di Gesù dodicenne a Gerusalemme, in pellegrinaggio con i suoi, essa scrive (ma è sempre Gesù che parla):

“Coloro che mi osservavano erano in ammirazione verso di me, perché non solo scorgevano nel mio volto una rara bellezza e maestà, ma anche un’ammirabile attrattiva, in modo che chiunque mi guardava, restava molto attirato dall’affetto verso di me. La mia presenza però operava diversi effetti nelle anime. Quelle che erano in grazia sentivano un amore veramente sincero verso di me e una riverenza e soggezione verso la mia persona. [...] quelli che, macchiati da colpe gravi, stavano in disgrazia del Padre mio, nell’incontrarmi non ardivano alzare gli occhi per guardarmi e restavano atterriti dalla maestà del mio aspetto. Provavano in se stessi grande rimorso di coscienza, e come se le tenebre delle loro colpe venissero ferite dai raggi della mia divinità, sentivano grande confusione.”

È evidente che qui Gesù viene presentato come davvero quello che è: la presenza divina sulla terra, la presenza di Colui che ha il potere di giudicare; e nessuno può sfuggire a tale giudizio. Dio giudica per salvare, ma l'uomo peccatore avverte immediatamente il contrario.

Maria Cecilia mette in evidenza gli effetti di questa grazia di giudizio nell’animo dell’uomo. Se ci avviciniamo a Dio essendo nella sua grazia, siamo facilitati; se siamo invece nel peccato, la grazia di Dio ci fa avvertire la nostra colpa. È sempre un effetto della grazia, però, avvertire la colpa, perché noi avvertiamo il peccato come peccato: non come un vago senso di colpa, ma come offesa fatta a Dio. E se avvertiamo il peccato come grazia, avvertiamo anche che c'è una strada di conversione che ci porta alla salvezza e alla felicità.

Un'altra delle chiavi di lettura del testo quindi è questa tematica "salesiana": la *Vita interna di Gesù* è — per certi aspetti almeno — la storia della grazia di Dio, incarnata nei misteri di Cristo, sorgente e modello della santità umana.

Procediamo ulteriormente. Oggi spesso noi diciamo che la vita di fede matura se diventa accoglienza dell’amore di Dio e risposta al Suo amore, con tutta la nostra persona e con la tutta la nostra vita.

Anche le tematiche dell’accoglienza dell’amore di Dio e della risposta nostra a Lui sono ricorrenti nelle pagine di questa lunghissima opera, e possiamo cogliere in esse un'altra struttura portante di tutta la narrazione. Rimanendo nell’ambito della descrizione del Natale, leggiamo che Maria santissima, attirata dalla grazia di Cristo, preso in braccio il Bambino, desidera dargli un bacio (parla Cristo a Cecilia Baij e le spiega):

“...mentre stavo, Sposa carissima, in braccio della mia diletta Madre, intuivo il desiderio del suo cuore, che era di darmi un casto bacio, come al suo amato figlio. Anch’io desideravo di riceverlo, molto più di quello che viene figurato dalla Sposa del *Cantico dei cantici*; molto più desideravo di compiacerla e di ricevere anch’io quel compiacimento che, da una creatura così pura ed innocente e da me tanto amante, potevo ricevere”.

La comunicazione dell’amore di Dio per l’uomo muove anche la risposta dell’uomo verso Dio e la nostra risposta Gli è tutt’altro che indifferente. Dio non ci obbliga a rispondere al suo amore, ma aspetta la nostra risposta al suo amore. Dio è padrone di tutto, ma non è padrone della nostra risposta a lui. La nostra libertà è sempre nostra, quindi Dio è davvero un “mendicante” del nostro amore. Addirittura ha dimostrato sulla Croce che egli accetta non solo di restare in attesa del nostro amore, ma di accettare anche il nostro rifiuto, senza fare pesare il suo potere.

Maria Cecilia esprime questa verità in maniera estremamente nitida quando, nel suo racconto, a un certo punto il Verbo Incarnato dichiara:

“Come Dio sono incline a compiacere e consolare le mie creature, e come uomo sono incline a ricevere consolazione da loro.”

Chi è Dio? Risponderebbe Cecilia Baij: Dio è Colui che vuole fare felice l’uomo, che vuole compiacere e consolare la sua creatura. Però aggiunge subito che questo Dio, in quanto è manifestato dal Figlio, "ha bisogno" anche dell’uomo. Ad es. Gesù Bambino, appena nato, preso in braccio dalla Madonna, desidera che lei gli dia un bacio. La Madonna desidera baciare il Bambino e effettivamente questo bacio viene dato al neonato.

La narrazione però procede, informandoci sui sentimenti del Bambino, ed introducendo una tesi che noi sentiamo "datata", lontana cioè da quelle prospettive di autocomunicazione di Dio all’uomo che la riflessione teologica e la predicazione comune dei nostri giorni ci hanno rese familiari:

“...non dovete credere, sposa carissima — aggiunge Gesù — che provando, sia io sia la mia diletta Madre, tanto piacere e soavità in questo atto amoroso di baciarsi con scambievolmente affetto, io ammettessi così spesso questo compiacimento.”

Dio vuole consolare le sue creature, le attira con la sua grazia e riversa in esse i suoi doni: il fuoco del suo Spirito con tutti i doni dello Spirito Santo fino all’estasi; però ... ad ogni dono di grazia deve corrispondere un patimento!

Questa è un’altra tesi che percorre tutta l’opera. È evangelicamente corretta? Anche noi molto spesso diciamo che Dio ci consola e poi ci chiede qualcosa di rude o di penoso!

Dietro a quell’ affermazione sta la discussione — un tempo molto accesa — sul motivo per cui il Verbo incarnato è venuto nel mondo.

Perché il Verbo si è fatto carne? Noi rispondiamo nel Credo: si è fatto uomo per la nostra salvezza. Quando diciamo questo, facciamo un’affermazione dogmatica che nella storia della teologia e la spiritualità cristiana è stata spiegata in due modi.

(1) Alcuni autori sostenevano che per salvarci era conveniente che Cristo morisse sulla Croce, perché soltanto la sofferenza della sua morte in Croce avrebbe potuto compensare l'offesa fatta a Dio e concretizzata nel peccato degli uomini. Il peccato dell'uomo ha causato un dolore estremo in Dio, in quanto il peccato dell'uomo ha significato un rifiuto dell'amore di Dio ad opera degli uomini. Cristo però obbedisce al Padre, non rifiuta il suo amore, e con la sua morte in Croce vissuta in adesione al piano salvifico del Padre esprime una carità infinita in cui compensa il dolore che il Padre ha patito.

(2) Altri teologi invece spiegavano che in ogni caso, anche se l'uomo non avesse peccato, il Verbo si sarebbe incarnato ed avrebbe realizzato comunque il mistero pasquale nella sua morte e risurrezione.

Senz'altro nella *forma mentis* di Cecilia Baij è molto presente il filone teologico secondo cui occorre riparare il peccato con l'amore e la sofferenza, amando e soffrendo, così come Cristo ha riparato il peccato amando e soffrendo. Per questo motivo la sua narrazione della vita di Cristo — pur insistendo sulla risposta dell'uomo a Dio, sulla felicità che deriva dall'accoglienza della grazia divina, dal 'possedere' nel proprio cuore l'amore di Dio, dal farsi guidare da questo amore — sottolinea che l'esperienza dell'amore di Dio si entra e si rimane passando e ripassando per la porta della sofferenza.

Leggiamo ad es. il testo in cui il neonato Gesù sta parlando del bacio che riceve dalla Madre, Maria santissima, e commenta:

“Ricevete, Padre mio, questi scambievoli affetti e ossequi che noi facciamo ad onore e gloria vostra, in cambio di quell'ingratitude e mancanza di amore che vi danno i miei fratelli.”

Ecco il concetto teologico di "sostituzione": alla mancanza di amore dell'uomo verso Dio supplisce l'amore che Cristo ha verso il Padre. Gli uomini non amano Dio; il Verbo s'incarna e con il suo amore verso il Padre gli tributa quell'amore che gli negano gli uomini. Ma ciò che fa la "sostituzione" efficace è la presenza del padre. Dice ancora Gesù, rivolgendosi proprio a Cecilia che finora, a suo dire, ha avuto soltanto la funzione di 'scrivano' della *Vita interna*:

“Dovete sapere, sposa carissima, che già conoscevo benissimo tutte quelle altre offerte che sarebbero state gradite al Padre mio e che desiderava da me; in tutto lo compiacevo, in modo che ne restasse pienamente soddisfatto. Per questa soddisfazione che da me riceveva si degnò di compiacermi a condescendere benignamente alle domande che facevo per i miei fratelli. Tutto ciò che io dicevo e operavo lo facevo per loro con immenso desiderio di vederli tutti salvi [...] per quelli che sarebbero restati privi dei miei meriti provavo una pena grandissima, che offrivo al Padre mio, per compensare quell'ostinazione in cui vivono quei miserabili ciechi. Sono privi della luce della fede e sono esclusi dalla redenzione e privi dei miei meriti. Quanto piangeva e quanto mi affliggevo, sposa carissima, al vedere tante anime a cui, per colpa loro, non sarebbero servito a nulla la redenzione!

Desideravo che ognuna delle anime elette si unisse a me a piangere e questo desiderio penetrava il cuore della mia diletta Madre e anch'ella piangeva.

Mi compiacevo molto nel vedere che vi era chi si univa a me a piangere tanta grande perdita, offrivo queste lacrime e questo dolore al Padre mio e lo pregavo di dare questo sentimento a tutti i credenti generosi che mi avrebbero poi seguito, perché tutti offrendo e patendo contribuissero a quest'opera della redenzione.”

Il Bambino appena nato formula un discorso che noi avremmo messo sulle sue labbra di Gesù piuttosto nell'Ultima Cena! Ma vi dobbiamo cogliere soltanto la dottrina teologico-spirituale ivi contenuta, a differenza delle pagine citate sopra in cui i 'personaggi' accanto a Gesù incarnavano dei messaggi sugli atteggiamenti spirituali da riconoscere o da assumere.

La Baij, facendo parlare così il Bambino, ripete una lezione di dottrina cristiana: tutto ciò che ha vissuto il Verbo, l'ha vissuto per la salvezza degli uomini, perché essi fossero partecipi dei suoi meriti guadagnati con la morte e la risurrezione.

Molti santi canonizzati, in questa verità, hanno trovato stimolo per vivere la loro vita cristiana. Effettivamente anche le righe della Baij sulla necessità del patire, pur nella loro crudezza, affermano una verità incontestabile.

E' un messaggio un po' desueto oggi: si rifugge nella predicazione a parlare del valore della sofferenza. Se non ci fosse stato l'esempio straordinario della sofferenza e della morte di Giovanni Paolo II, questo discorso del valore della sofferenza redentiva sarebbe stato soltanto consegnato alla sua Enciclica: *Salvifici doloris*. Invece anche il dolore ha importanza, come l'amore; anche il dolore è un aspetto da vivere come l'amore.

Resta però che nella pagina sopra riportata della Baij — come in tanti autori spirituali del suo tempo che sottolineano il giudizio divino e la presenza del dolore come pena per il peccato — c'è un accento che è da correggere. Segniamo con la riga blu là dove la Baij scrive che Cristo avrebbe detto:

“Provavo una pena grandissima, che offrivo al Padre mio, per compensare quella ostinazione in cui vivono quei miserabili ciechi.”

Ci chiediamo: non c'è forse qualche durezza di giudizio nello sguardo di Cecilia verso chi non è impegnato nella fede e nell'amore come lei? Probabilmente sì.

Un altro esempio. Siamo nel 1731. Abbiamo visto che Maria Cecilia, scrivendo di Cristo spiega anche com'è importante valorizzare sia i momenti di trasporto verso il Signore che i momenti di difficoltà. Esprime in maniera figurata tutto questo ad es. nella rappresentazione del Bambino Gesù che desidera il bacio di Maria, e viceversa; descrive la scenetta approvando il godimento reciproco, ma avvertendo che sempre Gesù, assieme alla gioia, dispensa la sofferenza. Infatti leggiamo:

“Quando avveniva con la mia diletta Madre questo atto di scambievolmente amore, — dice Gesù, stando alla narrazione della Baij — sempre le facevo penetrare il cuore il bacio di Giuda traditore, e le molte percosse e disprezzi che dovevo ricevere sul mio divin Volto. Questo lo facevo per temperare la dolcezza e la

consolazione che in assimilazione gustavamo. Lei pensava ai miei disprezzi e io pensavo all'ingratitude di quelli che me li avrebbero fatti.”

Gesù dunque, stando a quanto scrive la Baij nel 1731, considera quelli che si ostinano nella loro incredulità come miserabili e coloro che lo disprezzano e lo percuotono e lo mettono in Croce come ingrati.

Questi sono i sentimenti di Gesù secondo il Vangelo o questi sono i sentimenti che risultano dall'immagine che Maria Cecilia ha di Gesù nel 1731?

Evidentemente in queste righe gioca l'immagine che ha la Baij di Gesù a quella data.

Maria Cecilia terminerà la scrittura della *Vita interna* nel 1735. Quando nel 1742 riprende l'ultimo volume manoscritto, iniziando a scrivere *i Trattati sopra il Cuore amantissimo di Cristo* precisa il senso della grande opera conclusa sette anni prima. Quella sua dichiarazione potremmo renderla liberamente così: " Ho già scritto tutta la vita di Cristo; ho scritto in maniera sostanzialmente corretta, ma, attenzione! Il motivo vero che ha guidato Cristo in quello che ha fatto è la natura divino-umana del suo Cuore: un Cuore pieno di un amore che non ha raffronto con nessun altro amore umano!”

Se si accostano i *Trattati* sul Cuore di Cristo con la descrizione di Cristo nella *Vita interna*, notiamo la correzione che è intervenuta nella *mens* di colei che scrive.

Nel 1731, abbiamo visto sopra, il pensiero del bacio di Giuda traditore immette, nella raffigurazione di Cristo fatta da Cecilia Baij, un sentimento di risentimento: Gesù si risente per l'amore non corrisposto.

Nel 1742, quando lei scrive i *Trattati* sul Cuore di Cristo, spesso il discorso ritorna su Giuda traditore ; ma la Baij scrive:

“...che non fece questo Cuore divino al discepolo traditore acciò si ravvedesse! ...quanti dardi gli vibrò! Quanti inviti gli fece acciò si ravvedesse dal suo grande tradimento! Infine, dando l'empio traditore il finto bacio al suo divin Maestro, allora esalò questo divin Cuore la sua dolcezza, la sua pietà, con dire per la bocca del Redentore : “Amico, per questo sei qui?!” ; chiamando 'amico' un traditore sì empio perché vedesse che in lui non vi era amarezza né sdegno, ma compassione e pietà, compatendo il suo grande disfatto e mostrandosi prontissimo al perdono. Altra pena [Gesù] non sentiva che di vedere ostinato il traditore e poi di vederlo disperato e che non volle valersi della sua pietà e della sua dolcezza e carità.”

Sono passati undici anni da quando Maria Cecilia scriveva che Gesù Bambino — poiché il Padre vuole salvare il mondo con la collaborazione dei credenti all'opera redentiva del Figlio — vuole l'amore e la sofferenza della Madre unita alla sua.

Ma nel 1731 abbiamo che la sofferenza di Cristo — così come è spiegata da Maria Cecilia — è una sofferenza venata da un po' di risentimento verso gli uomini.

Nel 1742 invece, il Gesù 'di Cecilia Baij' soffre, ma non perché Giuda non ha riconosciuto il suo amore e l'ha tradito, ma perché non ha voluto fidarsi del piano di

Dio e soprattutto non ha voluto ritornare a Cristo, ad accogliere il perdono di Cristo dopo il tradimento.

In questi undici anni Maria Cecilia è maturata:

vivendo nella fede e nella grazia, ha capito che la vita cristiana è una esperienza di amore e dolore (perché la vita cristiana si svolge sulla terra in una trama di rapporti in cui la presenza del peccato provoca delle conseguenze di dolore, di sofferenza e di morte). La sofferenza è presente a motivo del peccato nostro e altrui, ma la sofferenza se vissuta nella fede in Cristo e con Cristo, ha valore perché Cristo per primo ha voluto assumerla. Questa sofferenza fa tutt'uno con l'amore di Cristo quando è un soffrire con Cristo per il Suo regno, quando è un effetto di un amore assoluto per Dio e per i fratelli (non quando la si è provocata con comportamenti scorretti od incuria ecc.).

Maria Cecilia ha impiegato undici anni per cogliere questo ed esserne convinta al punto da non accogliere nessuna tentazione contraria che volesse insinuarsi nel suo cuore e nella sua mente. Di fronte al dato di fede di Cristo che ama e che patisce, all'inizio — per un meccanismo di 'proiezione' ineliminabile nel percorso della maturazione spirituale — è portata a trasferire in Cristo i suoi sentimenti.

Noi facciamo fatica ad amare gli altri nella maniera pura e generosa che ci richiede il Vangelo. Noi soffriamo perché gli altri ci fanno del male, non perché gli altri si fanno del male, facendo il male. Il vertice della vita cristiana invece sta nel soffrire perché il peccato è male ; perché l' Amore non è amato.

La Baij come ciascuno di noi ha fatto fatica ad entrare in questa logica, non l'ha capita subito e all'inizio della sua esperienza cristiana, scrivendo, le sfuggono degli accenti che sono scorretti. Cristo non è colui che si inquieta con quelli che lo mettono in Croce, ma è Colui che chiama Giuda amico e dice ai crocifissori che sono perdonati. Il cammino della vita cristiana è un percorso progressivo in cui poco a poco ciascuno di noi capisce sempre di più davvero chi è Cristo, davvero chi è il Padre, qual è l'opera della Spirito Santo nella redenzione. Occorre tempo per stare con Dio, per entrare nella sua logica: amando, soffrendo, accettando di non capire tutto subito, addirittura di sbagliare nel riconoscere il Volto di Dio.

Vivendo da cristiani con tutta la sincerità possibile, e accettando la povertà del nostro cammino segnato dal peccato e dall'errore, ma mai facendosi scoraggiare e bloccare dalla conversione necessaria che, camminando, intravediamo sempre dinanzi a noi, viviamo una conoscenza di Cristo sempre più adeguata a quello che Cristo davvero è. A noi non toccheranno molto probabilmente le estasi incarnate nella figura di Maria Santissima descritta da Cecilia Baij, o le estasi che la storia della spiritualità cristiana conosce; però a noi, come a qualsiasi credente, è assicurata — perché è di fede — una conoscenza esperienziale di Dio se non ci chiudiamo al suo amore. Si tratta di avvicinarci sempre di più alla realtà viva e vivificante di Dio che si dà a noi e che "ha bisogno" in certo modo di noi, perché è venuto nel mondo perché noi stesso con lui.

Come scrive la Baij fin dal 1731, Dio vuole soltanto compiacerci, consolarci. Siamo noi uomini che, per la nostra abitudine di peccato, facciamo enorme fatica a cogliere

il suo amore e a relazionarci tra noi secondo la logica evangelica. Siamo noi che discostandoci dalla sua logica ci facciamo del male.

Per la grazia dell'Incarnazione e della Redenzione di Cristo, però, anche il patire può essere vissuto, come ci ha dimostrato Giovanni Paolo II, come una strada per entrare nel mistero della vita di Cristo. Il nostro soffrire non è la quota esosa che dobbiamo pagare per essere salvati, ma è un momento della partecipazione su questa terra al mistero della gloria, al mistero della Pasqua di Cristo, in cui la sofferenza per il peccato e per l'amore purificato che soffre per il peccato è dell'uomo giustificato *in via*, è caparra di resurrezione.

*IL FASCINO DELLA SEMPLICITÀ DI CUORE :
LA BEATA M. FORTUNATA VITI*

11 APRILE 2005

Sr. MARISTELLA BARTOLI OSB ap

*“Mostrami, Signore, la tua via,
perché nella tua verità io cammini,
donami un cuore semplice, che tema il tuo nome;
ti loderò, Signore, Dio mio con tutto il cuore e darò gloria
al tuo nome sempre,
perché grande con me è la tua misericordia,
dal profondo degli inferi mi hai strappato” (Sal 85,11-12) Amen.*

Dice la Scrittura: “Va’ con i saggi, e saggio diventerai” (Pr 13,20) – mi piace parafrasare questo versetto dicendo: “Va’ con i santi, e santo diventerai”. Penso che questo sia il motivo per cui oggi siamo qui e che questo sia anche un po’ il senso della nostra Scuola di Cultura monastica, che ormai si avvicina alla sua conclusione. Abbiamo preso in considerazione nel corso dell’anno figure di grandi santi, per esempio, un grande papa e dottore della Chiesa, come Gregorio Magno, oppure un grande abate, come Aelredo, o grandi mistiche che hanno versato fiumi d’inchiostro, come Cecilia Baij o Mectilde de Bar. Oggi invece avviciniamo una figura per certi aspetti un po’ diversa, una monaca benedettina che ha scritto pochissimo, perché sapeva a malapena leggere e scrivere. Ha condotto una vita molto umile e nascosta, ma ciononostante ha raggiunto un alto livello di santità e quindi vale la pena di mettersi alla sua scuola. Perché anche la sua vita ha qualcosa da offrirci, anzi, il fatto che sia una persona estremamente modesta ce la rende particolarmente abordabile. Non sentiamo una grande distanza tra noi e lei, quindi la sua strada si avvicina molto alla nostra. C’è qualcosa che possiamo imparare anche noi nel nostro cammino personale di santità.

La nostra Sr. Maria Fortunata nasce nel 1827 con il nome di Anna Felice da una famiglia benestante a Veroli, nella Ciociaria, nel Lazio; famiglia benestante che però cade ben presto in miseria, a causa della vita dissoluta del padre di Anna Felice, dedito al gioco e al vino, per cui questa numerosa famiglia con nove figli cade nella povertà e nella miseria più disastrosa, tanto che la madre di Anna Felice a soli trentasei anni muore di crepacuore.

La nostra Anna Felice a quattordici anni si trova orfana di madre in una famiglia che è come una barca che va alla deriva, in quanto il padre non si preoccupa minimamente di mettere giudizio e di cercare di riportare un po’ sulla retta via la sua condotta per provvedere alla famiglia. La mamma di Anna Felice muore, lasciando praticamente soli questi nove figli, che affida alla Santissima Trinità, in quanto era una persona di grande fede e di grande spirito di preghiera. Anna Felice è la terza e la più responsabile, anche se ha solo quattordici anni, e si assume ben presto il compito di provvedere lei alla sua famiglia e di mandarla avanti. Diventa così una ‘piccola mamma’: si dedica all’educazione dei fratellini e alla gestione della casa, è molto brava nei lavori domestici e si preoccupa anche di educare la nidiatà dei fratellini dal punto di vista umano e cristiano.

Ma la situazione non migliora: sono costretti a mendicare il pane; per un anno intero è il Monastero delle benedettine di Veroli che dà da mangiare a questa famiglia in miseria, e alla fine Anna Felice, per provvedere al sostentamento dei fratelli e per dar loro anche la possibilità di studiare e trovare un lavoro, giunge alla decisione molto coraggiosa di andare in un paese vicino, Monte San Giovanni Campano, come serva presso una famiglia molto facoltosa, la famiglia Mobili. Lascia il suo paese e va a servizio all’età di diciannove anni. Qui si distingue per il suo stile di vita; è un’ottima domestica, la domestica ideale, tanto è vero che dopo tre anni di servizio, quando se ne andrà per tornare a casa sua, lascerà uno splendido ricordo e tanta nostalgia nella sua padrona, che

le si era molto affezionata, perché era così brava, tanto nei lavori domestici, quanto nel rapporto con i bambini di questa ricca signora.

Torna a Veroli; a questo punto riceve una proposta di matrimonio da un giovane di Alatri, di ricca e nobile famiglia – un buon partito. Questo giovane sapeva che Anna Felice era estremamente povera, quindi non possedeva la dote, però disse che Anna Felice possedeva tre doti: era brava, buona e bella – e questo per lui era più che sufficiente. Anna Felice prende in considerazione la proposta e poi la rifiuta, perché ormai il suo cuore è già stato conquistato da un altro amore – il suo cuore era ormai del Signore Gesù. E quindi a ventiquattro anni sceglie di entrare in monastero, nel Monastero delle benedettine di Veroli.

Inizia così una nuova fase della sua vita con l'ingresso in monastero, dove vivrà per settantuno anni, una vita lunghissima, estremamente nascosta, incentrata su tre perni, dato che la vita benedettina è fondata su tre pilastri: la preghiera, il lavoro e la vita fraterna. Questa sera cercheremo di vedere come Sr. Maria Fortunata ha vissuto la sua lunghissima vita monastica, prendendo in considerazione il suo lavoro, la sua preghiera e la vita fraterna in questo monastero.

Il lavoro

Entrando, scelse di essere conversa. A quei tempi nei monasteri c'era ancora una distinzione tra monache coriste e converse. Le coriste erano quelle di famiglia più nobile, avevano ricevuto una certa istruzione, potevano dedicarsi alla preghiera liturgica in latino ed erano la classe più alta. Le converse invece provenivano dalle famiglie più povere, si dedicavano a un tipo di preghiera diversa da quella corale in latino, perché non conoscevano il latino, e avevano un'istruzione molto elementare o quasi nulla, potevano essere anche analfabete. Si dedicavano soprattutto alla preghiera vocale ed erano addette ai lavori più pesanti, più umili. Anna Felice non aveva una grande istruzione, però possedeva un'intelligenza molto vivace, quindi il Vescovo e la Madre Abbadessa le proposero di entrare tra le coriste, perché compresero che avrebbe facilmente recuperato quanto le mancava dal punto di vista culturale, ma lei stessa non volle: scelse di essere conversa, per una sua libera decisione. Disse infatti che voleva “rimanere sempre nascosta, per potersi umiliare più spesso per amore di Dio”.

Voleva “farsi santa”; la vita monastica era per lei l'occasione per raggiungere la santità e non voleva perderla. Teniamo presente che a quei tempi, nell'800, non c'era stato ancora il Concilio Vaticano II, con tutte le indicazioni che noi oggi abbiamo e che ci sono state più volte ribadite sulla chiamata comune e universale alla santità. Lei lo aveva già intuito: “Entrando in monastero io voglio farmi santa e la mia via per la santità, qual è? Il nascondimento e l'umiltà, quindi scelgo deliberatamente di essere conversa.”

Il suo lavoro è stato questo: per tre anni aiutante infermiera, per settantuno anni, guardarobiera; ha passato la sua lunghissima vita a rammendare, rattoppare, tenere in ordine la biancheria e le vesti della comunità. Poi filava anche con la rocca e il fuso. Si dice che nel suo lavoro era estremamente assidua, abile, precisa e raffinata. Si affidava sempre, specialmente quando aveva tanto lavoro, all'aiuto del suo angelo custode e della Madonna. Questo può fare forse ridere qualcuno di noi: in realtà teniamo presente la descrizione di Sr. Maria Fortunata al lavoro. Si dice che era molto calma, serena, raccolta. Il suo lavoro non era mai affrettato, ma calmo e riposato e si vedeva che la sua anima era fissa in Dio mentre lavorava; riposava in Dio.

Non stava mai in ozio e lavorava molto intensamente, tanto che le sue consorelle dicevano che il lavoro che da sola faceva Sr. Maria Fortunata poteva essere equiparato a quello di tre religiose messe insieme. Questo credo che sia un grande insegnamento che Sr. Maria Fortunata può consegnare alla società di oggi: viviamo in una società terribilmente frenetica, in cui il lavoro è importantissimo, ma si punta soprattutto alla produttività, alla quantità di lavoro fatto e comunque c'è un ritmo ansioso, febbrile; non c'è assolutamente, almeno nella media, questo tipo di lavoro calmo, sereno, raccolto in Dio. Forse perché manca questo spirito di preghiera nel lavoro. Dicevo che quando Sr. Maria Fortunata iniziava a lavorare, si affidava sempre all'aiuto del angelo custode e della Madonna, ed era questo poi il segreto della calma con cui esercitava il suo lavoro, che peraltro era molto intenso – quello che lei faceva da sola uguagliava il lavoro di tre religiose! A questo tipo di lavoro manuale si può unire un grande raccoglimento in Dio; mentre le mani vanno, la mente e il cuore possono essere raccolti e rivolti a Dio. Così realizzava proprio il detto diventato il motto dei benedettini: *ora et labora*.

Nel guardaroba, il locale dove lavorava, c'era scritta una frase tratta da un salmo in latino: "*Non nobis, Domine, non nobis sed nomini tuo da gloriam*" – non a noi, Signore, non a noi, ma al tuo nome da' gloria (Sal 113B,1). Voleva infatti che il suo lavoro fosse tutto unicamente indirizzato alla gloria di Dio. E la sua contentezza era quella di poter rendersi utile alla comunità, servire le sue sorelle. Questo era il suo modo di servire Dio e di dargli gloria.

In età ormai molto avanzata, quando il confessore le aveva chiesto di parlare un po' della sua vita spirituale, disse: "Mentre lavoro, dico tante giaculatorie, ne dico poi tante camminando e lavorando, dico tante cose, ma per la mia ignoranza, non so dirle". Credo che questo sia molto interessante per penetrare un po' nel mistero della sua preghiera, del suo dialogo con Dio. Mentre lavorava, diceva tante giaculatorie. Come dice Sant'Agostino, le giaculatorie sono delle invocazioni ardenti, come delle frecce, dei dardi infuocati, lanciati dall'anima verso Dio. Forse noi oggi sorridiamo un po' delle giaculatorie, però è bellissimo vedere come quest'anima, intenta al lavoro, manteneva acceso, vivo, il suo dialogo con Dio, lanciandogli delle brevi frasi, delle espressioni semplici.

Confessava inoltre: "Dico tante cose, ma per la mia ignoranza – noi potremmo forse dire, per la sua semplicità – non so dirle" – cioè, non sa ripeterle. Lei poi ha scritto per ordine del confessore alcune di queste giaculatorie, che in parte leggeremo. Però riconosceva che non sapeva ripeterle. Perché? Perché in fondo questo è il linguaggio sincero del cuore, che si lascia abitare dallo Spirito Santo, il vero maestro interiore della preghiera. Infatti è lo Spirito Santo che prega in noi, come dice San Paolo, con gemiti inesprimibili (Rm 8,26); per cui noi comprendiamo la sua fatica a ripetere queste espressioni del suo dialogo con Dio.

La preghiera

Come pregava, Sr. Maria Fortunata? C'è qualcosa che può essere utile anche per noi? Fin da bambina era stata educata dalla madre alla preghiera. Difatti dicevo che la madre morì affidando i suoi figli alla Trinità, e poi era molto religiosa per natura. Anche quando era serva a Monte San Giovanni Campano, non appena possibile, andava in chiesa e vi accompagnava anche i bambini che accudiva. Era molto incline per natura alla preghiera; ormai anziana, raccontò a una consorella la svolta che per lei rappresentò l'ingresso in monastero: cambiò per lei qualcosa di significativo. Disse: "Quando ero a casa, conoscevo tante belle preghiere e ogni giorno solevo recitare l'Ufficio della Madonna. Entrata in monastero, dovetti consegnare tutti i miei libri, e fu per me un vero sacrificio, perché mi rincresceva assai abbandonare le belle, abituali preghiere". Credo che, dal punto di vista del sacrificio interiore, sia, certo, una spoliazione costosa rinunciare ai propri beni, ma che costi molto di più rinunciare a quelli che sono le proprie abitudini spirituali. Dover abbandonare il proprio modo di pregare, coltivato per alcuni anni – aveva solo ventiquattro anni, ma era ormai abituata ad un certo stile di preghiera – dover lasciare i suoi libri, essere spogliata di questo suo patrimonio di preghiera, credo che sia stato un sacrificio veramente costoso.

Cosa dice Sr. Maria Fortunata a proposito? "Da quel dì pregai ripetendo ciò che sapevo a memoria, aggiungendo quel che mi stava in cuore e cercavo di rimanere sempre unita a Dio per mezzo delle giaculatorie".

Ripete quello che si ricorda a memoria – non ha più i libri, quindi si serve della memoria - e poi aggiunge quello che le detta il cuore. Questo è molto interessante: dicevo che il cuore che si lascia abitare dallo Spirito Santo impara da lui a pregare, quindi forse non c'è più bisogno di tanti libri, se si entra nel solco di questa docilità allo Spirito Santo.

Poi, dice, "...cercavo di rimanere sempre unita a Dio per mezzo delle giaculatorie" – cioè, coltivare questa unione costante con Dio, servendosi di questo strumento semplicissimo che sono le giaculatorie. Alla fine della sua vita, per ordine del confessore, che si era accorto di aver davanti un'anima molto semplice, ma anche santa, lei ha scritto alcune di queste giaculatorie, e, leggendole, si nota senza dubbio l'influsso della devozione popolare della fine dell'800. Alcune possono fare un po' sorridere, ma si rimane veramente colpiti dall'intensità di queste espressioni semplici, che rivelano una fede schietta e genuina. È questo il bello. Sono, a mio avviso, una scuola elementare di preghiera, che tocca in maniera estremamente semplice i fondamenti della fede cristiana.

Cercherò di mettere in luce almeno i più significativi. Innanzitutto il mistero della Trinità, di cui era già devota sua madre; e lei ripeteva spesso: "Benedetta sia la Santissima Trinità!" Oppure più semplicemente il trisagio angelico, quell'inno che cantiamo durante la Messa, prima della Consacrazione: "Santo, Santo, Santo..." – preghiera semplicissima, ma che rivela appunto la sua

tensione verso Dio. La sua pietà poi era fermamente cristocentrica; trinitaria e cristocentrica. Meditava con profonda e tenera compassione i misteri dell'Incarnazione del Verbo e della Passione di Gesù.

Qual era la sua giaculatoria preferita tra le tantissime? Quella che ripeteva più spesso e che le sgorgava spontaneamente dal cuore era questa: "Potenza e carità di Dio". L'inventò lei stessa. Il bello della preghiera giaculatoria è che è una preghiera breve, magari di una sola parola, ma che possiamo inventare anche noi, seguendo i suggerimenti della Spirito. Questa giaculatoria, "Potenza e carità di Dio", sintetizza mirabilmente nella sua semplicità tutto il mistero dell'onnipotenza di Dio, Uno e Trino, Creatore di tutte le cose – la potenza -, che per amore dell'uomo si fa carne e rivela l'immensità del suo amore sulla Croce – la carità. Infatti dicevo che la meditazione di Sr. Maria Fortunata si concentrava soprattutto sull'Incarnazione e sulla Passione di Gesù.

Non può non destare meraviglia il fatto che un'umile conversa, assolutamente priva di istruzione e di formazione teologica, avesse però questa familiare dimestichezza con i misteri più alti della fede cristiana, quali, appunto la Trinità, l'Incarnazione e la Passione, la Redenzione, il mistero pasquale. Sembra quindi naturale riascoltare quelle parole sugli umili, che il Vangelo di Luca ci tramanda, una preghiera di Gesù, che esulta nello Spirito Santo e dice: "Io ti rendo lode, o Padre, Signore del cielo e della terra, che hai nascosto queste cose ai dotti e ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli...nessuno conosce il Figlio se non il Padre – il mistero della Trinità, in sé, sembra incomprensibile – e nessuno conosce il Padre, se non il Figlio e colui – questo è il punto – al quale il Figlio lo voglia rivelare" (Lc 10,21.22). Sr. Maria Fortunata è senz'altro una di questi "piccoli", ai quali il Padre si è compiaciuto di rivelare i suoi misteri, e che, grazie a un sincero rapporto con il Figlio, il Verbo di Dio incarnato, è stata guidata alla conoscenza del Padre.

La familiarità del suo cuore con Dio la rendeva poi particolarmente sensibile e accogliente verso i fratelli, che imparava ad amare, giorno per giorno, con il cuore stesso di Dio. La preghiera, infatti, quando è vera, non chiude mai in un rapporto intimistico con Dio, ma porta il cuore dell'uomo a battere all'unisono con quello di Dio, ad avere la sua stessa ampiezza di respiro. Infatti Sr. Maria Fortunata abbracciava con la sua preghiera l'universo intero, in cui aveva imparato a scorgere la presenza di Dio, per esempio, vedendo la bellezza della natura, a cui era molto sensibile, o gli animali, che avevano un'estrema familiarità con lei. Mentre lavorava o filava, gli uccellini venivano a posarsi accanto a lei, e lei aveva sempre qualche briciola di pane da dare a loro da mangiare; aveva una vera e propria amicizia con loro e anche con gli altri animali. Mentre lavorava, invitava tutte le creature di Dio a benedire e a lodare il Signore. Vi leggo una delle sue preghiere:

"O creature di Dio, voi non avevate mai offeso il Signore – lei contemplava l'innocenza delle creature –, amatelo e lodatelo anche per me. Se le creature sono già tanto belle a vedersi, che sarà mai la vista di Dio?" – elevava direttamente il suo cuore dalla contemplazione del creato al Creatore. "Lassù, sopra le stelle, è la nostra patria, là saremo con gli angeli e canteremo in eterno: Santo, Santo, Santo!" – la preghiera che lei stessa ripeteva e che le veniva fuori dal cuore.

Il suo continuo omaggio a Dio Creatore, che le veniva più spontaneo, era quello che abbiamo già visto: "Oh, potenza e carità di Dio!" Ma la presenza di Dio Sr. Maria Fortunata la scorgeva soprattutto negli uomini e il suo cuore era aperto ad accoglierli tutti, senza distinzione. Infatti, invocava con molte giaculatorie la misericordia e il perdono di Dio per sé e per tutti. Desiderava amare Dio e infiammare d'amore per lui i cuori di tutti gli uomini. Leggo, per esempio, una delle sue preghiere:

"Mio caro e dolce Gesù, mi unisco al tuo cuore. Mio Dio, trasformami in te. Dio del mio cuore, ti amo e ti vorrei amare infinite volte di più. O mio dolce amore, vorrei, se potessi, portarti tutti i cuori degli uomini e infiammarli di amore per te."

Questa preghiera, come vedete, è estremamente elementare e semplice, però ha qualcosa da insegnarci. Innanzitutto la familiarità, l'amicizia con il Signore: "Mio caro e dolce Gesù...": arrivare a dire questo con sincerità richiede una bella fede; non è immediato. Ma ci possiamo arrivare. "Mi unisco al tuo cuore...": ecco questo desiderio, l'abbiamo visto anche poco fa, parlando della sua preghiera e dell'unione costante con Dio, che arriva al desiderio di una trasformazione in lui per avere cioè il cuore dilatato all'infinito, al punto da assumere le dimensioni del cuore di Dio. Vedremo poi anche una sollecitudine apostolica. È una monaca di clausura, eppure dice: "...vorrei, se potessi, amarti, portando tutti i cuori degli uomini e infiammarli di amore per te".

Amava sinceramente, Sr. Maria Fortunata, la santa Chiesa. E la sua preghiera ardeva di sollecitudine apostolica per il Papa, per i sacerdoti e per i religiosi. Tutti i giorni pregava per il Papa e diceva: “Amare il Papa è amare Dio”. Questa frase è molto forte: nella sua semplicità, nella schiettezza della sua fede, Sr. Maria Fortunata vedeva nel Papa il Vicario di Cristo, quindi il Papa per lei era colui che rappresenta Dio sulla terra, e pregava così: “Sul Papa grava la parte più pesante della Croce, vorrei dare il sangue per lui”. Penso che nel periodo che sta vivendo adesso la Chiesa, le parole di Sr. Maria Fortunata abbiano una grande attualità.

Poi pregava per i sacerdoti. Dice lei stessa: “Mattina e sera prego assai per i sacerdoti e i religiosi, affinché il Signore dia loro la salute e li faccia crescere in santità – il proposito di santità che lei aveva all’inizio della sua vita religiosa ritiene che sia fondamentale per tutti i cristiani, in modo particolare per tutti i sacerdoti e i religiosi, quindi prega per loro, perché crescano in santità – li faccia crescere in santità per la carità che fanno al prossimo. Dico tante altre cose alla Madonna, affinché dia loro la forza di sopportare la fatica che fanno per le anime”. Era in un certo senso l’apostola degli apostoli: pur vivendo in un monastero di clausura e avendo pochi contatti con il mondo esterno, la sua preghiera ardeva di sollecitudine apostolica.

Il suo cuore, strettamente unito a Dio, abbracciava tutte le sofferenze e le necessità dei fratelli, che presentava a Dio nella preghiera di intercessione per i malati, per i sofferenti, per i carcerati, per i poveri – lei che aveva conosciuto dal vivo la povertà – per i bambini. La sua preghiera di intercessione era talmente forte che la comunità spesso si rivolgeva a lei quando c’era bisogno di pregare per necessità particolarmente gravi. Qual era però la ricaduta pratica della sua preghiera, che abbiamo visto capace di abbracciare tutti i fratelli? Era la carità; una carità umile e ardente esercitata nei confronti del prossimo.

La vita fraterna

Veniamo quindi a considerare quest’ultimo aspetto della sua vita: il rapporto con le consorelle. Esercitava la carità nei confronti di tutti, ma io mi soffermerò in particolare sulla vita fraterna, perché questa è veramente il banco di prova della carità e dell’umiltà. Nell’ambiente piccolo della clausura la vita comune ha una grande importanza. Nel monastero benedettino si fa anche un voto di stabilità, per cui si vive insieme e sempre con le stesse persone; la sensibilità si acuisce, le piccole cose possono ingigantirsi e diventare grandi problemi; le piccole punture di spillo sono all’ordine del giorno – tanto è vero che San Benedetto nella *Regola* dice ai monaci che ogni giorno bisogna pregare il *Padre nostro*, in particolare quei versetti che dicono: “...rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori...”, perché ogni giorno saltano fuori delle spine, dice San Benedetto, tra i fratelli, quindi c’è bisogno di dare e ricevere continuamente il perdono.

Queste piccole punture di spillo possono diventare degli aculei insopportabili, se non c’è lo smorzamento e l’accettazione che vengono solo dell’umiltà. Vorrei raccontarvi qualche episodio in cui vediamo proprio come Sr. Maria Fortunata visse nel suo piccolo questa situazione, perché sono situazioni in cui più o meno tutti ci ritroviamo, anche fuori del monastero. Una superiora era assorbita da molte occupazioni, Sr. Maria Fortunata era andata a chiederle un aiuto, ma più volte questa superiora l’aveva mandata via in malo modo, senza ascoltarla. Alcune consorelle che avevano visto la scena avevano cominciato a brontolare un po’, ma Sr. Maria Fortunata non si lamentava e disse: “Poveri superiori, hanno tanto da fare!”.

È bellissimo, questo; anziché brontolare - la reazione comune a tutti -, non guarda tanto a se stessa, ma si mette nei panni dell’altra, di questa superiora che l’ha trattata un po’ bruscamente. “Poveri superiori, hanno tanto da fare! Certo il nemico potrebbe indurmi in tentazione, rendendomi impaziente – lei stessa riconosce che in una situazione del genere la tentazione di spazientirsi c’è; l’ha vissuta. Se è già un’umiliazione andare a chiedere un aiuto, è ancora più umiliante sentirsi maltrattare, e ancora più umiliante se questo capita più volte – “...ma io sento compassione per i miei superiori e prego il Signore che dia loro forza e aiuto”.

Credo che sia commovente, questo fatto: lei prova compassione per i superiori, per la persona che comunque in quel momento l’ha maltrattata. Generalmente noi proviamo compassione per noi stessi, quindi cominciamo a fare la vittima, se qualcuno ci tratta male, a piangerci addosso, a lamentarci e a sentirci incompresi - e forse anche giustamente, perché Sr. Maria Fortunata è stata effettivamente maltrattata, ma lei fa questo magnifico salto di qualità, provando compassione per la persona che l’ha trattata male, mettendosi nei suoi panni e cercando di capire qual è il motivo;

difatti questa superiora ha tanto da fare, è sovraccarica, è tesa... e allora, che fare? “Prego il Signore che dia loro forza e aiuto”. Capisce che quella persona l’ha trattata male perché ha troppo lavoro, e allora ha bisogno di una preghiera, bisogna che sia il Signore ad aiutarla, a darle la forza per il suo lavoro.

Un’altra volta, aveva ormai ottant’anni, chiese alla Priora di scriverle una lettera, perché faceva fatica a scrivere, un po’ perché non era il suo forte - sapeva tener meglio in mano il fuso che non la penna – e quindi era andata dalla Priora a chiedere aiuto. È umiliante chiedere un aiuto a una persona che ci sta sopra, è umiliante il fatto di dover farsi scrivere una lettera, perché questo ci obbliga a dettare i nostri pensieri. Oggi abbiamo le leggi sulla privacy – ma Sr. Maria Fortunata è venuta a trovarsi nella situazione di dover comunicare i suoi pensieri ad una persona estranea. Questa Priora però la tratta male: la manda via in malo modo, dicendo che non ha tempo, che ha altro da fare e non può dedicare tempo a lei. Sr. Maria Fortunata le fa un inchino profondo e dice: “Mi perdoni di averla disturbata; ritornerò più tardi.” Anche questo è un esempio commovente di umiltà. S’inchina; chiede perdono – “Mi perdoni di averla disturbata...” – si mette nei panni dell’altra, capisce che forse non è andata nel momento giusto; però sa di aver bisogno di quella persona, la lettera da sola non è in grado di scriverla e allora dice: “Ritornerò più tardi”, quando avrà più tempo, quando sarà libera, quando avrà la possibilità di darmi ascolto. E’ un’ulteriore umiliazione accettare di ritornare dalla stessa persona, forse avrebbe potuto andare da un’altra – invece dice: “Ritornerò più tardi”, quando cioè avrà tempo, quando sarà disponibile a darmi questo aiuto di cui ho bisogno.

Ci sono altre testimonianze di consorelle che mettono in luce come, maltrattata – e le capitava spesso – rispondeva sempre con cortesia e gentilezza. In questo è paradossale; rivela quella logica tipica del Vangelo, del Discorso della Montagna, quando Gesù dice: “...a chi ti vuole togliere la tunica, tu cedi anche il mantello, se uno ti chiede di fare un miglio di strada, tu fanne con lui anche due...” (Mt 5,40.41); oppure ricorda quello che dice San Pietro, contemplando il mistero di Gesù nella sua Passione: “...oltraggiato, non rispondeva con oltraggi...” (1Pt 2,23); “...a chi vi maledice, rispondete beneducendo, non maleducendo”; anche San Paolo nella Lettera ai Romani dice: “Non rendete male per male, non lasciarti vincere dal male, ma vinci il male con il bene” (Rm 12,21) – questo è il messaggio del nostro Papa per la Giornata mondiale della pace di quest’anno. Sr. Maria Fortunata nel suo piccolo l’ha vissuto in pienezza. Questo ci insegna come la pace non è tanto una questione che concerne solo i capi di stato, l’Iraq, Israele, nei tempi in cui viviamo: è qualcosa che possiamo mettere in atto tutti: non lasciarti vincere dal male, ma vinci il male con il bene – quando qualcuno ti tratta un po’ male, aspramente, con durezza, cerca di rispondere con la cortesia, con la gentilezza.

A dire il vero, questa cortesia, questa gentilezza non erano immediate, nemmeno per Sr. Maria Fortunata: erano frutto di un’ascesi, di un’azione della grazia; tanto è vero che le consorelle notavano questo fatto in lei: quando era trattata un po’ male, la sua prima reazione era questa: avvampava di rossore, e poi rispondeva, appunto, come abbiamo visto, con gentilezza, con tono pacato. Questa vampata di rossore che le saliva spontanea sulle guance rivela la sua prima reazione istintiva, quella di tutti: rispondere per le rime. Quando qualcuno ci tratta male, ci dice qualche parola che ci infastidisce, siamo tutti degli abili poeti: sappiamo rispondere per le rime in maniera meravigliosa. E anche Sr. Maria Fortunata l’avrebbe fatto, però la sua umiltà, il suo continuo rimanere in unione con Dio, questo suo cuore che a poco a poco è venuto a battere all’unisono con quello di Dio, l’aiutavano a prendere un’altra strada, quella evangelica: rispondere al male, al torto, all’offesa, all’ingiuria, con l’amore e con la gentilezza.

Diceva infatti: “Queste umiliazioni sono di grande vantaggio all’anima; inoltre io posso così avere la possibilità di offrire a Gesù durante la santa Messa dei doni assai graditi” – appunto, le umiliazioni vissute in questo modo sono doni graditi a Gesù, perché uniscono l’anima a lui, l’uniscono al mistero della sua Passione.

Vorrei soffermarmi un attimo su alcuni episodi particolari nella vita di Sr. Maria Fortunata nell’ambito della vita comune e specialmente su una figura: quella di Sr. Maria Germana, una sua consorella, che fu una sua involontaria tormentatrice. Involontaria, perché non sapeva, non si rendeva conto, di fare del male alla sua consorella; tormentatrice, perché era in assoluto la persona che la trattava peggio. Mentre Sr. Fortunata aveva un carattere molto sensibile, delicato, gentile, di

una particolare finezza d'animo, Sr. Germana aveva un carattere rude ed energico, che cozzava inevitabilmente con quello estremamente fine e delicato di Sr. Maria Fortunata. Sr. Germana era angolosa, ma fundamentalmente caritatevole, era infermiera e assistette nella malattia Sr. Maria Fortunata, quando era ormai anziana. Sr. Germana voleva bene a Sr. Maria Fortunata, era anche affezionata sinceramente a lei, quindi era un po' il tipo della burbera benefica – un carattere rude, spigoloso, un po' grossolano forse, ma buono, fundamentalmente buono. Sr. Maria Fortunata, nelle numerosissime occasioni in cui cozzava con questa rude Sr. Germana, sopportava gli sgarbi, scusava sempre la consorella – quindi non si giustificava mai e cercava di rispondere con gentilezza.

Vorrei raccontare uno di questi casi. Una volta, Sr. Germana l'aveva rimproverata con i suoi soliti modi bruschi, perché aveva trovato aperta la finestra dell'infermeria – queste cose in monastero possono suscitare grandi problemi! Sr. Maria Fortunata le chiese scusa, ma ricevette un rifiuto e un rimbrotto più forte. Una terza consorella, passando in chiesa, vide Sr. Maria Fortunata, che, inginocchiata presso il tabernacolo, credeva di essere sola e pregava ad alta voce; questa consorella aveva anche visto la scena precedente della finestra aperta e sentito il rimprovero di Sr. Germana, e ora sentì le parole di Sr. Maria Fortunata: “Caro Gesù mio, perdonami, io sono tanto cattiva, perché ho fatto angustiare la buona Sr. Germana!”.

Vedete, anziché lamentarsi: “Ma quella mi ha maltrattata per una finestra aperta...!” – va a pregare, chiede perdono a Gesù perché ha fatto angustiare la consorella. Non si pone il problema se è giusto o sbagliato essere offesi per così poco; no, lei capisce che la consorella è angustata e le dispiace che in quel momento lì stia male per causa sua, e quindi chiede perdono. Dopo aver a lungo pregato, tornò dalla consorella, la quale si riteneva giustamente offesa. Sr. Germana credeva di aver ragione; Sr. Fortunata chiese ancora una volta perdono. C'è già tanta umiltà nel chiedere perdono una volta; ancora di più a chiederlo la seconda... ma quella era irremovibile. Per tutta la giornata Sr. Maria Fortunata fu triste come non mai; a sera, ricordandosi delle parole del Vangelo che dicono di non lasciare tramontare il sole sopra l'ira, si recò per la terza volta da Sr. Germana, si mise in ginocchio e le chiese per la terza volta perdono, aggiungendo con la voce rotta dai singhiozzi: “Non mi alzerò prima che mi abbiate perdonata!”. Una supplica, quindi. Sr. Germana rimase stupita, si commosse e le concesse il perdono. Poi, evidentemente pentita della sua durezza, disse a una monaca: “Ora vedo che Maria Fortunata è una santa, non capisco come fa a sopportarmi! Tengo per certo che se avessero fatto a me una cosa simile, sarei morta di indignazione!”.

Credo che questo sia un bellissimo episodio: alla fine Sr. Maria Fortunata ha portato la consorella a una conversione, e la stessa consorella a un certo punto le ha voluto anche più bene di prima, perché dice: “Ora vedo che Maria Fortunata è una santa...”. Infatti Sr. Germana le voleva bene, anche se aveva un carattere un po' incompatibile. Di episodi simili ce ne sono molti; ve ne racconto un altro. Durante una lunga malattia di Sr. Maria Fortunata, pochi anni prima che morisse, Sr. Germana la fece più grossa. Non capiva che certe parole che buttava lì, scherzando – ma erano scherzi un po' grossolani – potevano ferire, come una lama di coltello. Noi a volte non ci rendiamo conto del peso che possono avere per il prossimo le nostre parole.

La stava assistendo in infermeria, un lavoro senz'altro faticoso, e a un certo punto Sr. Germana sbotta e dice: “Non potreste finalmente morire? Si avrebbe allora un po' di pace!”. Lo diceva scherzando, però diciamo pure che, quanto a tatto, Sr. Germana non brillava! Non era il suo forte. Sr. Maria Fortunata arrossì violentemente, come le succedeva sempre, quando si sentiva punta sul vivo, e avrebbe voluto reagire – immaginiamoci noi, a trovarci in quella situazione! Poi si ricompose e disse con tranquillità: “Vi prego, cara sorella, pazientate ancora un poco, non durerà molto – era ormai in fin di vita – io prego sempre Dio che vi ricompensi, restituendovi generosamente tutto il bene che mi fate e le cure che avete per me. Quando poi sarò in cielo vi dimostrerò in modo particolare la mia gratitudine”. Anche questo è bellissimo: cerca di mettersi nei panni della consorella infermiera, capisce che è un peso assisterla, e la consola, dicendo che prega sempre Dio che la ricompensi – esprime la sua gratitudine per tutto il bene che riceve da questa infermiera e dice che quando sarà in cielo la aiuterà in modo particolare, esprimendole così la sua gratitudine.

Possiamo quindi dire che il messaggio centrale di Sr. Maria Fortunata è proprio l'umiltà, alla scuola di San Benedetto, che dedica il capitolo più lungo della sua Regola, il VII, all'umiltà e usa, per

rappresentarla, l'immagine della scala, la scala vista in sogno da Giacobbe, che poggiava sulla terra e raggiungeva il cielo, quindi univa cielo e terra; e Giacobbe vedeva degli angeli che salivano e scendevano questa scala. Dice San Benedetto che questa è un'immagine dell'umiltà, perché noi, se vogliamo salire verso Dio, quindi andare in alto, dobbiamo abbassarci con l'umiltà, mentre l'esaltazione dell'orgoglio ci precipita in basso.

La vita di Sr. Maria Fortunata mi sembra esemplifici questo mistero dell'umiltà, che unisce e avvicina a Dio, quanto più la persona si abbassa - non si deprime, ma si mette nella sua vera posizione, quella di stare con i piedi per terra e sentirsi umile, anche nei confronti delle consorelle. Vediamo che quando chiedeva perdono, si inchinava, oppure si metteva in ginocchio: anche fisicamente esprimeva questo suo sentirsi in basso.

Ma il tema della nostra serata vuole sottolineare soprattutto il fascino della semplicità di cuore. Mi è stato chiesto di presentare Sr. Maria Fortunata come esempio di questo fascino della semplicità di cuore. Sr. Maria Fortunata, a detta di tutti coloro che la conobbero, era "semplice come una bambina" – lo disse il suo Padre confessore. Le consorelle dicevano che dal volto, dal tratto, dalle parole traspariva questa semplicità. Sr. Maria Fortunata non conosceva artifici, né finzioni, e fu segno di questa semplicità l'attrattiva che esercitava sui piccoli, sui bambini.

Per esempio, faceva catechismo ad alcuni bambini poveri che non avevano altre possibilità e questi avevano per lei un amore tutto particolare: dicevano che tutte le monache del monastero di Veroli erano buone, però Sr. Maria Fortunata era la loro preferita. Avevano una particolare simpatia per lei, proprio perché lei aveva il dono di farsi piccola con i piccoli. Per esempio, quando doveva pregare per qualcosa di molto importante, pregava insieme ai bambini. Diceva: "Loro sono innocenti, la loro preghiera sale più gradita a Dio". Possedeva, in altre parole, il candore dell'infanzia spirituale, che è il frutto di un cammino fatto giorno per giorno, come bambini, alla scuola del Vangelo.

Vorrei soffermarmi un attimo su questo. Quando il Vangelo ci propone di ritornare bambini, per entrare nel regno dei cieli, che cosa ci suggerisce? Di prendere come modello i bambini reali che noi vediamo, che ci stanno intorno? Forse anche questo, ma forse c'è qualcosa di più, che ci insegna di più. I bambini possono essere un modello per il nostro cammino di infanzia spirituale, però i bambini, in sé e per sé, possono anche essere un segno di immaturità, di incompiutezza; tanto è vero che nel Nuovo Testamento, per esempio, San Paolo dice: "Siete ancora come bambini, non avete ancora una fede matura, adulta..." (cfr. 1Cor 3,2; 14,20; Ef 4,14; Eb 5,12-14). Allora, qual è il vero modello che dobbiamo prendere, se vogliamo camminare nel solco dell'infanzia spirituale e diventare come bambini per entrare nel regno dei cieli? La risposta che ci dà Sr. Maria Fortunata – tenete presente ciò che abbiamo detto a proposito della sua preghiera – è questa: la via per diventare come bambini per entrare nel regno dei cieli è una sola. Consiste nel conformarsi sempre più a colui che è l'unico vero "bambino di Dio" – il Figlio per eccellenza.

Parlavamo della forte devozione trinitaria e cristocentrica di Sr. Maria Fortunata; nel mistero della Trinità la seconda Persona è il Figlio, colui che si relaziona al Padre come un bambino, ricevendo tutto dal Padre. Egli è la via; alcuni parlano della "piccola via" dell'infanzia spirituale – sì, è un buon termine, ma c'è un'unica via, né grande, né piccola, la via è Colui che disse. "Io sono la via, la verità e la vita" (Gv 14,6). È il Figlio, il Verbo fatto carne, la via. Se guardiamo la vita terrena di Gesù, vediamo che è stata la dimostrazione di questa sua intatta e divina filialità, la filialità della seconda Persona della Trinità, il Figlio: è stata quella dimostrata da Gesù lungo tutta la sua vita, da Betlemme, da bambino, ma non solo. La filialità è stata dimostrata in modo particolare sulla Croce. Difatti avevo detto che Sr. Maria Fortunata meditava l'Incarnazione e la Passione di Gesù. Perché è lì che comprendiamo come viveva il Figlio di Dio. Quando Gesù muore sulla Croce, il centurione che lo vede morire, dice: "Questi era veramente il Figlio di Dio!" (Mt 27,54), perché Gesù muore sulla Croce proprio come un bambino, lì dimostra chi è il vero bambino di Dio, il vero Figlio di Dio: colui che muore consegnandosi al Padre: "Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito" (Lc 23,46).

Anche quel grido drammatico che ci ricordano alcuni evangelisti: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" – è il grido del Figlio, che non vede più il volto del Padre; il volto del Padre gli è nascosto. Anche lì Gesù rivela la sua filialità. Egli si è incarnato per comunicarci la grazia del Figlio, in modo che anche noi, assunti nella sua filialità, diventiamo partecipi della sua natura

divina. È questo che ha fatto Sr. Maria Fortunata, conformando sempre più il suo cuore a quello di Dio.

Vorrei concludere, visto che si parlava del fascino della semplicità di cuore, con un'ultima annotazione circa la bellezza di Sr. Maria Fortunata. Vi dicevo all'inizio che un giovane ricco e nobile di Alatri avrebbe voluto sposarla, perché diceva che era "brava, bella e buona". Tutti coloro che la conobbero dissero che era molto bella da ragazza e che conservò anche da anziana una certa bellezza. Noi non abbiamo nessuna fotografia di lei, quindi non sappiamo come era, però tutti che la conobbero dissero che era una bella donna. Visto che era nata nella Ciociaria, la patria di un'altra bella donna, famosa attrice, Sofia Loren, possiamo chiederci: qual è il messaggio profondo della bellezza segreta di Sr. Maria Fortunata? La risposta la troviamo in Agostino. Agostino era molto sensibile alla bellezza, specialmente nella sua gioventù. Da adulto si chiese, visto che era uno spirito conquistato dalla bellezza e alla ricerca della bellezza: "In che modo saremo belli?". Contemplando la bellezza umana considerava infatti che essa presto passa, sfiorisce. "In che modo saremo belli? Amando lui – Dio – che è sempre bello", perché lui è la Bellezza eterna, non è soggetto allo sfiorire dovuto al tempo. Dice inoltre nel suo *Commento alla Lettera di Giovanni*: "Quanto cresce in te l'amore, tanto cresce la bellezza; la carità è appunto la bellezza dell'anima".

Allora comprendiamo il fascino, la bellezza della semplicità del cuore di Sr. Maria Fortunata: così unita a Dio con la preghiera continua, incessante, in ogni momento della sua giornata, anche durante il lavoro, aveva imparato a poco a poco ad amare con il cuore stesso di Dio, a diventare "bambina" di Dio, come il Figlio, per entrare nel mistero del suo Cuore totalmente affidato al Padre; aveva lasciato entrare nel suo cuore la carità stessa di Dio ed ecco emergere la sua vera bellezza.

Concludiamo questa serata con l'augurio reciproco, che porto nella preghiera per ciascuno di voi, di poter anche noi camminare nel solco di questa santità: come vedete, essa è, in un certo senso, alla portata di tutti, ed estremamente affascinante.

* * * * *

“SOLO DIOS!”:
IL BEATO RAFAEL ARNÁIZ BARÓN, TRAPPISTA

18 APRILE 2005

Sr. M.TERESA BUSSINI, OSB ap

Rafael

“Supponi di trovarti nella tua casa malato, circondato di attenzioni e di cure, quasi impotente, inutile... incapace di provvedere a te stesso..., ma un giorno vedi passare sotto la tua finestra Gesù...

Se vedessi che Gesù ti chiama e ti dà un posto nel suo seguito, e se lui ti guardasse con quei suoi occhi divini che irradiano amore, tenerezza e perdono, e ti dicesse:

“Perché non mi segui?”...

Tu che faresti?.....

.....se tu avessi visto la dolcezza degli occhi Gesù, non avresti fatto altro che alzarti dal tuo letto senza pensare alle tue cure né a te stesso.

“Vengo, Signore, non m'importano le mie sofferenze, né la morte, né il mangiare, né il dormire: se tu mi accetti, vengo. Se tu vuoi, puoi guarirmi... Non m'importa se la strada per cui mi porti è scoscesa, difficile e piena di spine; non m'importa se tu chiedi ch'io muoia con te sulla Croce... Vengo, Signore, perché sei tu che mi guidi, sei tu che mi prometti una ricompensa eterna, sei tu che perdoni e che salvi... sei tu l'Unico che ricolma l'anima mia...”

Sono tra le ultime espressioni di un giovane trappista infermo, non ancora ventisettenne, vissuto, fino a pochi anni prima, nella piena agiatezza e nell'affetto di una famiglia meravigliosa, dotato di talenti umani superiori al comune, inserito pienamente nelle realtà del suo tempo, brillante, attraente, elegante, sportivo, amante della natura e dell'arte, dotato di una naturale simpatia che gli rende facile creare rapporti e farsi amare... Vive un cammino gioioso insieme e sofferto, sempre in crescendo e in ascesa, contrassegnato da una eccezionale carica umana e da una evidente predilezione divina, nel dono e nella fatica di una natura sensibilissima, aperta senza riserve alla grazia e trapassata dalla croce.

Si chiamava Rafael Arnáiz Barón.

Era nato a Burgos il 9 aprile 1911. Morì a San Isidro de Duenas il 26 aprile 1938.

La figura di Rafael Arnáiz Barón è quella di un giovane, la cui vita, pur essendo profondamente umana, è tuttavia profondamente radicata nel soprannaturale. Ricco di doti, brillante, attraente, il suo cuore poeta e un po' sognatore è bruciato dal desiderio di Dio solo. “Solo Dios” sarà l'espressione che più ricorre sulle sue labbra. La sua sensibilità affettiva e la sua grande umanità cancellano l'idea della Trappa come un luogo di tristezza e di penitenza.

Il suo buon umore gli rende più agevoli anche le “*dura et aspera*” che san Benedetto prospetta a chi giunge al monastero per servire Dio. Ma sarà l'impatto con la Croce che segnerà in modo particolare il breve cammino di Rafael alla Trappa, la Croce “*secca, nera e insanguinata*” che si abbatte su di lui.

Per arrivare a “baciare la Croce” Rafael dovrà piangere tanto. “*Ai piedi di un Dio inchiodato al patibolo*”, il giovane trappista si troverà libero e umile.

Il padre

Rafael Arnáiz y Sanchez de la Campa veniva da una famiglia dell' “alta borghesia” Uomo aperto e di grande cultura, si dedica all'ingegneria forestale, attratto dalla natura, dalle montagne, dai boschi. Sebbene non scherzoso né brillante, come altri personaggi della famiglia, risultava molto simpatico e gradevole. Aveva un temperamento irascibile: “Dopo di che - annota uno dei figli - ...non succedeva niente”. Perciò nessuno si irritava con lui; nessuno s'impressionava o si dispiaceva per i suoi urli.

Aveva una grande capacità di attrarre i giovani, che rimanevano incantati di lui. Era estremamente socievole e dava la massima importanza ai contatti umani con chiunque avvicinasse, a qualsiasi ceto appartenesse. Ma al di sopra di tutto vi era la sua famiglia, che era il suo ambiente preferito.

Per sua moglie, bella e brillante, aveva una vera e propria adorazione, da lei ricambiata.

Quanto ai figli, una delle cose che colpisce di più in lui è la larghezza di vedute con cui concepiva la loro educazione. Sebbene questi, con un tono del tutto scherzoso e familiare, lo chiamassero “padrone”, egli era non solo molto amabile e disponibile, ma dava loro una grande indipendenza.

Della vita dei suoi figli ciò che gli interessava di più era il lato umano. Si rendeva conto che i giovani non si possono costringere: bisogna saper aspettare che ciascuno impari a decidere da solo quello che

deve fare.

Non si intrometteva mai nella vita dei figli. Aveva molta fiducia verso tutti, ma in modo speciale verso i figli, cui, appena raggiunta la maggiore età, dette addirittura potere illimitato di amministrare a suo nome tutti i suoi averi; uno dei figli osserva: “Questa fiducia ci obbligava ad agire verso di lui in modo particolarmente corretto”. Era religioso, fedelmente osservante, ma la parte religiosa della educazione dei figli l'aveva affidata alla moglie. C'è da ritenere però che la sua fede avesse dei fondamenti ben radicati se, all'improvviso e imprevedibile annuncio della vocazione trappista del suo amatissimo primogenito, dopo un breve attimo di silenzio, con le labbra tremanti pronunciò queste parole: “ Sia benedetto il Signore che ha scelto uno dei miei figli per sé”.

Senza dubbio egli ha lasciato un'impronta profonda nella personalità di Rafael, e molti aspetti del carattere paterno li ritroveremo in lui.

La madre

Nella formazione umana e religiosa di Rafael una parte ancor più importante spetta alla madre.

Donna Maria de la Mercedes Barón Torres nasce a Manila nel 1884. A 26 anni, in Madrid, va sposa a don Rafael Arnáiz. Arrivano presto i figli: Rafael junior nel 1911, Fernando nel 1913, Leopoldo nel 1915, Mercedes nel 1917.

Dai figli e dai loro amici veniamo a sapere che era una donna eccezionale tanto per doti fisiche quanto per quelle intellettuali.

Aveva un lato negativo: era una donna che voleva dominare.

Completamente dedita al marito e ai figli, che amava teneramente e immensamente, era e si sentiva la spina dorsale della famiglia.

La formazione spirituale dei figli fu il suo compito principale, svolto con piena consapevolezza: su quattro figli tre si consacrarono a Dio, e di essi il maggiore morì come un santo!

La figura dei genitori inciderà notevolmente nel carattere e nella formazione giovanile di Rafael, e ne costituirà una delle componenti peculiari sul piano umano: sensibile, signorile, geniale, entusiasta, sportivo, innamorato della natura, portato all'allegria, all'umorismo, alla poesia, al disegno, alla pittura, alla musica, ma insieme al raccoglimento, alla pietà e alla contemplazione.

Non si hanno molti particolari sulla prima infanzia e sulla adolescenza di Rafael. Comunque sappiamo che a poco più di due anni ricevette il sacramento della Confermazione, secondo una prassi comune, in quel tempo, nella Chiesa di Spagna. A otto anni e mezzo fece la prima Comunione. Alla preparazione aveva provveduto la mamma. A dodici anni insorse una complessa e grave infermità, che si protrasse a lungo, cominciando a forgiare nella sofferenza e nella pietà l'anima di Rafael. Quando fu completamente ristabilito, il padre lo condusse a Saragozza per offrirlo alla Vergine del Pilar in ringraziamento della guarigione ottenuta. La “ Signora” - come la chiamerà sempre Rafael - ebbe nella vita di lui un posto privilegiato, ed ella esercitò una protezione materna che più volte si manifestò nella sua storia.

La scelta professionale era già fatta: architettura, come la più consona ai suoi talenti e alle sue aspirazioni artistiche. Nell'aprile 1930 supera il difficile esame di ammissione alla Scuola Superiore di Architettura in Madrid, varcando così le soglie del mondo universitario.

È qui che egli apre nuovi orizzonti al suo impegno cristiano e alla sua presenza ecclesiale.

Così, fin dal febbraio 1931, lo vediamo iscritto come «Socio Attivo della Adorazione Notturna» di Oviedo e, due mesi dopo, anche nella Conferenza Maschile di San Vincenzo dei Paoli. Nel 1932, iscrittosi all'università, egli si trasferisce da Oviedo a Madrid. Contemporaneamente egli dirotta su Madrid anche i suoi impegni ecclesiali. Ciò non affievolisce affatto il suo caratteristico buon umore, che anzi, nel nuovo ambiente giovanile trova spazio per esprimere, anche rumorosamente, la sua esuberanza.

In una lettera fa le lodi di una giovane, che fra l'altro ha preparato per lui delle frittelle, e aggiunge, scherzando: «Tutto questo in cambio di un po' di conversazione, dato che parla per quattordici!»,

«Dopo aver recitato il Rosario, siamo usciti sul corridoio e abbiamo ballato una "jota"; poi abbiamo rappresentato il "Tenorio....”.

Suscitava un'enorme simpatia in tutti coloro che parlavano con lui; gli amici che aveva alla Facoltà di Architettura, generalmente più grandi di lui, riconoscevano in lui un grande disegnatore, superiore a tutti loro, e un magnifico conversatore; avevano l'abitudine di venire alla pensione esclusivamente per stare con Rafael.

Mentre non si sbiadiscono gli aspetti propri del suo temperamento, come appunto la sua allegria, il brio, la simpatia, l'eleganza, si nota un «crescendo» nella vitalità spirituale. La sua fervida vita interiore, nutrita non solo di preghiera ma anche di penitenza, lo mette al sicuro dalle inevitabili tentazioni in cui - anche senza colpa - ogni giovane può incappare.

Rafael dovrà interrompere gli studi perché chiamato ad assolvere gli obblighi del servizio militare di leva, che lo terrà impegnato per il semestre regolamentare, dal 25 gennaio al 26 luglio 1933.

Tornerà all'Università nell'ottobre seguente. Molto di frequente si trova scritto su fogli come anche sull'orario che si era prefisso “TODO POR JESÚS”. L'evoluzione interiore che s'intravede tra le righe di quel crescendo d'intensità spirituale, ormai si va completando e Fernando può affermare: «Per Rafael tutto ciò che esulava dalla ricerca di Dio era una perdita di tempo».

In una lettera del 2 novembre 1933, Rafael aveva informato sua madre sulla impegnativa ripresa degli studi universitari. Mai si sarebbe potuto prevedere che solo diciassette giorni dopo avrebbe indirizzato all'abate di San Isidro de Duenas una lettera che terminava con la richiesta di essere accolto “con i suoi figli nella comunità”. Sbalordisce il fatto che Rafael rinnovi in ottobre l'iscrizione alla facoltà di architettura iscrivendosi a sei materie e, a distanza di un mese, chieda di essere accolto alla Trappa.

Si potrebbe avere il dubbio di una instabilità psicologica o cercare un fatto improvviso da giustificare un cambiamento così radicale di tutta la sua vita.

Non è nulla di tutto ciò, ma per capirlo bisogna ripercorrere a ritroso gli ultimi anni, fino al 1929 e lasciar venire alla luce la figura dello “tio Polin”, il duca de Mequeda, fratello della madre, scoprendolo in certo modo complice della vocazione del nipote.

Fu a casa dello zio che Rafael sentì parlare per la prima volta della Trappa e fu lo zio a fargli leggere la biografia di fra Gabriel Mossier (1835-1897), converso trappista del monastero francese di Chambarand e fu lui che al termine di una vacanza organizzò la prima visita di Rafael a San Isidro.

Al ritorno, Rafael gli indirizzò una lunga lettera in cui descriveva, entusiasta, le sue impressioni sulla Trappa, e che concludeva così:

«Non ti puoi immaginare quello che ho goduto quel giorno alla Trappa, ma tu conosci i monaci e conosci me, quindi puoi renderti conto. Per tutta la vita mi ricorderò di quel giorno e nei momenti di stanchezza mi ricorderò dei miei fratelli, del monastero e dei loro costumi: questo mi dà animo. Quando arrivai alla stazione, dopo essere stato con degli angeli, il comportamento degli uomini mi provocò una certa ripugnanza (...). Avevi ragione quando mi dicevi che ti avrei ringraziato per questa visita: ora lo credo (...). All'imbrunire, prima di andare a dormire, rimasi soprattutto impressionato dalla "Salve Regina" (...). Sono così contenti e allegri, non si vede una faccia triste (...). Quando ascoltavi la messa conventuale, quando udii le campane gravi, lente, suonare là nell'alto della chiesa e vidi l'immobilità dei monaci, la luce della chiesa così soave e quando arrivò il momento dell'elevazione, dovevo aver bisogno di poca fede per... sai, non so spiegarmi...!»

Forse proprio in questo “non so spiegarmi” detto da lui, che possedeva una padronanza non comune della penna, si può intuire uno stato d'animo profondamente commosso.

Questa prima breve visita aveva molto colpito Rafael, ma solo sul piano estetico; tuttavia ad un anno di distanza, un soggiorno molto più prolungato lo spinge a scrivere delle “Impresiones”.

Rafael riflette sulla rozzezza del saio “grezzo e duro” e lo confronta con le cravatte di seta appese nella sua stanza e arrossisce.

Alcuni mesi più tardi ritorna a san Isidro, ma di questo soggiorno non lascia nessun ricordo, se non una frase, l'unica, su un foglio: “Mi sono convinto di molte cose”.

Forse tra queste molte cose c'è anche “la vocazione trappista”, ma passa molto tempo prima della richiesta dell'ammissione al monastero. In questi anni, si è consultato con l'arcivescovo di Burgos, con i carmelitani e i domenicani di Oviedo e tutti lo hanno sconsigliato di entrare alla Trappa, con le doti di cui era ricco era meglio si facesse sacerdote.

Non è stato, perciò, un colpo di testa né una folgorazione la decisione che comunica nel novembre del 1933 allo zio Polin : poche parole per dirgli a bruciapelo che se ne va alla Trappa di Venta de Banos; se

lo ammettono al monastero, là sarebbe rimasto e intendeva andarvi da lì direttamente; le cose a Madrid, qualcuno le avrebbe raccolte.

Lo zio non sa che dire le solite, banali parole. Gli fa notare l'instabile situazione politica della Spagna; la probabilità dello scioglimento o dell'espulsione di tutti gli Ordini religiosi; l'enorme differenza tra la sua vita e la sua natura e quella che andava a incontrare alla Trappa; la falsa illusione che potrebbe risultare da una vita di fervorosa pietà come la sua, che gli facesse vedere come vocazione o chiamata speciale di Dio quello che non era se non l'attrattiva verso una coerenza di fede e di azione. Ma la sua volontà era di acciaio; eppure, come è possibile che questo ragazzo, abituato ad una vita così raffinata e ad essere circondato da tante cure, possa sopportare un'esistenza austera al massimo, come quella della Trappa?

Comunque Rafael lotta: ha deciso e, preso come è dall'ansia di rinuncia immediata, cerca di congedarsi dai genitori immediatamente; al tempo stesso, ha paura dei suoi propri sentimenti; desidera andarsene direttamente al monastero, e da lì non muoversi più, ma non si può dare loro un tale colpo. L'acutissima sensibilità affettiva di Rafael è ripetutamente riconosciuta da lui stesso nelle sue lettere. Ora la vive in modo lancinante. Il suo più grande cruccio era non già nelle privazioni e nei distacchi che aveva ben soppesato sulla sua bilancia e che aveva pienamente e consapevolmente accettati. Era nella sottile angoscia per quello che i suoi ne avrebbero sofferto. Egli era sì pronto a lasciare tutto e tutti, ma l'idea di dover coinvolgere gli altri nel suo distacco, imponendo loro le conseguenze della sua scelta, lo spaventava al punto da farlo cadere nella vera e propria tentazione, in fondo egoistica, di sottrarsi a quel momento di confronto con i suoi, saltando l'ostacolo e innalzando tra sé e loro il muro del fatto compiuto.

E fu da questa tentazione che la grazia del Signore lo aiutò ad uscire, a prezzo di nuove, indicibili sofferenze, ma salvando le esigenze della carità. Come non vedere nella improvvisa radicale decisione di Rafael qualcosa di molto simile all'«abbandono delle reti» dei figli di Zebedeo e al «banco delle imposte» abbandonato da Levi? La vocazione, una volta maturata, esige spesso un «sì» immediato, che non ammette proroghe. È il «*timeo Jesum transeuntem*» di sant'Agostino...

Lo stimolo alla risposta immediata può essersi fatto più chiaro e più pressante proprio nel lasso di tempo tra l'iscrizione alla facoltà e la lettera al padre abate.

Rafael accetta di trascorrere in famiglia le festività natalizie e di dare la notizia della sua partenza solo dopo la loro fine ed è per lui una sofferenza lancinante l'essere vicino al sacrificio di quanto ha di più caro nel mondo, come i suoi genitori. È il lento sorseggiare l'amaro calice del distacco che più affligge il cuore di Rafael: «*Quanto mi chiede il Signore!* - scrive allo zio Polín -. *Non solo mi chiede di lasciare tutto, ma prima di lasciarlo per sempre, mi chiede di assaporarlo ben bene (...). Se taccio, soffro; e se la mia gioia rallegra i miei genitori, soffro ancora di più (...). Se non fosse per lui non avrei ragione di lacerare il mio cuore a poco a poco, lentamente, come sto facendo (...).*

Rafael, scrivendo al padre maestro, umilmente confessa che il nemico lo combatte in tutti i sensi, ma soprattutto nella sensibilità. È evidente che il molle «comfort» che aveva sempre circondato la vita del giovane costituisce un'arma potente per aggredire Rafael. Ma questi può affermare con tutta lealtà che non ha retrocesso neanche di un «millimetro». Anzi, con l'aiuto della grazia è avanzato di alcuni «metri». Tuttavia, guardandosi dentro, si accorge che c'è tanta zavorra da gettar via.

«*Il monastero sarà per me due cose: primo, un angolo del mondo in cui posso lodare il Signore senza legami, giorno e notte; secondo, un purgatorio sulla terra dove posso purificarmi, perfezionarmi e arrivare ad essere santo (...). Sembra una pretesa (...), ma è la verità. Desidero essere santo davanti a Dio e non davanti agli uomini*» (...).

Il giorno dopo l'Epifania, Rafael comunica con pochissime parole la sua decisione ai genitori, i quali, accecati dalle lacrime e increduli, tuttavia accettano subito il sacrificio: «sia benedetto il Signore, per il favore che ci fa», dice il padre; ma quelle lacrime resteranno sempre scolpite nel cuore di Rafael. Scrive in una lettera. «*...grande, molto grande è il mio dolore. Ma molto più grande è il mio amore per il Signore!...Altrimenti non sarebbe possibile*».

La mattina del 15 gennaio, la partenza semplice e serena e perciò tanto più austera. Accompagnato in macchina dal padre, Rafael varca le soglie della trappa di San Isidro de Duenas.

Il nuovo postulante aderisce alla Regola e agli usi rapidamente e con sorprendente fedeltà e precisione. Ma da brevi frasi sparse nelle sue numerose lettere ai genitori, mentre si sente vibrare tutto il suo

fervore e la sua gioia, si percepisce che la natura è messa a dura prova dalla sua nuova vita..... Il 18 febbraio del 1934, prima domenica di quaresima, Rafael diventa fra Maria Rafael.

Riceve il bianco abito trappista. Si offre a Dio con assoluta generosità. Dandone notizia alla madre, manifesta la sua gioia profonda, intrecciando nelle lettere espressioni che denotano tutto l'impegno serio e cosciente della sua donazione insieme con quelle pennellate umoristiche che fanno parte del suo temperamento:

«Già sono tutto pelato come una palla da biliardo; bene, non proprio così, ma con un po' più di pelo (...)». Nelle lettere di questi mesi, un'espressione ricorre spessissimo: «*Tutto per il Signore*», può considerarsi fin d'adesso il motto di Rafael, sia che tratti argomenti seri, sia che racconti gli aspetti della sua nuova vita in chiave umoristica. Sembra tuttavia che quando Rafael scrive aprendo degli spiragli che fanno intravedere i suoi rapporti con Dio, o il suo lavoro interiore, abbia poi bisogno di far quasi dimenticare queste sue esperienze e attenuarne la portata, ritornando al suo stile scherzoso..... A penetrare ulteriormente nella personalità del nostro novizio ci aiutano le impressioni riguardanti fra Rafael che un monaco annota: padre Amedeo rimane colpito dal grande fervore del giovane e dal suo raccoglimento nella preghiera, ma soprattutto dal suo comportamento in refettorio, dove nessuno si è mai potuto accorgere della minima ripugnanza che Rafael abbia potuto avere per il cibo conventuale, così abissalmente diverso da quello cui era abituato: mangiava di tutto, indifferentemente, niente lasciando nel piatto.

Come traspare chiaramente la completa serenità di spirito di fra Rafael, così viene confermato - alla fine del mese di aprile - il suo perfetto stato di salute.

Dopo pochi giorni, comincia a delinearsi l'imprevedibile dramma.

In maggio apparvero i primi sintomi di uno stato patologico: Rafael non riesce più a lavorare, oppresso da enorme stanchezza e mancanza di forze. Segue i suoi fratelli nei campi, ma poco dopo devono mandarlo a sedere ai margini, con il volto segnato da un estremo pallore.

Non diceva nulla, nonostante soffrisse moltissimo, sopraffatto, più che dal dolore fisico, dall'umiliazione per la inspiegabile impossibilità di lavorare.

La situazione precipita, in otto giorni Rafael perde 24 chili.

Arriva, tagliente e inesorabile, la sentenza clinica: diabete mellito: E con la diagnosi un rapidissimo aggravamento.

Il 25 maggio, il padre Marcello, maestro dei novizi, spedisce urgentemente al padre di Rafael il seguente messaggio: «Quando meno lo pensavamo, abbiamo riscontrato oggi che Rafael attualmente è affetto da diabete zuccherino, che potrà essere curato solo con un trattamento appropriato e con una terapia razionale. Abbiamo consultato il nostro medico il quale ritiene conveniente che egli venga tra voi e sia sottoposto a trattamento nel più breve tempo. Per questo motivo (...) la prego di venire a prenderlo con la sua macchina, e qui le saranno date tutte le istruzioni opportune».

L'ingegner Arnáiz parte immediatamente per ricondurre nella casa paterna, disfatto dal male, quel figlio ventitreenne che 4 mesi prima ne era partito così pieno di vita e di entusiasmo.

La comunità, che aveva subito apprezzato quel novizio così dolce e mansueto, lo salutò in silenzio senza lacrime né parole, ma con la profonda pena di vederla distrutto, esausto, con la sofferenza che traspariva da tutto il suo essere.

Il padre abate, con un gesto di delicatezza squisita gli donò quell'abito bianco di cui appena tre mesi prima lo aveva rivestito .

La madre scrive: «Arrivò pallido, con l'occhio spento, quasi moribondo, con la giacca che gli ricadeva sulle spalle per i 24 chili perduti in otto giorni, e... sorridente, come se fosse l'uomo più felice della terra (...). E poco dopo, vedendosi di nuovo a letto nella sua camera, circondato di medici, di attenzioni e di cure, mi disse tranquillo, e con una tristezza infinita le disse: - *“Lo vedi? Sono qui di nuovo... Dio lo vuole!”* .

Appena riprese, sia pure molto limitatamente, le forze, subentrò la piena sottomissione alla volontà di Dio. Accettò di buon grado tutte le prescrizioni dei medici, compresi il riposo e la dieta. Mente e cuore, però, erano sempre là, alla Trappa.

La sua personalità spiccava per un'intensa sensibilità affettiva ed emotiva. Egli amava la Trappa con un amore a cui si mischiava in parte una certa soddisfazione umana. Il suo cuore veniva appagato da tutto quell'insieme che il monastero gli offriva: i suoi superiori che lo amavano come un figlio e quei fratelli in religione, strettamente uniti a lui nell'affetto. Il Signore veniva ora ad

estirpare le radici che andavano crescendo nel cuore e che avrebbero potuto impedire il volo verso l'alto .

Rafael è cosciente di questa prova purificatrice, pur rimanendo pienamente convinto che il suo posto sia nella Trappa. *«Nella Trappa ero troppo felice»*, scriverà al padre maestro, appena gli sarà possibile riprendere personalmente la corrispondenza :*«Respiravo gioia da tutti i pori»*, si legge in una lettera. Dalle lettere infatti ci si rende conto come sia radicata in lui l'idea dell'offerta a Dio assoluta e totale e come tale realtà gli permetta di accettare gli avvenimenti con coraggiosa generosità. Nella prima lettera che è in grado di scrivere al suo padre maestro, traspare con molta evidenza che Rafael vuole vivere di fede e di donazione in pieno abbandono, ma non senza lotte interiori, nelle mani di Dio.

«La cosa migliore è di chiudere gli occhi e lasciarsi portare da lui e lui sa ciò che è adatto a noi (...). La prova che ha voluto da me è dura, ma con il suo aiuto continuerò ad andare avanti senza retrocedere (...). Egli dà la salute ed egli la toglie (...). Noi uomini non possiamo fare null'altro che confidare nella sua divina Provvidenza (...). Credo che la vera perfezione consista nel non avere altri desideri all'infuori del "si compia la sua volontà in noi"».

E Rafael inizia a capire la «lezione» che il Signore gli va impartendo:

«Nella Trappa ero troppo felice (...). Ero riuscito a staccarmi dalle creature e la mia unica ambizione era il Signore. Però mi rimane una cosa: il mio amore per la Trappa; e Gesù, che è molto geloso dell'affetto dei suoi figli, ha voluto che mi staccassi dal mio amato monastero, anche se temporaneamente» .

«Ora ciò che chiedo al Signore è che mi faccia guarire per tornare al mio monastero tra i miei fratelli. Gli domando la salute per offrirla nuovamente a lui» .

A metà giugno, si cominciano a cogliere i primi frutti della terapia. Le forze tornano, riprende a suonare il violino e a dipingere. Nell'intimo la ferita è sempre aperta, ma all'esterno egli cerca di essere allegro sia perché vuol *«vivere la volontà di Dio con serenità»*, sia per non addolorare i suoi.

Rafael si rende conto della lezione che il Signore gli sta impartendo:

«Il mio cuore è ancora molto attaccato alle creature e il Signore desidera che lo sciolga per offrirlo a lui solo» .

Passa l'estate, la salute migliora, Rafael chiede di poter fare gli esercizi spirituali con la comunità, ma la prudenza consiglia i superiori a non accogliere la filiale richiesta. Allora Rafael si accinge a scrivere qualcosa che da un lato affermi sempre più il suo attaccamento alla Trappa e dall'altro, confermandolo nelle sue convinzioni, spieghi a chi lo contrasta per un suo più o meno prossimo ritorno al monastero che questo non è poi il luogo in cui la vita sia resa impossibile per le molte austerità. Tutt'altro! Diventa attuabile per la comprensione e la grande carità dei suoi abitanti.

La salute di Rafael, dopo il primo promettente miglioramento, subisce nuovamente delle crisi, alternando momenti meno buoni ad altri più soddisfacenti. Del resto le giornate rivoluzionarie di Oviedo, non esclusa l'invasione della casa, non avevano costituito certo la terapia migliore!

Rafael prima di rientrare a Oviedo, fa una brevissima sosta alla Trappa e con molta sincerità mette al corrente i suoi superiori del peggioramento della sua malattia. Ovviamente, il padre abate e il padre maestro lo sconsigliano di rientrare in monastero. È una dilazione *«sine die»* che fa molto soffrire il nostro ardente novizio.

Arriva l'anno nuovo. Rafael, apparentemente, sembra essere tornato alla vita comoda e agiata. Suo padre gli ha acquistato in Francia una nuova auto, la madre però scopre un cilicio che lacera la sua carne.

Una lettera al padre maestro del febbraio ci fa capire che la croce diventa sempre più pesante. *«Mi vedo molto lontano dal mio monastero e ogni giorno che passa lo rimpiango con maggiore affetto. Quello per me è la mia vita; noto che il tempo sta passando, ma non vedo ciò che Dio vuole da me (...). Dubito di aver preteso troppo nell'aspirare alla santità»* .

Apparentemente, nessuno avrebbe potuto riconoscere in quell'elegante giovane, con la sigaretta nella mano inguantata, l'aspetto quasi frivolo, l'austero trappista che portava sulle carni un appuntito cilicio e che appassionatamente sognava il silenzio monastico, mentre il suo cuore più ancora della sua carne sanguinava sotto la croce.

E' alla fine di questo periodo che Rafael scrive al padre abate una lettera molto importante e impegnativa, destinata a segnare una nuova svolta nella sua vita, e che conferma in pieno l'azione compiuta in lui dalla grazia attraverso la croce, e la purificazione operata dal «crogiuolo».

«...Ho trascorso quasi un anno e mezzo fuori della mia amata Trappa; se vedesse, padre, come è grande l'opera del Signore in me e quanto lo ringrazio per la prova che mi ha mandato (...). Cercavo il Signore e Dio mi si offriva in modo facile. Avevo delle illusioni e dei desideri: desideravo essere santo, con diletto pensavo al coro e ad essere un vero monaco (...). Cercavo Dio ma cercavo anche la natura e cercavo me stesso (...). La mia vocazione è del Signore, ma devo purificarla, devo limare le "asprezze". Mi ero offerto con generosità, tuttavia non davo tutto: gli avevo dato la mia persona, la mia anima, la mia carriera, la mia famiglia. Mi rimaneva ancora una cosa: le illusioni e i desideri, la speranza di essere trappista, di fare i miei voti e cantare Messa. Tutto questo mi sosteneva nella Trappa. Ma il Signore vuole di più; dovevo trasformarmi, voleva che soltanto il suo amore mi bastasse (...). Ma lui non dà spiegazioni quando ci manda qualcosa di cui abbiamo bisogno. Poi col tempo e con le luci che ci manda riusciamo a vedere con chiarezza la sua opera. Quante lacrime costa arrivare a baciare la Croce...».

Questa parentesi di un anno e mezzo fuori dalla Trappa costituisce una tappa di grandissima importanza nel percorso spirituale di Rafael. Quello che il Signore si era prefisso, l'ha ottenuto. Rafael è stato provato come l'oro nel crogiuolo e in esso ha lasciato molte scorie. La sua personalità, già di per sé affascinante per i doni di cui il Signore l'aveva arricchita, sarà sempre più luminosa, perché sempre più assimilata alla croce di Cristo.

È da questo preambolo che scaturisce la seconda parte della lettera, che contiene l'argomento principale che, in effetti, l'aveva motivata: la richiesta di tornare al monastero come **oblato**.

Scriva Rafael:

«Lei mi disse di aspettare: ebbene, ho aspettato un anno che mi è sembrato un secolo (...). Il Signore mi vuole davanti al tabernacolo ed io questo desidero. Chiedo alla comunità di ammettere ancora questo povero uomo che non vuole nulla né desidera altro che essere nella casa di Dio.

Non merito di essere monaco. Cantar messa?... Signore, se molto presto dovrò vederti, che importa? I voti?... Non amo il Signore con tutte le mie forze? Ebbene, che altro sono i voti? Nulla di tutto questo mi impedisce di stare accanto a lui, di consacrargli il mio silenzio con gli uomini e amarlo in silenzio, umilmente nella semplicità dell' "oblato".

(...) Con le mie sole forze non riuscirei, ma tutto posso se al mio fianco ci sono Gesù e Maria (...). Lei mi parlerà dell'umiliazione che tutto questo rappresenta: il non essere niente e nessuno. Ma forse sono qualcosa io? (...) Il Signore non si umiliò? Quella sì che si può chiamare umiliazione, ma per noi? Per noi che siamo polvere senza valore non è adatta questa parola (...). Le pene e le lacrime che ho sparse per lui si sono trasformate in pace e calma, possiedo il Signore: mi lasci vivere accanto al suo tabernacolo, raccogliendo le briciole del convento, e sarò felice, felice nel mio nulla (...). Non ho né virtù né scienza, ma so che cosa sono (...). Gesù si valse di un rude colpo per farmi veder chiaro. Ma se lei considera la mia situazione dinanzi al Signore, potrà avere un uomo che nonostante tutto, continua a pensare alla Trappa. Sono trascorsi quasi due anni da quando sono entrato nel noviziato. Ebbene, forse non davanti agli uomini, ma davanti a Dio non ho smesso di essere il fratello Rafael, novizio trappista, neppure per un momento e le posso assicurare che anche se restassi tutta la mia vita nel mondo continuerei ad essere trappista nello spirito (...)»

Seguire la Regola costituisce certamente una grande mortificazione, ma più grande ancora è la mortificazione di doverne essere in parte esentato. Tuttavia, spera di poter seguire per molti anni la Regola, poiché il diabete non richiede altro che un certo tipo di alimentazione (la sostituzione cioè di alcuni cibi) e forse qualche alleggerimento delle austerità.

L'11 gennaio 1936, Rafael vede finalmente realizzarsi il suo desiderio di rientrare nella Trappa.

Vi è stato ammesso dall'abate e dalla comunità, non più come postulante o novizio, ma come «oblato».

La qualifica di «oblato», secondo gli usi cisterciensi del tempo, era una forma di affiliazione alla comunità, che però non contemplava l'emissione dei voti né la partecipazione alle deliberazioni capitolari, e consentiva l'esenzione da determinate osservanze regolari, mentre l'abito religioso si differenziava da quello dei monaci e degli stessi novizi.

Questa formula era stata lungamente ponderata e infine scelta da Rafael, d'intesa con il padre abate, come l'unica possibile per sentirsi incorporato nella comunità di San Isidro. Per lui non si trattava tanto

di una questione «giuridica», quanto dell'unica soluzione offertagli dalla Provvidenza per realizzare la sua vocazione.

Il genere di vita che lo attende risponde perfettamente alla sua «oblazione», ma come è diverso da quello trascorso nei primi mesi di noviziato; a quante cose che, pur nella ripugnanza della natura, lo avevano attratto alla Trappa, deve rinunciare! «*In un angolo della Trappa*», scriverà in una lettera parlando della sua nuova condizione.

Sì, sarà proprio così. Aveva trascritto una frase di san Giovanni della Croce: «*Non raccoglierò i fiori*», significando in quelle parole il dover proseguire sul cammino, senza indugiare, tralasciando ogni consolazione.

È quello che Rafael fa: soffre nel vedersi escluso dalle durezza della Regola, ma ha con sé il Signore e pertanto è felice. Il fratello Tescelino, ottimo infermiere, lo cura con autentica carità; cioè con quella dose di affetto umano che, unito all'amore di Dio, mette a completo agio l'ammalato. Intanto la situazione in Spagna si fa sempre più confusa.

La guerra civile durò, come quasi tutte le guerre, più a lungo di quanto avevano previsto coloro che l'avevano scatenata. Così nel settembre 1936 furono mobilitate varie leve, tra cui quella di Rafael. Egli **lasciò la Trappa il 29 settembre** per presentarsi al comando militare di Burgos, dove convergevano le truppe lealiste e dove tra l'altro si era spostata la sua famiglia. Più di una trentina di monaci lasciavano in quei giorni San Isidro per servire la patria, sia sui fronti che nelle retrovie; ma solo Rafael fu dichiarato «*inutil para el servicio militar*».

Si può intuire, senza bisogno di fantasticare, la sofferenza morale di questo giovane, ardente nello spirito, ma fiaccato nella carne, in modo così grave da non poter assolutamente essere utile alla patria. Tornò così a vivere per qualche tempo in famiglia, a convivere con la gente del mondo, sempre però col cuore proteso verso la Trappa: ostacoli burocratici collegati al responso negativo circa il suo servizio militare impedivano, infatti, il rientro in monastero, in cui **tornò il 6 dicembre**.

Questa terza permanenza a San Isidro durerà solo tre mesi, **fino al 7 febbraio 1937**. Ma pur nella sua brevità, essa segna una tappa molto importante nella vita di Rafael: è un periodo di intensa e profonda vitalità spirituale, nella progressiva identificazione con il mistero della croce; in questi tre mesi - dei quali inspiegabilmente non v'è traccia nell'epistolario - egli ci ha lasciato riflessi preziosi della sua vita interiore e del suo lavoro di ascolto e di risposta alla grazia.

A due giorni, infatti, dal suo rientro alla Trappa, nella festa dell'Immacolata, Rafael riprende a scrivere, dando libero corso alla piena dei suoi stati d'animo, riversandoli sulle pagine di un nuovo «quaderno» che dedica al fratello Leopoldo: «*Nella Trappa ho un Crocifisso e nel mondo ho un fratello. Forse un giorno, chissà, mio fratello Leopoldo potrà leggere queste pagine (...) scritte con l'anima al cuore di lui affinché "lo faccia riflettere di più e più ancora a questo Dio... Croce (...)...L'umiltà nasce ai piedi di un patibolo (...). In questo quaderno vedrai virtù, angustie e gioie. Potrai leggere tra giorni nuvolosi, calma e tempesta. Ma vi è molto di più (...)*». Non v'è dubbio che Rafael, dopo aver adoperato spesso una terminologia analoga a quella di san Giovanni della Croce: solitudine, deserto, strade sconosciute, tenebre, notte, ne faccia propria la tematica e si dimostri ora veramente discepolo docile e ricettivo. Si sta veramente avviando a grandi passi verso la vetta.

Il 28 gennaio la pagina del suo quaderno è molto breve, ma altrettanto significativa: «*Nella mia cella ho fatto il mio cielo sulla terra (...). La mia cella è piena di gente: ci sono risate, canti, molti angeli che si rincorrono tra le mie carte. Non vivo solo: nella mia cella di malato vive Cristo e c'è Maria: in essa c'è un po' di tutto: silenzio, pace, gioia e un frate che sogna un cielo senza pene, né piante*».

Pochi giorni dopo, Rafael si trova invece davanti all'«obbedienza» di tornare in famiglia perché nella Trappa non c'è possibilità di sufficienti cure per un malato come lui. Chiude quindi il 6 febbraio il suo quaderno con una pagina in cui traspare tutta la pena di lasciare il monastero, ma dove anche abbonda una piena fiducia nei disegni di Dio, anche se misteriosi ai suoi occhi. Ripensando agli stati d'animo nelle due prime uscite dalla Trappa, osserva:

«*La prima volta credevo di morire dal disgusto e che il Signore mi stesse abbandonando; la seconda volta sono uscito a causa della guerra: la curiosità e alcuni giorni di riposo dalla penitenza mi sembravano una cosa positiva. Sapevo che mi sarebbe costato il ritorno al monastero, vedevo che il Signore mi stava mettendo alla prova*».

Ora si rende conto che il Signore né l'abbandona, né lo prova, ma soltanto gli vuole bene. «*Vedo tanto chiaramente la mano di Dio*». È convinto che tornerà alla Trappa di nuovo e che dentro le sue mura

morirà. Si lascia *«portare dal Signore senza capire»*. *«Credo che il giorno in cui avrò capito, il Signore mi lascerà in un posto tranquillo»*.

L'ultima parola del quaderno è: Fiat!

Sono l'espressione di una realtà di croce vissuta nel cuore e nella propria carne, non solo a livello di malattia irreversibile, né di austerità trappista - aggravata dalle ristrettezze e dai disagi della guerra in atto -, ma di una quotidianità di sofferenze fisiche e morali, generosamente velate dall'eroico silenzio di Rafael.

Il «fiat» che suggella il «quaderno» abbraccia anche il dramma di un arcano e misterioso periodo di incomprensioni, di umiliazioni e di privazioni che la divina Provvidenza ha permesso e utilizzato per scolpire sempre più in profondità nell'animo di Rafael la realtà crocifissa del divino Modello.

Su questo mistero di occulta e quotidiana crocifissione fisica e morale, che proprio in questo ultimo trimestre ha costituito il vero «tesoro nascosto» di Rafael, in tutte le fitte pagine del «quaderno» egli non si è lasciato sfuggire il più piccolo accenno, tranne quando, il 14 dicembre, parla del *«segreto del Re»*, da tener *«nascosto nell'ultimo angolo della terra»*.

Ad illuminarci su tale «segreto» ci soccorre la preziosa deposizione del padre Teofilo che, dopo essere stato il confessore di Rafael novizio, ne rimase, fin quando fu possibile, il confidente, la guida e il consolatore.

Effettivamente, il motivo per cui il padre abate decise di far tornare nuovamente Rafael in famiglia fu determinato oltre che dal riacutizzarsi della sua malattia, dalla concreta situazione in cui era venuta a trovarsi la comunità di San Isidro. Privata all'improvviso degli indispensabili servizi di ben trenta monaci, mobilitati nell'esercito, si era vista costretta, in più, ad effettuare lavori straordinari nella fabbrica di cioccolato, per potervi ospitare quei reparti italiani che, dopo la sconfitta di Guadalajara, erano stati fatti ripiegare su San Isidro .

Pertanto, tutti i servizi della comunità erano molto carenti, a cominciare da quello dell'infermeria.

Fin dal primo rientro in monastero di Rafael, nel gennaio 1936, l'abate aveva dato precise disposizioni al fratello infermiere perché somministrasse al nuovo oblato un pasto più abbondante rispetto a quello degli altri ammalati. Fra Tescelino accudiva fraternamente il compagno di noviziato e ottemperava con assoluta fedeltà alle precise prescrizioni dell'abate, anche se ciò provocava le proteste di un malato di mente - relegato nell'infermeria a causa della sua caratterialità veramente esasperata - «che nutriva per Rafael una brutale gelosia». Questo tale “dava in escandescenze sgridando il nostro oblato e rinfacciandogli che avrebbe potuto mangiare come voleva a casa sua e che quindi non c'era motivo che restasse in monastero per essere trattato meglio degli altri e a mangiare il pane dei poveri”. Ciò accadeva ogni giorno. Tescelino però lo azzittiva e continuava a dare a Rafael tutto ciò di cui aveva bisogno».

Ma poi, con la mobilitazione avvenuta in settembre, anche Tescelino era stato chiamato alle armi.

Al rientro di Rafael, la situazione, già di per sé penosa, peggiorò notevolmente. Il nuovo infermiere non era in grado di tenere testa a questo «malato di mente», le scene diventavano ancor più brutali e Rafael cercò insistentemente di convincere il successore di Tescelino a diminuirgli, poco a poco, il mangiare. Ma le conseguenze furono fatali: Rafael peggiorò e dovette ritornare nuovamente a casa per recuperare quanto aveva perduto.

È vero che Rafael stesso cercava di convincere il fratello infermiere a dargli una porzione di cibo uguale a quella degli altri per attenuare gli attriti con quel povero infelice, ma fa male scoprire che quello, non solo si facesse convincere troppo facilmente, ma che addirittura si premurasse di consumare lui stesso ciò che avanzava, affinché in cucina non si accorgessero che Rafael lasciava una parte della sua razione...

Rafael, dunque, dal 7 febbraio 1937 è di nuovo in famiglia.

Vi resterà dieci mesi, dedicando la maggior parte del tempo alla preghiera, alla lettura delle Scritture, alla natura.

Si dedica anche molto al disegno e alla pittura. I temi sono sempre di carattere religioso, con prevalenza il Crocifisso o la nuda croce.

È di questo periodo il suo ultimo dipinto, forse pittoricamente il migliore. Soffuso di silenzio adorante, trattato con delicata e insolita morbidezza di tinte e di luci - rivelatrice anche in questo campo di una raggiunta maturazione interiore -, induce a pregare nell'interno della chiesa di Villasandino. La mamma di Rafael ne parla con commosso compiacimento: «Un piccolo altare rustico, sovrastato da un Cristo in

croce: la testa divina ricade sopra il petto, quasi nascosta sotto i lunghi capelli (...). In questo quadro Rafael mise molto amore. Solo, tra le navate della severa chiesa parrocchiale, solo con Dio e con i suoi pennelli che profilavano e accarezzavano la casa di Dio, vi passava ore e ore, senza misurare il tempo, senza provare stanchezza o fatica».

Molte sono le ore dedicate alla preghiera, oltre che alla pittura; molto lunghe sono le soste nel giardino, in meditazione. Mentre aumenta in lui l'intensità della vita interiore ed il contatto con Dio, contemporaneamente aumenta anche la disponibilità per il prossimo; pronto ad aiutare il padre nella gestione dell'azienda familiare, affabile con i contadini, coi quali si intrattiene volentieri.

Dalle sue stesse parole avevamo dedotto - quando lascio la Trappa per la prima volta - che il «prossimo» lo infastidiva e che avrebbe quasi preteso che tutti fossero stati in silenzio, per non turbare il «suo» silenzio. Ora il suo comportamento è ben diverso. Il lavoro della grazia, attraverso la purificazione di tante sofferenze, ha agito in profondità. Prima era più sensibile, ora è più puro, più cresciuto nella fede, senza però essere meno umano. Anzi, lo stesso Rafael in una lettera scrive: *«Non credere che io abbia smesso di essere una persona umana, anzi mi sembra che ogni giorno lo sono di più»*. E questo essere ogni giorno di più persona umana sta a significare che la carità verso i suoi simili va crescendo: *“Ho imparato ad amare gli uomini così come essi sono, e non come vorrei che fossero”* Sappiamo da sua, madre che un giorno andò alla Certosa di Miraflores, sopra Burgos, e, con in mano una lattina vuota, trovata per strada, si mise in fila con i poveri a mendicare il pranzo che ogni giorno quei monaci dividevano con i bisognosi, mentre in casa invano lo attesero a tavola...

Per circa un mese andò tutti i giorni a visitare e a medicare la piaga purulenta di un vecchio medico del posto, praticamente abbandonato da tutti, che aveva un ripugnante ascesso all'ascella.

L'ascesa sta continuando...

La partecipazione alla Passione del Cristo e la rinuncia assoluta a tutto ciò che non è Dio, sono gli elementi fondamentali del suo cammino finale, in cui traspare anche l'affetto fraterno, sublimato sì, ma nello stesso tempo pieno di tenerezza verso chi gli sta vicino.

Rafael si rese conto che i suoi giorni erano ormai contati tanto se fosse rimasto a casa quanto se avesse deciso di tornare alla Trappa.

Ma il cuore sanguina e la mamma non può sapere, non deve sapere cosa lo attende alla Trappa...

Abbiamo già accennato ai grossi e penosi attriti quotidiani e ripetuti col «malato di mente» che non demorde di fronte alla mitezza e arrendevolezza di Rafael. Ma c'è dell'altro che l'attende.

Vi è solitudine e solitudine: Rafael aveva inizialmente scelto la Trappa invece della Certosa perché amava vivere con le persone. Sia pure in austero silenzio, amava vedere i volti dei suoi confratelli; tuttavia non solo accetta, ma apprezza questa solitudine non senza dover superare la sua natura così comunicativa ed estroversa.

Ma c'è un'altra solitudine che deve affrontare: «solo» nel combattimento quotidiano: mancanza assoluta di un sostegno, di un aiuto spirituale.

A complicare ed aggravare la situazione ci fu anche il problema del confessore.

Pochi giorni dopo il primo ingresso di Rafael in San Isidro, era stato nominato confessore dei novizi e degli oblati proprio il padre Teofilo Sandoval, che in effetti fu il suo unico vero padre spirituale. Tra i due era subito nato un affiatamento cordiale, reso più facile dai contatti settimanali dedicati in parte alla confessione e in parte alla direzione spirituale. In tal modo padre Teofilo aveva potuto rapidamente rendersi conto della ricchezza interiore della nuova recluta e di quanta predilezione da parte di Dio egli godesse.

Orbene, al momento in cui il nuovo oblatto varcò per la seconda volta il cancello della Trappa, non solo il padre maestro era cambiato, ma anche il confessore, in quanto il padre Teofilo era stato sostituito in quell'incarico da padre Emiliano.

Però, in tutto l'arco del 1936, fino al momento della chiamata alle armi, fra Tescelino, infermiere e ormai non più novizio, aveva potuto continuare a fruire della direzione spirituale di padre Teofilo, il quale così, per suo tramite, poteva seguire alla meglio il nostro oblatto e constatarne la continua ascesa spirituale. Fu così che venne a sapere che il nuovo confessore aveva completamente disorientato il nostro povero Rafael, e forse non solo lui, al punto da dover essere sostituito, e l'incarico passò a un altro monaco, il padre David.

La situazione si aggravò con il secondo rientro, nel dicembre del 1936, quando ormai fra Tescelino non era più in monastero. La solitudine spirituale di Rafael si fa più pesante, anche se assolutamente nulla ne traspare dalle fitte pagine del «quaderno», riempito proprio in quei giorni.

Sono venuti così a mancare per Rafael tre punti di riferimento fondamentali: il padre maestro, il confessore e il fratello infermiere.

Nel buio di questo «deserto» di contatti umani, ben più bruciante della sete e della fame che lo consumano, Rafael trascorrerà gli ultimi mesi, avendo come unico confidente quel quadernetto sul quale l'ubbidienza gli ha chiesto di registrare la voce della sua sofferenza e del suo amore.

E proprio in una tra le ultime di quelle pagine tanto sofferte - una delle più belle, scritta poco più di un mese dalla morte, il 13 marzo 1938 - ci sarà dato cogliere un suo grido lacerante che riecheggia, anche nella dolce sottomissione, quello del Getsemani: *«Dolce e mite Gesù, perdonami, non sapevo quello che facevo... Solo e senza guida...»* .

Solo all'ultimo momento la Provvidenza disporrà che un velo discreto venga sollevato sul «segreto del Re», e padre Teofilo verrà a conoscere «per caso» in quale e quanta solitudine fosse stata immersa l'anima del nostro oblato.

«Due settimane prima della sua morte, Rafael si fermò provvidenzialmente al mio confessionale, per sbaglio, credendo che io fossi il padre David, e si confessò in meno di un minuto. Quando gli chiesi se le sue confessioni erano sempre così, restò interdetto rendendosi conto che ero io. Allora tentai di scoprire il mistero della vita di Rafael in monastero. Quando mi disse che si sentiva come un cero che si stava spegnendo....

E l'ultimo tratto del cammino terreno di Rafael conosce in modo lacerante la lotta tra carne e spirito e le alternanze si ripresentano con assillante, continua frequenza...

«Da una parte, desideri di cielo e dall'altra un cuore umano (...) . *«Ho lasciato la mia casa, ho frantumato pezzo per pezzo il mio cuore (...)* » .

Il primo giorno dell'anno nuovo aveva scritto: *“Durante l'orazione di questa mattina ho fatto un voto. Ho fatto il voto di amare sempre Gesù.*

Mi sono reso conto della mia vocazione: non sono religioso... non sono secolare... non sono niente... Sia benedetto Dio, non sono niente più che un'anima innamorata di Cristo” .

Se Rafael arriverà in cima al Calvario, vi arriverà salendo scalino per scalino. Il distacco dalle creature, l'umiltà, la pazienza, la carità cosciente verso i fratelli, sono conquiste graduali in cui si constata la potenza di Dio che lavora e plasma l'anima del suo servo il quale, a sua volta, con la fedeltà e la generosità coopera stupendamente al lavoro della grazia: «Lo so, Signore, me lo hai spiegato, è il miracolo della grazia».

La solitudine e l'abbandono degli uomini non solo vengono accettati, ma accolti come dono divino. Le conseguenze della sua stessa malattia lo lasciano indifferente: *«Che differenza fa mangiare solo o in compagnia? Lenticchie o patate? Patire la fame o la sete?»* . *«La virtù non sta nel mangiar cipolla, ma nel mangiar cipolla per amor di Dio!»* .

Un gradino più alto Rafael lo sale in quella lontana domenica, quando decide di non preoccuparsi più della sua salute: *«Oggi ho offerto al Signore l'unica cosa che mi restava... la vita, l'ultimo Bene, poiché a ubbidire... e ubbidisco, certe volte con un desiderio immenso di fare il contrario... saltar la prudenza e... morire per Gesù e per Maria»* .

Il distacco dalle creature è come il perno su cui ruota tutto l'ingranaggio della santità per consentire all'anima di cercare solo il Signore e di possederlo.

Ed ecco allora che le radici dell'umiltà si affonderanno sempre di più: *«Sono capace di vedere solo una povera creatura che è stata tolta dal mondo (...). È stata portata nella solitudine attraverso la grazia divina e là, senza quasi rendersene conto, ha iniziato a cooperare con una delle più grandi e meravigliose grandezze di Dio. Qual è questa meraviglia? È il miracolo stupendo del vedere un'anima come la mia: povera, nuda, piena del mondo e dei suoi vizi, vederla amata da Dio, condotta da lui attraverso gli umili sentieri della penitenza e sostenuta da lui nelle sue debolezze e miserie, tentazioni e sconforti. Il Signore costruendo la sua opera nella mia anima trasforma il mio cuore e lo eleva a sé, strappandolo dalle creature e riempiendolo del suo amore»* .

Ma un'altra ruota è parte essenziale dell'ingranaggio: la carità. *«Signore Gesù, come sei buono! Una delle tue grandezze è la trasformazione che fai del mio animo, riguardo all'amore verso il prossimo. Ora mi spiegherò: quando prima cercavo un religioso e al suo posto trovavo un uomo qualunque,*

quanto soffrivo!» . E Rafael aggiunge che provava così grande sconforto e delusione da non aver desiderio alcuno di aver contatto con il suo prossimo. Ma adesso vede chiaramente che in quell'atteggiamento *«c'era abbastanza superbia, molta vanità e un immenso amor proprio (...)*». Ed è a questo punto che la sua anima esce nel gemito che abbiamo già riportato: *«Dolce e mite Gesù..., perdonami, non sapevo quello che facevo..., solo e senza guida...»*

Questo spontaneo e semplice riconoscimento di un «miracolo stupendo» attesta che Rafael è sempre più entusiasta dell'azione del Signore, che oggi egli contempla non più nelle bellezze delle cose create, ma nei capolavori del cesello divino che vede operare energicamente nel proprio cuore. Egli sente, sì, la punta del cesello che graffia, incide e scava, ma assai più gioisce nel contemplare i capolavori che ne nascono.

È dunque evidente che il Signore andava trasformando e plasmando l'anima di Rafael e questi anelava soprattutto a identificarsi con lui e lui crocifisso. Troviamo infatti un “crescendo” anche in questo anelito verso la croce; anelito che non ha nulla a che vedere con le patologie della psiche che interessavano Freud. Ce lo spiega in modo chiarissimo lo stesso Rafael: *«È così difficile dire perché si ama la sofferenza! Credo che si possa spiegare nel senso che non si tratta della sofferenza così come è in sé, ma così come è in Cristo, e colui che ama Cristo, ama la sua croce»* .

L'amore al Signore l'aveva condotto ad amare solo la sua Volontà.

L'amore non ha limiti e si compiace solo dell'Amato e nell'Amato. E l'Amato di Rafael è Cristo, Cristo che si avvia al Golgota per condurre alla Pasqua l'umanità intera.

In una nota del 7 marzo 1938, Rafael ci offre la chiave di lettura della sua vocazione: *«...Per la mia famiglia, il fatto che io sia alla Trappa è la cosa più naturale (...). I miei fratelli dicono: Nel convento sei felice e il mondo non fa per te! (...) È naturale: ignorano la mia vocazione. Se il mondo sapesse il continuo martirio che è la mia vita! Se la mia famiglia sapesse che il mio centro non è la Trappa, né il mondo, né nessuna creatura, ma Dio e Dio crocifisso! La mia vocazione è soffrire, soffrire in silenzio per immolarmi accanto a Gesù (...). Se sapessero vedere la croce dietro un sorriso pacifico, le enormi lotte dietro la pace di un convento! Ma questo non lo devono vedere... solo il Signore...*

A volte io stesso non mi capisco: sono assolutamente felice, nella Trappa, proprio perché nella Trappa sono assolutamente infelice (...)».

Questa è dunque la vera vocazione, cui si senti chiamato Rafael. Egli non poteva non accettare quell'invito di Gesù, quello sguardo rivoltogli.

Anche quando la vita sorrideva a Rafael sotto tutti gli aspetti, lo aveva sempre attirato la contemplazione del cielo, tanto quello cosmico, quanto quello spirituale: splendore della natura, ma soprattutto mèta dell'incontro con Dio. *«Suonano gravi le campane lassù sulla torre, e il loro suono avvicina al cielo, dove stanno Gesù e Maria»*.

Il desiderio di raggiungere l'Amato prevale in assoluto nella sua ansia per il cielo: *«Non tardare, Signore, guarda che il tuo servo ha fretta di stare con te, di vedere la tua santissima Madre, di cantare le tue lodi con gli angeli e i santi!»* .

Tale dunque è lo stato d'animo di Rafael mentre la malattia nascostamente precipita.

I suoi ultimi tre giorni sono segnati da episodi che testimoniano ancora una volta l'eroicità della sua vita e il bisogno di condividere, con le proprie, le sofferenze di Cristo.

«Chi può lamentarsi di soffrire?...», dice sommessamente. Non una parola per esprimere la sensazione di fame che gli mordeva le viscere, non un lamento per la sete insaziabile che gli seccava il palato.

Si aggravò rapidamente. Ripeteva: *«Signore, non tardare, guarda il tuo servo Rafael che ha fretta di venire a stare con te... di veder Maria»*.

All'alba del lunedì, essendo ulteriormente peggiorato lo stato generale, gli fu amministrato il sacramento degli infermi. In quel giorno perse l'uso della parola e a malapena poteva capire quello che gli si diceva.

Alle tre di notte di martedì 26 aprile, il padre Teofilo, sempre così affettuosamente e paternamente legato a Rafael, celebrando la rituale Messa votive della Madonna, chiese con fervore alla Vergine che gli concedesse la coscienza al momento di morire. La preghiera fu esaudita.

Per un breve spazio di tempo, Rafael recuperò la conoscenza, e in piena lucidità ascoltò le preghiere dei morenti. *«La mia fine è prossima, e presto andrò in cielo»*, rispose al padre maestro che gli rivolgeva parole di speranza. Con il sorriso sulle labbra, Rafael lasciò serenamente la terra, come immerso in un sogno dolce e felice.

La sua anima era partita per le Nozze con l'Agnello, che egli aveva cercato e seguito ovunque, fino al Calvario.

Potremmo domandarci quale sia il senso di una vita così paradossale ai nostri occhi, il perché di quel continuo tornare in un luogo che significava la fine di tanti ideali e che era fonte di enormi sofferenze... Mi pare che la risposta sia in quello "sguardo" incontrato un giorno e cercato sempre, per Rafael nulla aveva senso se non ciò su cui quello sguardo si posava. La grandezza di Rafael sta proprio qui: nel coraggio di andare fino in croce per incontrarlo di nuovo; di vivere la sofferenza come vocazione e nel luogo e tra i fratelli che più aveva amato, perché lì lo aveva portato, così come era e così come era diventato, "lo sguardo" che lo aveva innamorato..."Solo Dios".

Ma a noi, oggi, cosa può dire la storia di Rafael? Il valore della fedeltà che nasce dal far memoria del momento dell'incontro con l'"Amato" e che rende forti nel tendere con tutte le forze all'unica cosa che vale e che dà senso a tutto: l'essere una cosa sola, costi quel che costi, con Chi ha infiammato la vita, un giorno e per sempre...

Indice dispense

2004/2005

25 ott 2004	P. G. PICASSO OSB	- S. Gregorio Magno e la sua opera nella Chiesa del suo tempo
8 nov “		- S. Gregorio Magno e la sua opera in Italia e in Europa
15 nov “	Mons. E. MAZZA	- S. Gregorio Magno e la liturgia: verità e leggenda
22 nov “		- La dottrina dell’Eucaristia di S. Gregorio Magno
13 dic “	M. G. ARIOLI OSB ap	- trasparenze autobiografiche nel 2° Libro dei Dialoghi di S. Gregorio Magno
10 gen 2005		- La Regola Pastorale di Gregorio Magno: profezia della dottrina sociale della Chiesa
17 gen “	Don C. STERCAL	- La contemplazione cristiana in S. Gregorio Magno
24 gen “	P. A. PIOVANO OSB	- S. Giovanni Climaco
31 gen “		- La paternità spirituale nella tradizione russa
14 feb “	M. I. ANGELINI OSB	- La compassione per tutte le creature negli Apoftegmi dei Padri
21 feb “	Don C. STERCAL	- Aelredo di Rievaulx
28 feb “		- Aelredo di Rievaulx
7 mar “	Sr. M. C. VALLI OSB ap	- Studi e ricerche su Mectilde de’ Bar
14 mar “		- Leggere Cecilia Baj: “I trattati sul Cuore amatissimo di Gesù Cristo Redentore nostro”
4 apr “		- Leggere Cecilia Baj: “La vita interna di Gesù Cristo”
11 apr “	Sr. M. BARTOLI OSB ap	- Il fascino della semplicità di cuore; la beata Fortunata Viti
18 apr “	Sr. M.T.BUSSINI OSB ap	- “Solo Dios!”: il beato Rafael Arnaiz Baròn (trappista)

NUOVI RELATORI

Sr. M. TERESA BUSSINI OSB ap
 Monaca del Monastero S. Benedetto - Milano

M. IGNAZIA ANGELINI OSB
 Abbadessa dell’Abbazia “SS Pietro e Paolo” di Viboldone - S. Giuliano Milanese (MI)