

IL LAVORO E I PADRI DEL DESERTO

22 OTTOBRE 2007

SR M. TERESA BUSSINI OSB AP

MONACHESIMO E LAVORO

Il problema del lavoro non è mai stato risolto facilmente o definitivamente nel monachesimo. Le più grandi autorità spirituali hanno sempre visto nel lavoro serio e faticoso un elemento di perfezione individuale e di servizio fraterno. D'altra parte, però, l'ideale della vita celeste o paradisiaca spesso espresso secondo la tradizione filosofica greca, in termini di vita contemplativa, e l'assenza di ogni preoccupazione interessata, tendono a combattere i motivi che spingono gli uomini a lavorare e a ridurre al minimo il tempo dedicato al lavoro stesso.

La Bibbia stessa offre orientamenti assai diversi riguardo a questo argomento:

" Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e custodisse".

La natura fa dell'uomo il collaboratore di Dio, il lavoro è intimamente legato alla sua condizione. Il libro della Sapienza lo dice in modo magnifico: *"Dio dei padri e Signore di misericordia, che tutto hai creato con la tua parola, che con la tua sapienza hai formato l'uomo, perché domini sulle creature fatte da te, e governi il mondo con santità e giustizia" (Sap 9, 2-3).*

La *Gaudium et Spes* ricordando questo testo aggiunge: *"Riconoscendo Dio come il creatore di tutte le cose, la natura umana gli riferisce il suo essere così come l'universo, in modo che, essendo tutto sottomesso all'uomo, il nome stesso di Dio sia glorificato su tutta la terra" (GS 34).*

Il peccato dell'uomo ha reso il lavoro faticoso, ma non gli ha tolto la sua dignità ed il suo valore. Questa dottrina ha preservato Israele dal disprezzo del lavoro, e ne ha tenuto lontani i monaci, nonostante la concezione della civiltà greco-latina in cui la maggior parte di loro ha vissuto.

Complessivamente si può dire che la Bibbia invita a un senso di responsabilità nei confronti del mondo creato e dei compiti che esso impone all'uomo. Tuttavia certi racconti miracolosi, dei quali la manna nel deserto può esserne il simbolo, farebbero supporre che Dio provvede a nutrire i fedeli che «passano» attraverso questo mondo, protesi verso il termine dell'Esodo, senza che essi debbano preoccuparsi di lavorare. Così, per contrasto, il lavoro può apparire come una schiavitù imposta dal Faraone e dai suoi fabbricatori di mattoni. Nel corso della sua vita pubblica, sembra che né Gesù né i suoi discepoli lavorino. E neppure la comunità idilliaca di Gerusalemme sembra dedicata al lavoro: si vendono le terre sulle quali si sarebbe potuto lavorare. L'attesa escatologica e la confidenza nel Padre celeste annullano ogni preoccupazione terrena: «Non lavorate per il cibo che perisce»¹, «Maria

¹ Gv 6, 27

ha scelto la parte migliore»². Nella comunità di Salonica, questa concentrazione sulla speranza aveva certamente generato l'ozio; Paolo, però, reagisce vivamente intimando: «che chi non vuol lavorare, non mangi »³. Paolo dà l'esempio e vive del lavoro delle sue mani ⁴.

La diversa concezione del lavoro era presente anche nella filosofia: la tradizione filosofica greca, soprattutto quella a tendenza contemplativa (Platone, Aristotele), non era molto favorevole al lavoro servile; lo stoicismo, pur senza attribuire al lavoro la considerazione in cui oggi è tenuto, apprezza l'amore per il lavoro, si preoccupa del servizio sociale e mette in debito rilievo che nessuna condizione preclude la ricerca della saggezza. Per comprendere ciò, bisogna tener presente che il lavoro manuale era compito esclusivo degli schiavi e che spiriti elevati come Cicerone considerano disonorevole il lavoro retribuito e interessato.

Nel monachesimo il problema del lavoro è in qualche modo legato a quello della povertà. In Egitto, vivere del lavoro delle proprie mani è stato sempre ritenuto conveniente; in Siria e in Oriente, al contrario, vivere della Provvidenza, cioè di elemosine, appare segno di perfezione. È raro che i monaci chiedano l'elemosina per se stessi; ma accade loro di rivendicare i diritti dei poveri e di profittare essi stessi di questa imposta sacra (Alessandro l'Acèmeta⁵). L'ala estrema di questo monachesimo mendicante è rappresentata dai Messaliani. La situazione si presenta già diversa allorché i monaci si dedicano a opere di misericordia, come gli ospedali, e vivono essi stessi di beneficenza, lavorando però effettivamente al servizio delle loro opere. I monaci, compresi quelli d'Egitto e quelli di Basilio, considerandosi come i poveri di cui parla Cristo, hanno sempre tentato di ottenere l'esenzione dalle imposte, ciò che può ritenersi una forma di beneficenza pubblica.

L'apoftegma I di Antonio, che apre la raccolta degli Apoftegmi, vede il lavoro come un mezzo provvidenziale per dare sostegno alla preghiera in una alternanza voluta da Dio e psicologicamente felice. Giovanni Colobos, che aveva voluto realizzare una esistenza veramente angelica pregando, ma escludendo il lavoro, è condotto a farne penitenza (Giovanni Colobos 2). L'ideale della *amerimnia* («essere senza preoccupazioni» per servire unicamente Dio: «Desidero non avere preoccupazioni, come gli angeli, che non lavorano ma servono ininterrottamente Dio» - Giovanni Colobos 2) e il desiderio di «pregare senza interruzione» ⁶obbedendo a un comando biblico, hanno portato a non considerare il lavoro come un comandamento divino. Presto però ci si rese conto della difficoltà di mantenere a lungo un tale livello, e si comprese come un lavoro fosse un sollievo alla tensione. La sua introduzione viene perciò vista come un aiuto alla debolezza umana. Senza dubbio questo lavoro non è fine a se stesso; è invece un *parergon*, una occupazione secondaria, subordinata all'*ergon* essenziale, la preghiera⁷, che è l'occupazione principale della vita monastica⁸. Tuttavia il lavoro è tra le forme di penitenza e di merito più apprezzate; consente infatti di praticare la carità, precetto fondamentale del Vangelo: « Lavora più che puoi, in modo da poter praticare la carità »⁹.

In compenso, il monaco, riducendo al minimo le sue necessità, sente appena il bisogno di lavorare. L'*Historia monachorum* e altre narrazioni ci mostrano come la speranza di un nutrimento mandato miracolosamente da Dio, quale segno di riconoscimento della confidenza del monaco tutto dedito alla preghiera, rimanga un tema frequente. In altri racconti, il lavoro non rappresenta altro che una

² Lc 10, 42

³ 2Ts 3,10

⁴ ICor 4, 12, ecc.

⁵ Fondatore all'inizio del V secolo sulla riva asiatica del Bosforo di una comunità di monaci bizantini; il loro nome significava "quelli che non dormono" per la continua preghiera fatta a turno giorno e notte)

⁶ 1Ts 5, 17

⁷ Teodoro di Fermo, apoft. 10

⁸ Apollo 2, Agatone 9

⁹ Poimen 69

mera occupazione; il monaco intreccia e disfa i suoi canestri per tenere le mani occupate durante le sue preghiere. Il lavoro appare spesso come cosa di per sé priva di importanza, offerta quale segno di obbedienza, senza interesse alcuno per la qualità dell'opera prodotta.

Le diverse concezioni del lavoro presenti negli Apoftegmi, in Evagrio¹⁰, in Cassiano¹¹ indicano come tutta la tradizione che fa capo a Pimenio sia contraria al lavoro dei campi, ritenuto fonte di distrazione perché svolto all'aria aperta. (La Regola del Maestro rappresenta in Occidente tale orientamento). Ma sarebbe tuttavia un errore identificare troppo facilmente questa tradizione con quella vigente a Scete.

Allorché Gerolamo¹², ancora giovane, vuole acquisire la padronanza dei suoi istinti, pensa di dedicarsi ostinatamente a un lavoro; non si tratta tuttavia di un lavoro manuale: studia l'ebraico,

¹⁰ Nacque a Ebor, nella regione del Ponto (Asia minore), nel 345. Amico di Basilio il Grande e di Gregorio di Nazianzo, visse a Costantinopoli, prima di ritirarsi tra i Padri del deserto (nel 385) come discepolo di Macario l'Egiziano. Nei suoi scritti, in particolare nel *Trattato sulla preghiera* e nel *Praktikos*, racchiuse il suo insegnamento sulla vita monastica. A lui si deve una prima classificazione dei vizi capitali e dei mezzi per combatterli. Le sue opere furono condannate al Concilio di Costantinopoli nel 533 come origeniane. Ma, nonostante la condanna, Evagrio è venerato ancora oggi in tutto l'Oriente cristiano come un padre della vita monastica e un teologo di primo piano, ispiratore dell'esicasmò. La Filocalia gli dedica ampio spazio. Le sue opere più importanti, oltre a quelle già citate, sono le *Sentenze sulla conoscenza* (*Kephalaia gnostika*) e il *Libro delle confutazioni* (*Antirrhetikos*), composte di aforismi e di brevi annotazioni. Morì nel 399.

¹¹ Giovanni Cassiano nacque in Provenza (ma, secondo altri testi, nacque in Romania, vicino a Dobrogea) ca. nel 360 da famiglia molto benestante e ricevette in gioventù un'ottima educazione. Ancora giovane, decise con un suo amico, tale Germano, di visitare i luoghi sacri in Palestina, soggiornando lungamente in Betlemme. Tuttavia a colpire profondamente C. fu soprattutto una visita ai più famosi eremi del deserto egiziano, dove conobbe e divenne probabilmente discepolo di Evagrio Pontico, il grande ispiratore del monachesimo orientale.

Dall'Egitto, Cassiano si trasferì a Costantinopoli, dove diventò allievo di San Giovanni Crisostomo, patriarca della città, il quale lo nominò diacono e tesoriere della cattedrale.

Tuttavia, nel 403, Crisostomo fu condannato all'esilio ad Antiochia e poi nel Ponto, dal sinodo di *Ad Quercum*, cioè la Quercia, sobborgo di Costantinopoli, in seguito ai loschi maneggi del suo acerrimo avversario, Teofilo, patriarca di Alessandria.

Per perorare la causa di Crisostomo, Cassiano fu inviato presso Papa Innocenzo I (401-417) a Roma, dove fu successivamente ordinato sacerdote.

Nel 415, C. fondò a Marsiglia due monasteri, uno per uomini, intitolato a San Vittore, e l'altro per donne, sull'esempio di quelli egiziani, ed in Provenza visse per il resto della sua vita, scrivendo i suoi due libri, *De institutis coenobiorum* e *Collationes*, rispettivamente un trattato di regole monastiche ed una serie di conversazioni di C. con eremiti egiziani. Cassiano morì nel 435 ca.

¹² Sofronio Eusebio Girolamo (Stridone, Dalmazia 347 - Betlemme settembre 420) fu un traduttore della Bibbia dal greco e dall'ebraico al latino. È commemorato come santo (*san Girolamo*, in latino *Hieronymus*) dalla Chiesa cattolica, per cui è anche padre della Chiesa e dottore della Chiesa. Studiò a Roma, nel 379, ordinato prete dal vescovo Paolino, si recò a Costantinopoli dove poté perfezionare lo studio del greco sotto la guida di Gregorio Nazianzeno (uno dei "Padri Cappadoci"). Risalgono a questo periodo le letture dei testi di Origene e di Eusebio. Dopo tre anni di vita monastica tornò a Roma, nel 382, dove divenne segretario di papa Damaso I e conseguì un notevole successo personale, ma alla morte del Papa il suo prestigio scemò e Girolamo tornò in oriente, dove fondò alcuni conventi femminili e maschili, in uno dei quali trascorse gli ultimi anni. Morì nel 420.

La Vulgata, prima traduzione completa in lingua latina della Bibbia, rappresenta lo sforzo più impegnativo affrontato da Girolamo. Nel 382, su incarico di papa Damaso I affrontò il compito di rivedere la traduzione dei Vangeli, successivamente, nel 390, passò all'antico testamento in ebraico concludendo l'opera dopo ben 23 anni.

Il testo di Girolamo è stato la base per molte delle successive traduzioni della Bibbia, fino al XX secolo quando per l'antico testamento si è cominciato ad utilizzare direttamente il testo masoretico ebraico e la Septuaginta, mentre per il nuovo testamento si sono utilizzati direttamente i testi greci.

Con il termine Vulgata si indica la traduzione in latino della Bibbia.

copia manoscritti. Più tardi comporrà, insegnerà, tradurrà. Lo stesso fa Rufino, mentre Evagrio copia manoscritti. Sullo sfondo bisogna supporre la presenza di persone come Paola o Melania che sovvenzionano questa attività intellettuale. Questa attività liberale è legata a un'altra forma di «mendicizia»; sarà infatti proprio questa attività a rendere possibile la fioritura intellettuale e artistica del monachesimo posteriore. Come l'attività caritatevole, essa rimarrà sempre attuale.

San Basilio, di fronte alle tendenze messaliane, è il più esplicito dottore del lavoro monastico, in una direzione analoga a quella di san Paolo, educatore dei Tessalonicesi. Lavorare non deve essere per Basilio un modo per guadagnarsi da vivere, giacché è il Signore a provvedere a ciò; egli vuole invece che si lavori per gli altri e, in generale, per obbedire al comando di Dio. *"Il lavoro è nell'ordine di Dio, esso permette la sussistenza dei fratelli e l'aiuto a quelli che sono nella necessità"* (Rd 37). *Egli cerca i mestieri compatibili con la professione di monaco e fornisce dei consigli sulla loro scelta tuttora validi* (Rd 38-40).

Nel corso dei primi secoli cristiani, a tensione tra le due concezioni del lavoro continua. All'inizio del sec. V, san Nilo di Ancira si lamenta dei monaci che danno troppa importanza al lavoro e pensano di arricchirsi senza più porsi preoccupazioni spirituali. Altri, anche giovani, rifiutano di lavorare; così sarà per i Messaliani per i quali san Nilo non ha parole migliori.

Nel sud dell'Egitto, i monaci pacomiani rischiano invece di peccare più per eccesso di lavoro e di ricchezza che per ozio. Il massimo del rendimento tuttavia, non rappresenta per Pacomio l'ideale più alto; la semplicità nell'obbedienza e l'assiduità alle conferenze spirituali gli stanno più a cuore.

Si comprende così che, sin dalle origini, il monachesimo ha dovuto guardarsi dai due eccessi, e si vede che, solo quando è riuscito a evitare di cadere nell'uno o nell'altro di questi eccessi, si è potuto evolvere un gusto del lavoro ben fatto, fine a se stesso e un'arte capace di realizzarlo, che lasciano prevedere la qualità artistica e l'equilibrio umano delle sue belle realizzazioni medioevali. Nel monastero ci saranno quindi dei giardini e dei laboratori il cui elenco non è fissato una volta per tutte. Con la sua abituale fiducia, san Benedetto concede a coloro che hanno un talento il permesso di metterlo in atto, aprendo così la strada a nuovi tipi di artigianato. Nel passato ed ancora oggi i monaci benedettini non hanno fatto cadere nel vuoto questa accondiscendente disposizione. Tuttavia Benedetto non ha previsto la possibilità che Basilio (forse a motivo della sua carica episcopale) dava ai suoi monaci di curare gli ammalati negli ospedali. Invece fa sua la preferenza accordata da Basilio al lavoro nei campi, poiché diceva quest'ultimo: *"Questa occupazione ha in se stessa ciò di cui ha bisogno per essere esercitata e dispensa i monaci dal molto viaggiare. Tuttavia bisogna vigilare affinché non conseguano turbamenti ed agitazioni a causa dei vicini"*¹³.

I Padri del deserto proibivano severamente il lavoro dei campi, poiché questo *"impediva di fare della cella un soggiorno fisso ed immutabile, costringendo il monaco a lavorare all'aria aperta. I suoi pensieri avrebbero così svolazzato, per così dire, nello spazio aperto davanti ad essi; tutto l'indirizzo della sua anima, questo rivolgersi all'unico fine, che è qualcosa di così flebile, svanirebbe in mezzo a tanti oggetti diversi"*¹⁴.

La Regola del Maestro paventa soprattutto il timore che i vicini, con le loro dispute e le loro grida, possano nuocere "ai fratelli spirituali" e che un lavoro troppo faticoso possa impedire loro di digiunare.

San Benedetto non si ferma davanti a questi timori. Non li pone al di sopra del comandamento dato da Dio all'uomo, e si accontenta di assicurare coloro che potrebbero essere turbati dalla necessità di fare la mietitura: *"Saranno veramente monaci se vivono del lavoro delle loro mani"*.

¹³ Basilio, Regole diffuse 38

¹⁴ Conferenza di Abba Abramo 24-3

Pare di sentire una citazione del Vaticano II: " *Il lavoro dei campi ha un posto eminente nella vocazione integrale dell'uomo. Effettivamente quando egli coltiva la terra con le sue mani o con l'ausilio di mezzi tecnici, affinché produca frutti e divenga una dimora degna di tutta la famiglia umana.....l'uomo realizza il piano di Dio di dominare la terra, di portare a termine la creazione e nello stesso tempo coltiva se stesso*"¹⁵.

San Benedetto non fa del lavoro un semplice mezzo, come era per i Padri del deserto. Tuttavia il valore intrinseco che gli riconosce non è assoluto. Come tutti i valori terreni, quello del lavoro è infravalente, "questo valore resta sottomesso ai valori religiosi sotto il cui sovrano ordinamento tutto si trova coordinato alla gloria di Dio"¹⁶.

Il primo buon risultato del lavoro è il suo profitto spirituale. I padri del deserto gli attribuiscono una grande importanza: "Il lavoro è necessario per prevenire le divagazioni del pensiero, aiutare nella custodia della cella, allontanare gli assalti delle passioni, vincere l'accidia"¹⁷. "I monaci gettano il peso del loro lavoro come se fosse un'ancora ben salda ed immobile nei confronti dei movimenti impuri del cuore e del flusso incessante dei pensieri"¹⁸.

San Benedetto lo riassume con la sentenza biblica: "L'ozio è nemico dell'anima", poiché, da una parte la lascia aperta alle tentazioni del demonio, e dall'altra è esso stesso un detrimento per l'uomo che non sfrutta i talenti che devono servire a Dio e agli uomini, per quanto piccoli che siano. Così, San Benedetto raccomanda di assegnare ad ognuno un lavoro commisurato alle sue forze e possibilità e soltanto il legislatore del cenobitismo gli riconobbe il suo valore umano.

IL LAVORO NELLA VITA DEI PADRI DEL DESERTO

Dopo questo brevissimo sguardo sul sorgere della spiritualità del lavoro, ci soffermiamo ora in modo particolare sui **Padri del deserto**, straordinarie figure che intorno al IV secolo hanno dato inizio alla splendida esperienza del monachesimo. La prima caratteristica che balza agli occhi di chi si incontra con le eccezionali personalità dei padri del deserto è la «follia»: il loro modo di vivere, così come ci è stato tramandato, è ricolmo di prodigi, di stranezze, di penitenze crudeli, di visioni celestiali e demoniache. Si tratta, però, di una sorta di follia santa e sapiente, ovvero di quell'atteggiamento tipico di chi, trovata la perla preziosa, lascia tutto per essa ed è pronto a seguire il Signore fin sulla croce, laddove la «stoltezza» raggiunge il suo massimo grado, rivelandosi nello stesso tempo risolutivamente salvifica. Lo stupore che prende leggendo la vita di questi uomini straordinari non deriva dalla vita eroica che hanno vissuto, ma dal loro aver creduto e messo in pratica il Vangelo così come lo leggevano.

Ecco farsi presenti le personalità eccezionali di Antonio il Grande, detto la «Stella del deserto», di Pacomio¹⁹, di Macario, dei monaci di Scete²⁰ e delle Celle. E accanto a questi protagonisti trovano

¹⁵ GS 57 par. I

¹⁶ GS 43 par. I

¹⁷ Ist. X, 24

¹⁸ Ist. II, 14

¹⁹ Nasce ad Esneah (Tebaide superiore) da una famiglia pagana del sud dell'Egitto. Si converte alla vista della carità dei cristiani per le reclute imperiali. Si pone alla scuola dell'eremita Palamone (320 ca.) ma ben presto decide di organizzare un " villaggio cristiano ", cioè la vita comune di monaci disciplinati come un corpo unico. Molti lo seguono, perciò riunisce in vari monasteri, specialmente a Tabennesi e Pebow, migliaia di fratelli e anche monache. Poco prima della morte, avvenuta il 9 maggio 346 o, forse più precisamente (secondo le fonti copte) nella stessa data del 347, a causa di un'epidemia scoppiata tra i suoi monaci, è sottoposto al giudizio di un Sinodo di vescovi locali a Latopoli, ma l'energia dei suoi discepoli lo salva dalla condanna. Fra questi, Teodoro ne conserva i ricordi più vivi che sono alla base delle *Vite copte* e della *Vita prima* in greco (redatta forse prima del testo copto). Quanto alle *Regole*, è difficile sapere se siano state messe per iscritto prima della morte del fondatore. Nella traduzione di Girolamo esse si

posto anche figure minori, dai tratti davvero folli, come san Simone, che dopo ventinove anni di solitudine si recò a Gerusalemme, compiendo azioni pressoché innominabili (si legò un cane morto alla cintura, si finse storpio, entrò nudo nei bagni pubblici) per soddisfare il suo desiderio di umiliazione, o come Apollo lo squartatore, che si inginocchiava dinanzi a chiunque andasse a trovarlo reputandolo non un fratello, ma Dio in persona. Non v'è dubbio che in tutto ciò vi sia pure qualcosa di inquietante, ma sarebbe meraviglioso se fossimo tutti malati di tale "follia" per avere la forza di rifiutare i beni terreni e seguire solo la via del Signore.

Nell'ascesi solitaria, i Padri (*abba*) e le Madri (*amma*) del deserto cercavano la via dell'*hésychia*, della pace interiore. Testimoni di una fede cristiana vissuta con radicalità, ebbero numerosi discepoli e i loro detti o *apoftegmi*, in cui traspaiono sapienza evangelica e arguzia umana, furono raccolti e tradotti in varie lingue, dando vita al genere letterario dei *Pateriká*.

Accanto alla *Vita di Antonio*, scritta dal vescovo di Alessandria, Atanasio il Grande, e alla *Historia Lausiaca* di Palladio, le varie raccolte di *Apoftegmi* restano le fonti più importanti per accostarsi alla spiritualità di questi asceti.

Agli inizi, gli eremiti, completamente isolati, avevano ciascuno il loro regime ed il loro orario, a seconda dell'ispirazione divina o delle fantasie individuali. Per essi in Oriente come in Occidente, non c'era né domenica né anno liturgico. Il giorno di Pasqua, san Benedetto, nella sua solitudine di Subiaco, non sapeva che quel giorno fosse la grande festa cristiana. Lo stesso accadeva per i primi Padri del deserto. Antonio, tra le rovine del suo fortino o nella sua grotta del monte Qolzum, conduceva, giorno dopo giorno, una vita di preghiera e di lavoro che andava avanti instancabilmente lungo il corso delle settimane, dei mesi, degli anni. Senza dubbio questa vita era più fervorosa e più intensa nelle tenebre notturne, poiché il santo eremita deplorava talvolta il sorgere del sole: «O sole, perché mi disturbi? Ti levi così presto solo per strapparmi ai chiarori della vera luce!»²¹ Della vita quotidiana di questi primi mistici del deserto possiamo soltanto dire che vivevano continuamente uniti a Dio e che il resto non aveva molta importanza per loro. Tuttavia si vede già delinearsi tutto ciò che Poemen presenterà molti anni dopo come l'osservanza visibile dell'anacoreta in cella: lavorare manualmente, mangiare una volta al giorno, tacere e «meditare», cioè recitare a memoria le parole di Dio. Non si parla di preghiera, sia perché essa è compresa in questa «meditazione» sia perché è l'attività prima ed essenziale del monaco, che deve essere continua ed accompagnare ogni occupazione, sia, infine,

presentano in quattro collezioni non concordate. In copto ne sono stati trovati solo dei frammenti, in greco si hanno solo estratti.

²⁰ **Wadi El Natrun** è una depressione desertica (circa 23 metri sotto il livello del mare) lunga circa 60 chilometri sita nel governatorato egiziano di al-Buhayrah, circa 90 chilometri a nord-ovest del Cairo. In arabo, il suo nome significa "Valle dei nitrati", a causa della presenza di otto diversi laghi contenenti nitrati nel territorio circostante. In copto la regione è anche nota come **Shee-Hyt**, che può essere tradotto come "bilancia dei cuori" o "misura dei cuori". E' conosciuta anche come **Sceti**, "l'ascetica" (*Scetes* in greco, *Scetis* in latino). Nella letteratura cristiana la regione è anche chiamata il **Deserto di Nitria**, dal nome dell'antico insediamento religioso di Nitria.

La regione di Wadi el-Natrun era e rimane una delle regioni più sacre per la cristianità. Il primo insediamento cristiano si deve a san Macario il Grande, che vi si stabilì attorno al 330. Tra il III e il VII secolo, tale località attrasse un numero enorme di persone che qui giungevano per entrare in uno dei più di cento monasteri del Deserto di Nitria. Molti anacoreti, eremiti e monaci vissero al suo interno, nel deserto stesso o sulle colline che la costeggiano, attratti dalla solitudine e dalla durezza della vita nel deserto. Infatti tali individui ritenevano che vivere in questa regione avrebbe insegnato loro il disprezzo del mondo materiale e avrebbe permesso agli asceti di rispondere in modo migliore alla chiamata di Dio.

L'importanza della regione declinò a partire dal VII secolo. Già a partire dall'inizio del V secolo i monasteri subirono attacchi e saccheggiamenti da parte dei nomadi che abitavano il deserto libico. Con la conquista musulmana dell'Egitto del 641 molti dei monasteri furono distrutti e saccheggiati dagli Arabi. Ancora oggi rimangono nella regione quattro monasteri copti ortodossi, tutti fondati nel IV secolo.

²¹ Cassiano, Conf. 9,31

perché la preghiera appartiene piuttosto alle attività nascoste, intime e personali, nelle quali Poemen vede «il progresso nascosto in cella». L'apoftegma 9,20 di abba Isaia dirà: «Quando stai in cella, preoccupati in continuazione di queste tre cose: il lavoro manuale, la "meditazione" e la preghiera».

Le intuizioni iniziali di un fondatore sono di solito rivelatrici dell'impronta data a coloro che si sono messi alla sua scuola e hanno cercato di essere eredi del suo pensiero. Antonio, che è nato verso il 251, inaugura la vita solitaria verso il 272, muore nel 356 a 105 anni, può essere considerato il padre dei solitari d'Egitto nel III e IV secolo. Non è un inizio in senso assoluto, perché già prima di lui e nel suo tempo c'erano altri solitari che vivevano da eremiti o in una cittadina, o, più spesso, nei pressi di un villaggio; costoro tuttavia hanno lasciato poche tracce. Antonio, che ha lavorato su una materia ancora amorfa, ma preesistente, è tuttavia il primo organizzatore della vita solitaria.

Orbene « un giorno abba Antonio era stato preso da grande *acedia*²² nel deserto e non vedeva più chiaro nei suoi pensieri. Oppresso, diceva a Dio: " Signore, desidero vivere (per te), eppure i miei pensieri non me lo permettono. Che farò, Signore, nella prova, e come vivrò (per te)?" Successivamente, passeggiando fuori della cella al sorgere del sole, aveva visto qualcuno perfettamente identico a lui, Antonio, che seduto si dedicava al proprio lavoro, poi si alzava prontamente, (lasciando) il proprio lavoro per pregare. Poi si sedeva di nuovo per rimettersi ad intrecciare delle stuoie, poi si rialzava un'altra volta per pregare. Aveva fatto così numerose volte: era un angelo del Signore mandato per fortificare Antonio, (questi) sentì la voce dell'angelo che gli diceva: " Antonio, fa' così e vivrai ", e l'angelo se ne andò. Quando Antonio sentì questo fu pieno di gioia e lodava Dio »; e fu fedele a questo programma fino alla morte.

Siamo qui alle origini del grande principio che ritmerà le giornate monastiche: «Ora et labora», «Prega e lavora»; non pregare solamente, non lavorare unicamente, ma cercare di fare alternare armoniosamente l'una e l'altra cosa. Era questa una scelta coraggiosa, poiché significava il rifiuto di un'eresia ben precisa, quella dei Messaliani o Euchiti, chiamati anche adelfiani, lampeziani, entusiasti o eufemiti, il cui miraggio aveva sedotto più di un monaco. I due termini «Messaliani» «Euchiti » hanno un'origine parallela, una siriana e l'altra greca: In siriano, *saly* significa pregare; *mesalyono* chi si dedica alla preghiera; *maesalyonouto* l'eresia dei Messaliani. Quanto al termine «Euchites», si ricollega direttamente ai termini greci *euchesthai euché*, pregare e preghiera.

In sintesi, credevano che, in seguito al peccato originale di Adamo, ognuno avesse un demone unito alla propria anima e che esso non fosse stato espulso con il battesimo: l'unica maniera di espellerlo era la continua ed incessante preghiera con lo scopo di eliminare ogni passione e desiderio. Comparvero intorno al 360 in Mesopotamia, il loro fondatore è Adelfio (da cui il nome adelfiani), espulso da Antiochia nel 376 dal vescovo Flaviano e autore del testo *Asceticus*. Un'ulteriore condanna fu loro inflitta dal sinodo di Side del 390 ca. e dal concilio di Efeso del 431 (dove venne condannato il loro libro *Asceticus*). Continuarono però ad esistere in Armenia fino al IX secolo. I messaliani praticavano la preghiera incessante, si rifiutavano di lavorare, vivendo nelle piazze e vagando da una città all'altra e prendendo, secondo loro, ad esempio la vita itinerante di Gesù e degli apostoli. Essi, inoltre, consideravano inutili i sacramenti e la mediazione della Chiesa.

²² Il termine, nel greco classico, designa la negligenza, l'indifferenza, la mancanza di cure e di interesse per una cosa. Designa inoltre l'abbattimento, lo scoraggiamento, la prostrazione, la stanchezza, la noia e la depressione dell'uomo di fronte alla vita.

È lo smarrimento estremo: si produce uno stato d'animo che intacca e rischia di disorientare tutto ciò che raggiunge.

Due conseguenze tipiche sono l'instabilità e il disprezzo per gli impegni della propria vita.

L'uomo non padroneggia più la vita; le vicende lo avvolgono inestricabili, ed egli non sa più vederci chiaro. Non sa più come comportarsi in determinate vicende della propria esistenza; e il compito a lui affidato gli si erge davanti insuperabile, come la parete di una montagna.

Secondo i Messaliani, il monaco doveva lasciare qualsiasi lavoro per dedicarsi unicamente alla preghiera.

Due episodi bastano per mettere in luce la loro teoria e la replica decisiva che opponevano loro i Padri del Deserto. Un Messaliano era andato a trovare abba Silvano. Lo scoprì intento al lavoro manuale con i suoi discepoli. Ricordò allora all'anziano due parole del vangelo: «Lavorate non per il cibo che perisce, ma per quello che dura per la vita eterna»²³, poiché «Maria ha scelto la parte migliore»²⁴. L'anziano non rispose nulla, ma disse semplicemente al suo discepolo Zaccaria: «Dà un libro a questo fratello, e conducilo in una cella vuota». Quando fu l'ora nona, il fratello guardava nella strada se qualcuno venisse a invitarlo a pranzo; ma non venne nessuno. Allora, poiché nessuno giungeva e la fame si faceva lancinante, il fratello andò a trovare Silvano e gli chiese: "I fratelli non hanno mangiato oggi?", Silvano gli rispose: «Sì. Ma tu sei un uomo spirituale e, (perciò), non hai bisogno del nostro cibo. Noi invece siamo esseri corporei; anche noi vogliamo mangiare ed è per questo che lavoriamo. Ma tu hai scelto "la parte migliore" e tu leggi e preghi tutto il giorno; perché avresti bisogno di un cibo corporale?» Quando il fratello intese questo da Silvano, cadde ai suoi piedi e disse: "Perdonami". L'anziano gli disse: "Maria ha bisogno di Marta, poiché è grazie a Marta che Maria è stata lodata».

Semplici riflessioni di buon senso, si dirà. Sia pure, ma è sempre meritorio conservare il proprio buon senso quando un gruppo di pressione cerca di togliercelo. Dicendo: «Maria ha bisogno di Marta», Silvano va però al di là del buon senso; cioè, soggiacente nella sua riflessione, il rifiuto di esaltare la superiorità di uno stato di vita su di un altro e una ferma volontà di combattere ogni forma di orgoglio spirituale.

Alcuni Messaliani erano andati a trovare abba Lucio. «Questi domandò loro: "Qual è il vostro lavoro manuale, fratelli?" Risposero: "Non facciamo nessun lavoro manuale, ma cerchiamo di comportarci come l'Apostolo consiglia: Pregate continuamente"²⁵. L'anziano disse loro: "Voi non mangiate quindi mai e non dormite mai?" Risposero: "Oh sì! mangiamo e dormiamo anche noi." L'anziano riprese: "E quando mangiate e dormite, chi prega al posto vostro?" Non sapevano che cosa rispondere. Allora l'anziano disse loro: "Voi non agite secondo le vostre parole, ma permettetemi di suggerirvi un buon modo per praticare la preghiera continua. Quando sono seduto al mio lavoro manuale e intreccio palme, dico: Abbi pietà di me, o Dio, secondo la tua misericordia"²⁶ e vado fino alla fine del salmo. È una preghiera, sì o no?" L'anziano continuò: "Ricevo per il mio lavoro manuale sedici soldi al giorno; ne uso dieci per i miei bisogni, il resto lo do in elemosina ai poveri. Coloro che hanno ricevuto il denaro pregano al mio posto, mentre mangio o dormo; e la raccomandazione: Pregate continuamente, è così compiuta per grazia di Cristo." I fratelli, avendo tratto profitto da queste parole, se ne andarono con gioia.

L'errore messaliano, col pretesto di pregare continuamente, favoriva in modo evidente l'ozio (*aergia*), e perfino la pigrizia (*argia*), e non si mancò di rimproverarglielo. Questa eresia complessa non si riduceva del resto all'illuminismo, ma associava pseudomisticismo e sensualità, asceti e lassismo.

Contro di essi Agostino scrisse il famoso *De opere monachorum* (= Il lavoro dei monaci), confutando con ironia e humour le conseguenze dei loro principi, e ribadendo che sacerdoti e chierici hanno diritto a vivere del Vangelo, ma non i monaci che devono lavorare²⁷. S.Basilio ha

²³ cfr. Gv 6, 27

²⁴ Lc 10, 42

²⁵ 1 Ts 5, 17

²⁶ Sal 51, 1

²⁷ cf. 1,2; 21,24

meglio armonizzato, in maniera magistrale, i testi del NT citati in contrapposizione dalle correnti opposte; il nocciolo della sua argomentazione è questo: “Dobbiamo non affannarci, non preoccuparci del cibo che perisce, ma di quello spirituale che è fare la volontà del Padre²⁸; ma la volontà del Padre è soccorrere i deboli e i bisognosi; dobbiamo dunque lavorare, non per noi, ma per i poveri in cui riconosciamo Cristo”²⁹.

Pur riprovando l'errore dei Messaliani, i Padri del Deserto accondiscendevano, in casi particolari, a dispensare un monaco da qualsiasi lavoro manuale per permettergli di attendere unicamente alla preghiera. Così Apollo di Scete, dopo aver passato i suoi primi quarant'anni di vita senza dire preghiera alcuna, aveva coronato questa prima fase selvaggia della sua esistenza con un crimine orribile: aveva sventrato una donna incinta per il solo piacere di vedere come era fatto il feto che portava in seno. Preso poi da rimorso - e ne aveva ben d'onde - era andato a confessare il suo peccato ai Padri di Scete; divenuto uno di loro, era stato dispensato da qualsiasi lavoro manuale per poter pregare continuamente, ripetendo sempre notte e giorno la stessa formula: « Ho peccato da uomo; perdonami da Dio ».

Senza limitarsi a casi così estremi e senza attendere l'età avanzata o l'incapacità di lavorare, alcuni umili monaci, particolarmente dotati per la preghiera, erano autorizzati a passare l'intera giornata nella salmodia e nell'orazione; uno di loro trovava ogni sera nella cella il suo cibo (un pane caldo) mandato da Dio; non lo trovò più il giorno in cui, cedendo al consiglio di un fratello, si era messo a lavorare; stancarsi nella preghiera non è infatti «un lavoro perfetto», e Dio voleva persuaderlo di ciò, preferendo la sua preghiera al suo lavoro.

Diceva Isacco il Siro: « Esiste una pigrizia che è più vantaggiosa del lavoro: quando un uomo è in riposo in tutta purezza, con i sensi e gli istinti continuamente prostrati davanti a Dio. In questa apparente pigrizia, anche le sue ossa fanno salire una lode a Dio, secondo la parola del profeta: 'Tutte le mie ossa diranno: Signore, chi è simile a te?'³⁰ ».

In una tale atmosfera, il lavoro non diventava mai più importante della preghiera. Per quattro mesi Macario il Cittadino era andato ogni giorno a trovare un monaco per parlargli; lo aveva sempre trovato in preghiera. Silvano era rimasto un giorno in estasi dall'aurora fino all'ora nona: era stato rapito nei cieli davanti a Dio. Arsenio restava in preghiera ogni settimana dal tramonto del sabato fino all'alba della domenica; e molti lo imitavano.

Achille invece lavorava giorno e notte quanto più poteva, «temendo di incorrere nella collera di Dio». Certuni lavoravano non perché ne avessero bisogno per vivere, ma per non restare in ozio e per evitare la noia, per poter fare anche delle elemosine ai bisognosi, o semplicemente per avere di che ristorare gli eventuali visitatori ³¹.

Dice Isaia: «Occupati al tuo lavoro manuale perché il povero trovi del pane; l'ozio infatti è la morte e la rovina dell'anima». Cassiano³² racconta la storia di un abba Paolo che viveva in fondo al deserto, a sette giorni di cammino dalle regioni abitate. Aveva un orto che gli forniva di che nutrirsi, ma fabbricava anche cesti che accatastava nella sua grotta e che ogni anno bruciava, non avendo a chi venderli.

²⁸ Gv.4,34

²⁹ Agostino, Regola,127

³⁰ Sal 35, 10

³¹ Cassiano, *Instruc.* 10,22

³² *Inst.* 10,24

L'ALTERNARSI DI LAVORO E PREGHIERA

Finché l'eremita dimorava solo, non era necessario che si fissasse un orario. Si sforzava solamente di ridurre al minimo le necessità del corpo, per poter consacrare più tempo possibile alla sua anima e a Dio. Poteva così passare diversi giorni senza mangiare né dormire, impegnato costantemente nella preghiera e nel lavoro. L'uomo però non è un angelo e i più grandi mistici restano esseri umani che hanno bisogno non soltanto di ristorare regolarmente le loro forze corporali, ma anche di rinvigorire ogni tanto la loro energia spirituale per vincere la noia che nasce fatalmente dalla routine. Questa lezione fu quella data un giorno ad Antonio dall'angelo e che già abbiamo citato ed è riportata in un apoftegma posto all'inizio della collezione alfabetica, senza dubbio per via della sua importanza in ogni vita monastica.

Questa ricetta ricevuta da un angelo e trasmessa da Antonio ai suoi discepoli si sarebbe diffusa ovunque nel deserto, tanto che qualsiasi viaggiatore o pellegrino che scorgesse un anacoreta nella sua cella a Scete nel IV secolo, aveva tutte le probabilità di trovarlo seduto ad intrecciare la sua corda o in piedi a pregare. Quella era la trama della sua vita quotidiana. Se non è sempre menzionata questa pratica negli apoftegmi, è perché era diventata come una regola. Quando si dice di un fratello «che non lasciava mai il suo lavoro manuale e che la preghiera saliva continuamente davanti a Dio» è perché si tratta di una lodevole eccezione; infatti questo monaco «era anche umilissimo e molto stabile nel suo stato». Altra eccezione: Bané non si sedeva mai, lavorava e mangiava in piedi; non doveva quindi alzarsi per pregare.

È probabile che Antonio, prima della visione, intrecciasse già la corda pregando. Quello che l'angelo gli insegna, è di interrompere ogni tanto il suo lavoro e di alzarsi per pregare. Il cambiamento della posizione del corpo, unito al cambiamento di occupazione, spezza la monotonia del soggiorno in cella e obbliga il monaco a restare sveglio corporalmente e spiritualmente.

IL LAVORO DEL MONACO IN CELLA

Pare che il lavoro di intrecciare vimini sia stato adottato prestissimo dai monaci come lavoro ideale del solitario nella sua cella. Era il lavoro che Pacomio aveva imparato accanto al suo primo maestro Palamone. Nel deserto di Scete, si trovavano vicino alle paludi canne, giunchi e rami di palma. Se ne raccoglieva una provvista e la si ammassava nella cella per farla seccare. È dietro uno di questi mucchi che si nascose un discepolo di Mosè, sfuggendo così al massacro durante una incursione di barbari a Scete.

Le foglie di palma venivano prima staccate dai rami e messe a bagno nell'acqua per ammorbidirle. Poi si tagliavano con un coltello e se ne faceva una lunga corda intrecciata che poteva essere venduta così, o servire a fabbricare cesti, panieri o stuoie. Si potevano fare anche delle cinghie per le bestie da soma. Quando una nuova recluta arrivava nel deserto, un anziano gli insegnava la tecnica del mestiere. Ciascuno era più o meno veloce a intrecciare o a cucire secondo la sua abilità. In una notte Achille non faceva meno di venti braccia di corda, cioè circa ventiquattro metri. Paolo il Semplice in una giornata, lavorando fino a quindici ore, ne faceva quindici braccia, ma, per metterlo alla prova, Antonio gli fece disfare tutto quanto aveva intrecciato e ricominciare prima di mangiare. Durante una visita di Macario ad Antonio, l'uno e l'altro intrecciarono corda tutta la notte. La corda fatta da Macario scendeva dalla finestra fino nella grotta. Antonio, ammirando la sua lunghezza, disse: «Una grande potenza esce da queste mani».

Quando la corda era destinata alla fabbricazione di una cesta, si calcolava prima la lunghezza necessaria per fare il cesto delle dimensioni volute. Il capo della treccia era fissato al muro. Un giorno, Giovanni Colobos, assorto in contemplazione, fece un solo cesto con la corda che aveva preparato per farne due, e se ne accorse solo arrivando al muro. Meghezio faceva ogni giorno tre cesti, il valore di ciò che mangiava.

Questo lavoro di intreccio si eseguiva quasi automaticamente e lo spirito era libero per la preghiera. Poteva essere fatto anche di notte, al buio. Doroteo, che occupava la giornata a raccogliere pietre per costruire celle, trascorreva la notte a intrecciare corda. La confezione di stuoie di giunco era un lavoro più faticoso. Spesso ci si scorticava le mani. Macario impiegava tre giorni per fabbricare una stuoia. Alcuni anacoreti lavoravano il lino, in particolare a Nitria, ma anche altrove. Pare che la materia prima potesse variare a seconda delle stagioni.

Un apoftegma segnala un anziano che «non faceva il lavoro corrispondente alla stagione, ma al tempo delle reti, lavorava la paglia, e quando si intrecciava l'ordito lavorava il lino, affinché il suo spirito non fosse turbato dai lavori». Un altro apoftegma trovava che la tessitura del lino non si addicesse a un monaco perché, vendendo del bel tessuto, rischiava di essere preso dall'allettamento del guadagno: «Se, infatti, si vede qualcuno portare cesti, stuoie o setacci, si dice: "È un monaco"; ma se si vede qualcuno vendere del tessuto fine, si dice: "Ecco un commerciante!"». La critica prova che i monaci che tessevano lino non erano poi così rari, e, mentre maneggiavano il fuso, potevano avere pensieri salutari. Uno diceva: «Lascio cadere il fuso e mi metto la morte davanti agli occhi prima di riprenderlo». E un altro: «Per molto tempo ebbi l'abitudine di lasciar cadere il fuso e di domandarmi se sarei vissuto abbastanza a lungo per riprenderlo, aspettando la morte». Si citava anche la parola di Agatone: «Non lascio salire nel mio cuore un solo pensiero cattivo, neanche il tempo di estrarre il fuso dal buco». Quando il monaco intento a cucire si lasciava sfuggire l'ago, il demonio poteva intervenire e fare luce, come accadde al presuntuoso Valeno.

La fabbricazione di reti per la pesca e la caccia era ugualmente un lavoro monastico. Achille vi si applicava, ma sappiamo che faceva anche della corda, al meno di notte. C'erano anche monaci che lavoravano il papiro, ma era un lavoro più delicato. Vi è un altro lavoro da menzionare: la calligrafia. Evagrio era particolarmente dotato in questo campo. Conosciamo il nome di due altri copisti che vivevano a Scete: Marco, discepolo di Silvano, e Pafnuzio. Ma l'anziano che, come abbiamo visto, criticava la tessitura del lino, metteva in guardia anche il monaco calligrafo, dicendo «che ha bisogno di umiliare il suo cuore, perché svolge una mansione che porta all'orgoglio». Certo non era così per quell'eremita del Sinai che riceveva ordinazioni di trascrizioni, ma che morì senza aver scritto niente per nessuno, perché passava il suo tempo a pensare alla morte e a piangere. A Scete un anziano trascriveva libri, ma, poiché ogni tanto aveva delle estasi, gli capitava di «saltare delle righe e di omettere la punteggiatura». Al suo cliente che glielo faceva notare, rispondeva semplicemente: «Va', fa prima ciò che è scritto, poi ritornerai e ti copierò il resto».

C'erano tuttavia altre occupazioni possibili: quella di scriba o di giardiniere, o il lavoro dei campi, o il cucito, o la costruzione delle celle. I Padri incoraggiavano poco il mestiere di scriba, poiché sembrava loro che portasse all'orgoglio: quello di sarto sembrava ancor meno raccomandabile e poco monastico, per i contatti che comportava con i laici; i mestieri più raccomandati erano quindi quelli che permettevano ai monaci di vivere piccoli e nascosti. Il frutto del lavoro manuale era venduto nella città più vicina ed erano previste alcune regole di vendita: bisognava chiedere un prezzo inferiore a quello che proponevano i secolari ed accontentarsi di ciò che veniva dato per la merce, anche se il pagamento era inferiore alla modica somma proposta. I monaci erano dunque invitati al disinteresse e a testimoniare la loro fiducia nella Provvidenza divina, che non li avrebbe abbandonati. Qualche volta i fratelli non riuscivano a vendere il frutto del loro lavoro manuale o non avevano ordinazioni, condividendo in questi casi la condizione dei più poveri e dei più indigenti.

Ho iniziato con Antonio, il padre dei solitari che vivevano nei deserti d'Egitto nel III e IV secolo. Termino con Pacomio, il padre dei cenobiti, ma che, prima di «istituzionalizzare» e di

organizzare le attività della vita solitaria mediante il cenobitismo, aveva anche lui vissuto la vita solitaria. Nel momento della prima realizzazione del suo progetto cenobita, un angelo gli era apparso ed aveva formulato i grandi principi che avrebbero regolato la sua istituzione. Uno era: «Darai ad ognuno un lavoro secondo le proprie forze». Siamo ricondotti ai consigli dati ad Antonio, ugualmente da un angelo; ma questa volta sono impartite alcune precisazioni supplementari: tutti dovranno lavorare e il genere di lavoro non sarà lasciato al capriccio e alla fantasia del monaco; chi ha la responsabilità della sua formazione, deve prevederlo. Ma il lavoro sarà prescritto in proporzione alle forze fisiche e psicologiche di ciascuno e nel rispetto della sua grazia particolare. Tale principio era stato seguito, prima di Pacomio, già da Poemen: egli aveva autorizzato un fratello ad un lavoro giudicato poco monastico, ma che era il solo soddisfacente ed equilibrante per lui, il solo che corrispondesse alle sue attitudini e ai suoi gusti.

Non dobbiamo idealizzare: ci sono stati sicuramente monaci pigri o incapaci di lavoro, tra i Padri del Deserto, come pure in tutte le comunità monastiche che sono venute dopo. Ma, nel loro insieme, i Padri del Deserto hanno accettato la legge del lavoro e affermato i suoi vantaggi per il corpo e per l'anima. Il libro dei Proverbi, influenzato dalla saggezza egiziana, abbonda di sarcasmi e di invettive contro i pigri; per le loro origini e per il loro radicamento nella terra natale, i Padri d'Egitto erano portati spontaneamente ad accettare la legge del lavoro. C'è stata perciò, da parte loro e subito, una presa di posizione realistica, ferma e sicura, di cui dovevano vivere, dopo di loro, generazioni intere di monaci bianchi e di monaci neri. Ancor oggi, il ritmo di lavoro, sia manuale che intellettuale, dei trappisti e dei benedettini, si conforma agli stessi principi, seguono semplicemente la via tracciata dai loro predecessori e fondatori. I Padri, pur scegliendo comunque un equilibrio tra preghiera e lavoro, hanno voluto che la preghiera conservasse il primo posto; anche in ciò, ci danno una lezione importantissima e sempre utile.

Qualunque fosse il lavoro che si doveva fare nel deserto, l'essenziale era di non attaccarvisi e di custodire lo spirito libero per le cose spirituali. Per questo, diceva Sisoès, non bisognava scegliere un lavoro che piacesse. Si poteva trovare diletto anche nel lavoro di intreccio. Il lavoro manuale doveva essere un vero lavoro, ma non bisognava mai che divenisse l'attività principale del monaco a scapito dell'opera essenziale, l'opera di Dio. Era un pericolo dal quale bisognava guardarsi, ed è in questo senso che un Padre diceva: «L'amore del lavoro manuale è la rovina dell'anima, ma praticarlo pacatamente è riposo in Dio». Ecco perché i Padri del deserto ci tenevano tanto ad unire al lavoro manuale la recita di parole tratte quasi sempre dalla Sacra Scrittura. Poteva essere lo stesso versetto ripetuto all'infinito o lunghi brani, poiché i più conoscevano a memoria una buona parte della Bibbia.

Daniele era capace di recitare 10.000 versetti al giorno. Lucio diceva senza sosta, intrecciando la sua corda, l'inizio del salmo 50: «Pietà di me, o Dio, secondo la tua misericordia e nella tua grande bontà cancella il mio peccato». Paolo il Grande si accontentava delle prime parole: «Pietà di me». Isacco raccomandava in modo speciale a Cassiano un versetto del salmo 69: «O Dio, vieni a salvarmi, Signore, vieni presto in mio aiuto». Lo stesso lavoro di copista non impediva questa recita. Isidoro di Nesaré pur continuando a scrivere, alzava frequentemente gli occhi, dicendo nel suo cuore senza muovere le labbra: «Gesù abbi pietà di me; Gesù aiutami; ti benedico, mio Signore».

Normalmente, quando l'anacoreta era solo in cella, pregava ad alta voce, e il visitatore accostandosi alla porta poteva udirlo. Macario, per esempio, sentì un fratello piangere dicendo: «Signore, se le tue orecchie non mi sentono gridare verso di te, abbi pietà di me a causa dei miei peccati, perché da parte mia non mi stanco di chiamarti in mio aiuto». I discepoli di Arsenio sentirono il loro maestro gridare verso Dio: «O Dio, non abbandonarmi. Non ho fatto niente di buono davanti a te, ma nella tua bontà concedimi di iniziare». Amoe, andando da Achille, lo sentì ripetere a lungo un versetto

della Genesi: «Non temere, Giacobbe, di andare in Egitto». Quando un monaco riceveva dei visitatori, la regola era di recitare i versetti biblici in silenzio, come faceva Isidoro. Zenone si comportava allo stesso modo, così Teodoro di Ferme e i due giovani discepoli di Macario. Isaia parla del monaco in cella «che compie la sua liturgia verso Dio in silenzio».

CONCLUSIONE

Il monachesimo antico insegnò e praticò la legge del lavoro, fondandola soprattutto sui testi della Scrittura; ma notò subito anche il pericolo che il lavoro comporta, se non è inserito nella giusta gerarchia dei valori monastici: deve essere subordinato alla preghiera, in modo da trovare l'equilibrio tra lavoro e preghiera con la preminenza per l'uomo interiore; deve essere visto in rapporto all'obbedienza e alla carità.

L'esperienza di vita dei Padri del deserto ci dice che il lavoro è una manifestazione e un'esperienza di libertà, perché è una prova, una testimonianza d'amore. A noi il fatto che talvolta sia pesante e faticoso potrebbe far credere che non abbia nulla di tutto questo, perché il sudore e lo sforzo ne nascondono la bellezza; ma, spesso, rivela una profonda presenza dell'amore, perché conduce all'uomo. Il lavoro, anche nella fatica, è l'attrazione dell'uomo verso l'uomo, che tende ad assicurare un campo di espressione alla libertà umana, un campo di giusta libertà, libertà non soltanto economica, ma anche politica, culturale e religiosa.

Il lavoro è fonte di "moralità" nel suo senso classico e originale: un agire per mezzo del quale l'uomo deve realizzarsi in quanto essere libero e responsabile, perché su libertà e responsabilità si basa la sua dignità essenziale. Il lavoro non rivela soltanto la realtà spirituale e corporale dell'uomo, ma anche il processo di complementarità, di interazione della persona in quanto realtà morale. Fare il bene significa fare ciò che rende la vita ricca e feconda: il bene è ciò che protegge la vita e la conduce alla sua ricchezza e pienezza. Il servizio reso per mezzo del lavoro allarga il nostro cuore e accoglie Dio e il prossimo in uno spirito d'amore.

Il Padre del deserto nella solitudine, nella povertà, nella semplicità estreme riesce a cogliere la pienezza della sua umanità, creata a immagine e somiglianza di Dio, che è sempre all'opera³³. È in Cristo che l'uomo può essere compreso. Da questa affermazione consegue che il lavoro e la preghiera sono non soltanto cooperazione, ma anche unione con Cristo nella sua opera redentrice. Colui che prega ed è un lavoratore, e il lavoratore che prega, aiutano l'uomo; in effetti, con la loro «azione», contribuiscono a far sì che tutti gli elementi che compongono la vita si accordino con la vera dignità dell'uomo. Il Padre del deserto vive questo duemila anni fa e ci dice che l'uomo partecipa alla regalità di Cristo. La partecipazione alla sua regalità, che è un lavoro, il lavoro più nobile, comporta due aspetti:

- la tensione verso la libertà regale, per mezzo della sovranità sul peccato che separa l'uomo da Dio, da se stesso e dagli altri;
- il servizio a Cristo nel prossimo; servizio inteso dalla *Gaudium et spes* come un lavoro che conduce i fratelli a Cristo per mezzo dell'umiltà e della pazienza.

Deve esistere una complementarità tra la preghiera, la carica reale del lavoro, la sovranità sul peccato e il servizio ai fratelli. È una lezione che dovremmo fare nostra: la profonda armonia tra cuore e mani, intelligenza e volontà, che ha fatto dei Padri del deserto testimoni assolutamente credibili del *munus regale*, della missione affidata ad ogni cristiano.

³³ cfr. Gv 5,17

TESTI CONSULTATI:

L. REGNAULT, *La vita quotidiana dei Padri del deserto*, Piemme, 1994.

L. LELOIR, *Deserto e comunione*, Gribaudi, 1982.

LAVORO E RELAZIONI UMANE NELLE REGOLE DI BASILIO DI CESAREA

29 OTTOBRE 2007

Sr. M. TERESA BUSSINI OSB ap

IL CAMMINO UMANO E SPIRITUALE DI BASILIO

Basilio (Cesarea ca. 330-379) è il primo dei grandi padri della Chiesa, studiò a Costantinopoli e ad Atene, per poi darsi alla vita ascetica in Siria, in Egitto e nel Ponto. Ordinato sacerdote, nel 370 succedette a Eusebio quale vescovo dell'importantissima diocesi di Cesarea e spiegò allora tutte le sue grandi doti di uomo di studio e di governo per combattere gli ariani¹, dare ordine e vigore alle forze ortodosse e rinnovare la vita monastica, sottolineando, accanto alla contemplazione, il lavoro e le opere di carità. Le sue Regole (in vigore ancora oggi) furono alla base di tutto il monachesimo orientale, di cui favorirono enormemente la diffusione. L'imponente attività pratica non gli impedì di attendere alla composizione di numerosi scritti. Fra quelli teologici primeggiano, insieme ad alcune lettere, il *De Spiritu Sancto*, in cui si difende la divinità dello Spirito Santo, assumendo però una posizione conciliativa nella disputa allora divampante sul dogma trinitario: le tre persone sono da lui definite come uguali nell'essenza e distinte nell'esistenza individuale, formulazione entrata definitivamente nel dogma cattolico dell'unica sostanza in tre persone. All'esegesi biblica sono piuttosto dedicate le *Omelie*, tra cui spiccano le nove che commentano i sei giorni della creazione: Basilio si attiene alla lettera del testo sacro, contro la tendenza assai diffusa della sua interpretazione allegorica. Di grandissimo interesse è l'*Epistolario*, con 365 lettere, ricco di notizie sulla vita e il pensiero del santo e sulla storia della Chiesa. La sua natura, serena pure nei disagi, vi si rivela schiettamente; un ulteriore saggio del suo equilibrio si ha nel *Discorso ai giovani* sul modo di trarre profitto dalle opere della letteratura greca, un opuscolo importantissimo per i rapporti tra cristianesimo e cultura classica, che Basilio non disprezza né proibisce, ma raccomanda di utilizzare dove se ne possano trarre insegnamenti morali utili all'educazione.

Quella che S. Benedetto nel cap. 73 chiama la "Regola del nostro santo Padre Basilio" è la traduzione latina curata da Rufino della prima grande raccolta basiliana di duecentotré "Domande e Risposte" (*Piccolo Asceticon*) che pongono le basi dell'istituzione monastica. Ci fu anche una seconda redazione delle regole ed una terza (il cosiddetto *Magnum Asceticon*)². La forma attuale del testo greco ci si presenta sotto due collezioni: le "*Regole lunghe*" (*Regulae fusius tractatae*) che

¹ Il punto centrale dell'eresia di Ario e dei suoi seguaci è la negazione della divinità di Gesù e della sua identità di natura con il Padre. La dottrina di Ario fu condannata dal Concilio di Nicea (325), che proclamò la consustanzialità del Padre e del Figlio. Nonostante ciò, l'arianesimo continuò a diffondersi, soprattutto nell'Impero d'Oriente, fino a che l'imperatore Teodosio, con il Concilio di Costantinopoli (381), impose l'ortodossia.

² Che fra la prima e la seconda edizione sia intercorso un certo lasso di tempo, lo dimostra non soltanto il notevole accrescimento quantitativo, ma anche l'evoluzione del pensiero di Basilio: vi si nota un precisarsi del ruolo dell'autorità e una più accurata distinzione, all'interno della comunità, dei vari carismi.

comprendono 55 articoli sui doveri generali del monaco e le "*Regole brevi*" (*Regulae brevius tractatae*) in cui sono raccolte 318 piccole regole sulla vita monastica. In esse Basilio presenta la condizione del monaco come lo stato ideale per raggiungere la perfezione cristiana³. All'eremo Basilio preferisce il cenobio, dove la vita comune favorisce la correzione dei difetti e l'aiuto scambievolmente; il monaco disciplina il corpo nel lavoro manuale e rinfranca lo spirito nella preghiera e nello studio della S. Scrittura.

Sovente nei detti dei padri del deserto egiziano troviamo sulla bocca del discepolo che si reca in visita dall'anziano queste parole: "Sono venuto per la preghiera, abba". Se dovessimo trasportare questa richiesta del discepolo in Cappadocia, in una comunità basiliana, dovremmo riformularla in questi termini: "Sono venuto per la carità, padre". E questo non perché Basilio non sia un uomo di preghiera, o perché nelle sue comunità si dia scarso peso alla preghiera, ma perché i cristiani a cui si rivolge nutrono forti simpatie per il movimento spirituale di Eustazio di Sebaste⁴ e si lasciano trascinare dal suo radicalismo poco equilibrato, carente di senso ecclesiale, certamente più disponibile alla preghiera che alla carità concreta, effettiva nei confronti dei fratelli. Basilio, se da un lato fa suoi l'intensa sete di radicalismo evangelico e il profondo desiderio di una chiesa più fedele alle istanze evangeliche propri di Eustazio, rifugge sempre, però, da ogni forma di settarismo, dalla tentazione della fuga da una chiesa per molti aspetti infedele all'evangelo. Uomo di pace e di comunione, sa mostrare comprensione per gli eustaziani che vivevano ai margini della comunità ecclesiale e rivolge ogni sua fatica a ricondurli nell'alveo della chiesa pur senza frenare il loro entusiasmo evangelico. Lo stesso *Asceticon* basiliano va letto e compreso in un rapporto di continuo dialogo e confronto con la cerchia eustaziana di cui Basilio divenne guida quando il loro maestro carismatico fu esiliato in Dardania dal sinodo di Costantinopoli del 360.

Al cuore delle preoccupazioni di Basilio vi è dunque la *koinonía*, la comunione con il Signore vissuta nella frequentazione delle Scritture, nella preghiera, nella partecipazione all'eucaristia che si deve tradurre in comunione reale, effettiva, con i fratelli e le sorelle ed è qui che nella spiritualità basiliana, come vedremo, il lavoro acquista la sua importanza come strumento di ascesi e di carità fattiva.

La ricerca di una radicalità evangelica, che trova nella vita comunitaria lo sbocco più sincero e cordiale, segna il cammino spirituale di Basilio: nel 355 Basilio lascia improvvisamente Atene, interrompendo gli studi di retorica, e fa ritorno in patria richiamato dall'attrazione irresistibile esercitata da Eustazio, che già aveva influenzato la madre, il fratello Nauczazio e la sorella Macrina, ritiratisi a vivere in una proprietà familiare ad Annisoi sulle rive dell'Iris. Gregorio di Nissa⁵ attribuisce il brusco mutamento di Basilio all'influenza di Macrina, la quale,

³ E' bene però sottolineare che quando Basilio scrive le due opere impropriamente chiamate regole, non pensa alla vita monastica o religiosa, bensì all'unica vocazione del cristiano, che è quella di seguire Cristo, di accoglierne la predicazione e i consigli. Von Balthasar scrive nella sua introduzione alla regola di Basilio: "Per Basilio, battesimo e conversione alla vita ascetica andavano in modo significativo di pari passo....non si danno né due atti personali di donazione a Cristo né due forme di vita cristiana. Il sì alla Chiesa di Cristo è il sì alla sequela di Cristo."

⁴ (diventò vescovo di Sebaste, nel Ponto, nel 357. Fu un allievo di Ario e mantenne una incrollabile fede nel *homoiousios* del Figlio fino al concilio di Lampsaco (364), dove fu convinto da San Basilio di allinearsi sulle posizioni nicene. A nulla valsero, tuttavia, gli sforzi di Basilio di convincere Eustazio ad abbandonare le posizioni pneumatomache, che negavano la divinità dello Spirito Santo, propagate da Macedonio di Costantinopoli, amico di Eustazio stesso.

Fu sempre attratto dal monachesimo, del quale fu attivo promotore e lui stesso, asceta troppo rigoroso, insegnava il rifiuto del cibo animale, del vino, del matrimonio e della procreazione. Eustazio morì ca. nel 377)

⁵ Gregorio di Nissa (Cesarea di Cappadocia, 335 - Nissa, 395 ca.) fu un vescovo e importante teologo del IV secolo. Educato dal fratello, San Basilio Magno, Gregorio si diede dapprima alla retorica ed alla vita secolare per un'improvvisa crisi spirituale, per poi vivere per un po' nel monastero di Basilio, e infine dedicarsi, dal 371, all'episcopato della città di Nissa (da cui prese l'epiteto di 'Nisseno'). Avversario degli Ariani, fu vittima delle persecuzioni dell'imperatore ariano Valente e dovette lasciare Nissa nel 376. Ritornatovi nel 379, divenne massimo difensore dell'ortodossia cattolica a sostegno dell'imperatore Teodosio I, che lo proclamò «difensore della fede». Dopo una straordinaria carriera di teologo e retore ufficiale della corte, Gregorio morì probabilmente nel 395.

*resasi conto che era oltremodo orgoglioso a motivo della coscienza delle sue capacità oratorie ... attirò rapidamente anche lui all'ideale della vita monastica.*⁶

Ma le origini del progetto di vita comune sono anteriori; le troviamo già ad Atene, in quel sodalizio con Gregorio di Nazianzo⁷ che, tra alterne vicissitudini, durerà tutta la vita. Così scrive Gregorio dopo la morte dell'amico ricordando gli anni di giovinezza:

*“Con il passare del tempo ci confessammo vicendevolmente il nostro profondo desiderio, che ambedue cercavamo la vita monastica (philosophía). Da quel momento fummo tutto l'uno per l'altro, condividendo lo stesso tetto, la stessa tavola, i medesimi sentimenti, gli occhi rivolti a un unico scopo, sentendo crescere ogni giorno in calore e forza il nostro affetto reciproco.”*⁸

Troviamo già in queste poche righe gli orientamenti di fondo della successiva vita comune. Mi pare che a quell'essere "tutto l'uno per l'altro" corrispondano, nella più matura esperienza dell'*Asceticon*, le parole della *Rb 146* che definiscono il cristiano che vive in comunità come uno che "nell'amore di Cristo ha consegnato se stesso e tutte le sue membra agli altri perché ne facciano uso". E la *Rd 7* ci parla dell'abitare sotto uno stesso tetto, avendo come unico scopo la gloria di Dio, mentre la *Rb 242* afferma:

*“L'affetto esprime l'intensità dell'amore, nel desiderio e in un vivo sentimento d'amore di chi ama verso l'amato. Perché l'amore fraterno non sia superficiale, ma profondo e ardente, è stato detto: Amatevi gli uni gli altri con affetto fraterno.”*⁹

Basilio, rientrato da Atene, parte per il Ponto deciso a concretizzare quel progetto di vita cristiana che con il passare degli anni ha acquistato un volto più preciso. Con alcuni compagni si stabilisce in un luogo solitario difficile da raggiungersi, ai piedi di un alto monte coperto da una fitta foresta. Un bosco rigoglioso cingeva la distesa pianeggiante irrorata dalle acque che discendevano dalla montagna. Per accedervi vi era un'unica via, poiché il luogo era attorniato da burroni ai lati, da un fiume che scorreva a cascate, dai monti che costituivano una naturale protezione, quasi abbracciando le povere costruzioni della comunità e proteggendole da visitatori indiscreti. Aggiunge Basilio:

“Abbiamo qualcosa di più importante da dire di questo luogo, e cioè che, adatto per la sua felice posizione a produrre ogni sorta di frutti, fa maturare il frutto che più mi è gradito: la quiete.”

Agli occhi trasognati di Basilio tutto è incantevole e trasfigurato dalla gioia di chi ha abbandonato tutto per seguire il suo Signore. Non altrettanto incantevole apparve Annisoi agli

⁶ (Gregorio di Nissa, *Vita di Macrina*)

⁷ Nacque ad Arianzo presso Nazianzo (Cappadocia) verso il 328 e morì nella stessa città nel 390. Condiscepolo di san Basilio nella scuola di Cesarea di Palestina e poi di Atene coltivò con ardore lo studio delle lettere e della filosofia. Dopo un periodo di vita monastica fu indotto dall'amico Basilio ad accettare il governo della diocesi di Sasima, a cui però rinunciò quasi subito per ritirarsi nuovamente a far vita eremitica. Cedendo alle pressioni dei cattolici di Costantinopoli accettò il governo di quella diocesi, completamente devastata dagli ariani, favoriti dall'imperatore Valente. Durante il Concilio ecumenico del 381, celebrato in quella stessa città, rinunciò alla sede patriarcale a causa di dissensi interni. Gregorio è stato fregiato del titolo di «teologo» per eccellenza, dopo le *Orationes theologicae* tenute a Costantinopoli alla vigilia del Concilio. È uno dei tre famosi Padri cappadoci (insieme a Basilio e a Gregorio Nisseno). Oltre che profondo teologo egli fu un eccellente letterato, un brillante scrittore e un avvincente oratore. L'apporto maggiore di Gregorio in campo dottrinale riguarda l'approfondimento del mistero della terza persona della Trinità, lo Spirito Santo. Egli non esita a confessare che la sua dottrina sullo Spirito Santo è più chiara di quella della Scrittura: «L'A.T. proclamava manifestamente il Padre, più oscuramente il Figlio. Il N.T. ha manifestato il Figlio e ha fatto intravedere la divinità dello Spirito. Ora lo Spirito ha diritto di cittadinanza tra noi e ci concede una visione più chiara di se stesso» (Discorsi 31, 26). Qui Gregorio si spinge consapevolmente più avanti dei Padri precedenti; egli tiene a proclamare lo Spirito Santo Dio e consustanziale, proprio come il Figlio. Per spiegare la differenza che intercorre tra la generazione del Figlio e il modo di esistenza dello Spirito Santo Gregorio introduce il termine processione (*ekporeusis*): fu una proposta geniale che renderà grandi servizi alla teologia trinitaria.

⁸ (Gregorio di Nissa, *Discorso 43,19*)

⁹ (Rm 12,10)

occhi di Gregorio che, dopo una breve visita, confidò all'amico le sue impressioni *"sulla sua tana nel Ponto"*, su *"quella corona di monti scoscesi che più che incoronarvi vi imprigiona, quell'aria misurata, quel sole che tanto sospirate e che vedete come attraverso un camino"*. Le lettere successive procedono sullo stesso tono rievocando la misera casa dai muri fatiscenti, il cibo povero, il faticoso lavoro nell'orto... Eppure, nonostante l'asprezza del luogo e le dure condizioni di vita, Gregorio conserva nel cuore un'intensa nostalgia dei giorni trascorsi ad Annisoi. Scrive a Basilio:

"Tutto quello che abbiamo scritto finora riguardo al nostro soggiorno nel Ponto era uno scherzo, niente di serio, ma quello che scrivo adesso è quanto mai serio. Chi potrà ridarmi i giorni passati, nei quali con te era dolce patire? La pena sopportata volentieri è più preziosa che il piacere gustato contro voglia. Chi mi restituirà quelle preghiere dei salmi e le veglie e quell'andare a Dio nella preghiera e quella vita in certo modo fuori dalla materia e dal corpo? E quella fusione e unità d'animo tra i fratelli che grazie a te si divinizzano e si elevano? E quell'emulazione e quella gara nella virtù che noi avevamo assicurata mediante regole e leggi scritte? E quello zelo per le parole divine e quella luce che scoprivamo nella guida dello Spirito? O, per parlare di cose più piccole e più quotidiane, chi mi darà quei lavori quotidiani: la legna da trasportare e le pietre da tagliare, le piante da curare e da innaffiare?"

È una descrizione idilliaca, che ben corrisponde al sorgere di una vita comune, segnato da una forte carica emotiva, dal fervore, da una straripante carità che fa superare fatiche e difficoltà. "Con te era dolce patire", scrive Gregorio. Le "regole e leggi scritte" cui si fa cenno nella lettera di Gregorio sono forse le *Regole morali*, l'unica raccolta cui Basilio stesso attribuisce la definizione di *hóros* (regola), una collezione di circa millecinquecento versetti ordinati per temi il cui nucleo primitivo fu composto in quest'epoca.

"Che cos'è proprio del cristiano? La fede operante mediante l'amore (Gal 5,6) ... Che cos'è proprio del credente? Il conformarsi con tale piena certezza al significato delle parole della Scrittura, e non osare togliere o aggiungere alcunché ... Che cos'è proprio del cristiano? Amarsi gli uni gli altri come anche il Cristo ha amato noi (cf. Ef 5,2). Che cosa è proprio del cristiano? Vedere sempre il Signore davanti a sé (cf. Sal 15,8). Che cosa è proprio del cristiano? Vigilare ogni giorno e ogni ora (cf. Mt 25,13) ed essere pronto nel compiere perfettamente ciò che è gradito a Dio (cf. Mc 13,34), sapendo che all'ora che non pensiamo il Signore viene (cf. Lc 12,40)."

Emerge qui la preoccupazione di fondare tutta la vita sull'evangelo, norma di vita, criterio di giudizio, fonte di comunione. L'evangelo e la vita sono i due momenti strutturanti l'esperienza comunitaria. La vita interroga l'evangelo e l'evangelo fonda la vita. Vita in cui ha un posto preciso e importante il lavoro. Basilio è esponente di spicco di quella spiritualità del lavoro che fa vivere una vera e propria rivoluzione sociale in quei secoli: i monaci sono gli unici uomini liberi che, per scelta, si sottomettono alla fatica manuale, incarnando l'affermazione di Paolo ai Tessalonicesi: *Chi non lavora, neppure mangi*¹⁰. Questo nelle comunità basiliane è fondamentale per poter vivere con autenticità, cioè con pienezza di cuore e di volontà, la carità fraterna, fine ultimo del monaco di Basilio.

IL LAVORO NELLA VITA COMUNE

Se la prima comunità basiliana sorge tra le montagne del Ponto, in un luogo isolato, forse in una ritraduzione, in un adattamento all'ambiente, del deserto egiziano, le successive comunità sono disposte in prossimità di villaggi, di grosse borgate o addirittura alla periferia della città, come quella di Cesarea, che verrà in seguito denominata Basiliade. Le comunità, spesso doppie - maschile e femminile -, crebbero rapidamente. Modello concreto della comunità basiliana è la chiesa primitiva di Gerusalemme. Il ricordo e la nostalgia della comunità cristiana primitiva, da cui Basilio

¹⁰ 2Ts 3,10

è in certo modo "ossessionato", diventa progetto concreto e proposta di riforma per la chiesa tutta. La realtà comunitaria nasce da un instancabile confronto con le fonti. Lavoro, preghiera comune, servizio dei poveri nella sottomissione fraterna e nella carità scandivano la giornata del fratello e della sorella basiliani. La vicinanza ai luoghi abitati favoriva l'esercizio dell'ospitalità che in taluni casi, ad esempio nella Basiliade¹¹, si strutturava con caratteri peculiari e si apriva all'accoglienza di orfani e malati.

Basilio è quanto mai incisivo e trasparente nel delineare ai fratelli lo svolgersi della vita comunitaria e nell'indicare in essa il valore del lavoro che egli ritiene indispensabile sia come strumento di carità fraterna sia come mezzo per una povertà e un'obbedienza evangeliche. Basilio raccomanda che tutti i cristiani debbono lavorare a beneficio degli altri e sottolinea che questo fatto istituisce già di per sé una relazione tra gli asceti e la comunità circostante. La comunità ideale, quindi, deve essere industriosa e rappresentare un'oasi di pace. I membri di essa debbono presentare i loro prodotti nei mercati locali. In questo modo essi conducono una vita in pace e non turbata, priva di distrazione e rivolta sempre al Signore.

Non dobbiamo addurre la ricerca spirituale quale pretesto per scusare la pigrizia o sfuggire alla fatica, dobbiamo vedervi invece l'occasione di lottare, di affrontare fatiche più grandi e di esercitare la pazienza nelle difficoltà, affinché anche di noi si possa dire: "...nella fatica e nell'affanno, nelle veglie senza numero, nella fame e nella sete..."¹² Questo modo di agire non ci serve soltanto per tenere soggetto il corpo, ma anche per amare il prossimo di modo che, tramite noi, Dio provveda anche ai nostri fratelli deboli i mezzi per sostentarsi secondo l'esempio datoci dall'Apostolo negli *Atti*, quando dice: "*In tutte le maniere vi ho dimostrato che è faticando così che si devono soccorrere i deboli...*"¹³ e ancora: "...in modo da farne parte a chi è nel bisogno"¹⁴. Allora meriteremo di sentirci dire: "*Venite, benedetti del Padre mio, ricevete il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo, perché ho avuto fame e mi avete dato da mangiare*".¹⁵

E c'è forse bisogno di dire quale gran male sia la pigrizia, quando proprio l'Apostolo ci ordina chiaramente che chi non lavora, non deve neppure mangiare? Come dunque è indispensabile per ciascuno il cibo quotidiano, così è indispensabile che ciascuno lavori secondo le sue forze. Salomone, infatti, volendo fare un elogio, non a caso ha scritto: *Non abbiamo mangiato pane di pigrizia*¹⁶. E l'Apostolo dice di se stesso: *Non abbiamo mangiato gratuitamente il pane di nessuno, ma abbiamo lavorato con fatica e sforzo giorno e notte*¹⁷, sebbene avesse il diritto, lui che annunciava l'evangelo, di vivere dell'evangelo. Il Signore, poi, ha associato la pigrizia alla malvagità, dicendo: *servo malvagio e pigro*¹⁸. Ma anche il sapiente Salomone non solo loda chi lavora, come già abbiamo ricordato, ma rimprovera il pigro paragonandolo agli animali più piccoli; dice: *Vattene dalla formica, o pigro*¹⁹.

Dobbiamo, quindi temere che anche a noi nel giorno del giudizio venga rivolto questo rimprovero, quando Colui che ci ha dato la forza per lavorare ci chiederà le opere corrispondenti a tale dono. Per questo il Signore dice: *A chi è stato affidato molto, di più sarà richiesto*²⁰. Ma poiché alcuni si rifiutano di lavorare con il pretesto di pregare e recitare i salmi, bisogna sapere che per alcune altre occupazioni vi è, per ciascuna, un tempo proprio, secondo le

¹¹ La Basiliade era un complesso grandioso con vari reparti, secondo le diverse malattie, per evitare contagi. Particolare cura era riservata ai malati di lebbra, normalmente abbandonati anche dai parenti. Basilio era un grande organizzatore (qualcuno l'ha definito "l'ultimo dei Romani"). Diceva che tutti anche i malati erano chiamati a "diventare Dio" per grazia... di Dio.

¹² 2Cor 11,27

¹³ At 20,35

¹⁴ Ef 4,28

¹⁵ Mt 25,34-35

¹⁶ Pr 31,27

¹⁷ 2Ts 3,8

¹⁸ Mt 25,26

¹⁹ Pr 6,6

²⁰ Lc 12,48

parole dell'Ecclesiaste: *Vi è un tempo per ogni cosa*²¹, per la preghiera, invece, e per la recita dei salmi, come pure per molte altre attività, ogni tempo è adatto. Così, mentre le mani si muovono nel lavoro, possiamo dar lode a Dio o con la lingua - se è possibile o meglio se è utile per l'edificazione della fede -, oppure con il cuore, con salmi, inni e cantici spirituali, come sta scritto, e adempiere il precetto della preghiera mentre si lavora. In questo modo si rendono grazie a Colui che ha dato anche la forza delle mani per lavorare e una mente sapiente per acquistare la scienza e ci ha fatto dono anche della materia, sia quella da cui ricaviamo gli arnesi da lavoro, sia quella che lavoriamo nelle diverse arti. E si prega inoltre perché le opere delle nostre mani siano volte al fine di piacere a Dio.

E riusciamo così a custodire dalla distrazione la nostra anima, se in ogni attività chiediamo a Dio di condurla a buon fine e se rendiamo grazie a Colui che ci ha dato la facoltà di agire e restiamo fedeli al proposito di piacere a Dio, come già si è detto. Diversamente, come sarebbe possibile conciliare le parole dell'Apostolo: *Pregate incessantemente*²² con le altre: *Abbiamo lavorato giorno e notte*²³? (Regole diffuse 37)

Gli scritti di Basilio ci tratteggiano la sua libertà di cuore, teso al fine ultimo e unico di ogni sequela di Cristo: la pienezza dell'amore; a questo tutto tende e di questo tutto può essere strumento, così anche il lavoro quando non è appesantito da pregiudizi o da sottili superbie, che minano fin nelle fondamenta la vita comunitaria:

Indicare con precisione alcuni lavori non è facile perché si richiede l'uno o l'altro a seconda delle caratteristiche di ciascun luogo e delle attività proprie di ogni regione. Tuttavia si può delineare un criterio generale: bisogna preferire quei lavori che permettono di custodire la pace e la tranquillità nella nostra vita, che non richiedono traffici eccessivi per l'acquisto del materiale necessario, né troppa competizione per la vendita dei prodotti ottenuti e che non comportano relazioni svenevoli o dannose con uomini o donne. Ma in ogni cosa bisogna pensare che il nostro intento è quello di ricercare ciò che è semplice e di uso comune, evitando di servire le insensate e funeste passioni umane lavorando per ciò cui esse ambiscono.

Per la tessitura dobbiamo accettare solo quanto viene usato normalmente e non quello che viene escogitato da gente senza scrupoli per accattivarsi i giovani e catturarli nelle loro reti. Lo stesso vale per il mestiere del calzolaio: serviremo con il nostro lavoro solo chi richiede cose necessarie per i suoi bisogni. I mestieri di muratore, di falegname, di fabbro e di contadino sono di per se stessi necessari per vivere e presentano notevoli vantaggi; non dobbiamo quindi rifiutarli per motivi particolari, a meno che non siano per noi fonte di disordini o disgreghino la vita comune dei fratelli; allora è indispensabile evitarli.

Dobbiamo infatti preferire i lavori che consentono una vita senza distrazioni, una vita di assiduità con il Signore e che non distolgono quelli che perseverano nell'ascesi della vita cristiana né dal tempo fissato per la salmodia, né dal tempo riservato alla preghiera, né dalle altre pratiche stabilite. Se questi lavori, dunque, non comportano nulla di dannoso per quel genere di vita di cui si è detto, sono da preferirsi a molti altri; **è da preferire, in particolare, la coltivazione dei campi poiché contiene già in sé ciò che le è necessario e libera quelli che lavorano la terra dal viaggiare a lungo e dal correre qua e là, se, come abbiamo detto, non ci porta disordine e agitazione né da parte dei vicini, né da parte di quanti abitano nella stessa casa.** (Rd 38)²⁴

²¹ Qo 3,1

²² 1Ts 5,17

²³ 2Ts 3,8

²⁴ E' una notevole novità introdotta da Basilio e che sarà assunta anche da Benedetto. In precedenza, le diverse concezioni del lavoro presenti negli Apoftegmi, in Evagrio, in Cassiano indicano come tutta la tradizione che fa capo a Pimenio sia contraria al lavoro dei campi, ritenuto fonte di distrazione perché svolto all'aria aperta. (La Regola del Maestro rappresenta in Occidente tale orientamento).

Basilio è molto preciso nel sottolineare il senso del lavoro in una vita comunitaria. Alla domanda

Per quale fine e con quale disposizione d'animo bisogna lavorare? Risponde:

“Bisogna indubbiamente sapere questo: che **chi lavora deve farlo non per servire con il suo lavoro i propri bisogni, ma per adempiere il comandamento del Signore, che ha detto: *Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare***²⁵, e così di seguito. Preoccuparsi di se stessi infatti è assolutamente vietato dal Signore, che ha detto: *Per la vostra vita, non affannatevi di quello che mangerete, né per il vostro corpo, di quello che vestirete*²⁶ e ha aggiunto: *Tutte queste cose, le ricercano i pagani*²⁷.

Lo scopo che ciascuno deve prefiggersi nel proprio lavoro è quindi quello di servire i bisognosi, e non il proprio bisogno. Così infatti sfuggirà anche all'accusa di amare se stesso e riceverà dal Signore la benedizione riservata a chi ha amato i fratelli poiché egli dice: *Quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me*²⁸. E nessuno pensi di confutare il discorso servendosi della parola dell'Apostolo: *Mangino il pane frutto del loro lavoro*²⁹ perché questo viene detto per quanti vivono disordinatamente e senza far nulla. E' meglio, se non altro, che ciascuno serva se stesso e non sia di peso agli altri, piuttosto che vivere nell'ozio. Dice l'Apostolo: *Sentiamo dire che alcuni fra voi vivono disordinatamente, senza far nulla e in continua agitazione. A questi tali ordiniamo e raccomandiamo di mangiare il proprio pane lavorando in pace*³⁰. E le parole: *Abbiamo lavorato notte e giorno per non essere di peso a nessuno*³¹ hanno identico significato. L'Apostolo si sottoponeva a fatiche più di quanto non fosse tenuto a fare, per amore dei fratelli, per togliere ogni pretesto agli indisciplinati. E' proprio di chi tende alla perfezione, comunque, lavorare notte e giorno per avere di che dare a chi è nel bisogno.

Poiché, certo, chi confida in se stesso o chi è incaricato di distribuire il necessario e crede che il lavoro suo e quello di chi sta con lui siano sufficienti per vivere, ha messo la sua speranza nell'uomo e corre così il pericolo di cadere sotto quella maledizione che dice: *Maledetto l'uomo che pone la sua speranza nell'uomo e che consolida la forza del suo braccio e la cui anima si allontana dal Signore*³². Con le parole: *che pone la speranza nell'uomo* si proibisce di sperare in un altro, e con le altre: *consolida la forza del suo braccio* si proibisce di confidare in se stessi. Entrambi gli atteggiamenti sono poi definiti come apostasia dal Signore, e si aggiunge a qual fine essi conducono: *Sarà come il tamarisco selvatico nel deserto; e quando arriverà il bene non lo vedrà*³³. Queste parole mostrano che riporre la speranza in se stessi o in qualchedun altro significa apostatare dal Signore. (Rd 42)

Tutto questo lo si trova anche nelle omelie. L'obbligo della generosità e del senso di responsabilità nei confronti dei meno fortunati è proclamato in occasione della carestia del 369 (*Sul detto del Vangelo: "Distruggerò i miei granai"*). La generosità era anche un importante antidoto contro la gelosia e l'ipocrisia, che erano distruttive nella vita della città (*Sull'invidia* 5). Soprattutto, autenticava tutti gli altri aspetti del fervore religioso, della vita di preghiera, che erano tipici dei "monaci" (*Sul detto del Vangelo: "Distruggerò i miei granai"* 3).

Il principio fondante era che l'uomo ha maggiori doveri verso gli altri che verso se stesso; anzi, l'esistere per gli altri era la caratteristica fondamentale dell'esistenza umana (*Non ci si deve affezionare alle cose del mondo* 6).

²⁵ Mt 25,35

²⁶ Mt 6,25

²⁷ Mt 6,32

²⁸ Mt 25,40

²⁹ 2Ts 3,12

³⁰ 2Ts 3,11-12

³¹ 2Ts 3,8

³² Ger 17,5

³³ Ger 17,6

MEMBRA DI UNO STESSO CORPO...

Non troviamo mai nell'*Asceticon* alcun termine tecnico per caratterizzare la vita della comunità. Basilio non ha mai avuto intenzione di comporre una regola: *hóros* è per lui soltanto la Scrittura e per estensione sono le *Regole morali* compendio di testi biblici. Le altre regole furono chiamate così da alcuni copisti della *recensio vulgata* del VI secolo, ma in realtà si tratta di *Domande-Risposte*, conformi a un genere assai diffuso nell'antichità. E in queste *Domande-Risposte* non si parla mai di "monaco", bensì semplicemente di "fratello"; non si ricorre mai al termine "monastero", ma a quello di *adelphótes*, che mi sembra corretto tradurre con "comunità". *Adelphótes*, termine neotestamentario³⁴, nel corso del tempo è soggetto a usura fino a subire nel III secolo una forte limitazione semantica: "fratello" viene a indicare non più il semplice cristiano, ma l'ecclesiastico, il presbitero. Basilio rivitalizza il termine, lo rifonda biblicamente, lo applica ai cristiani impegnati a vivere la radicalità evangelica in unità di intenti nella vita comune.

Troviamo il termine *adelphótes* impiegato con lo stesso significato in un'altra area, in Egitto: Atanasio scrivendo a Orsiesi, priore delle comunità pacomiane dopo la morte di Teodoro (368), gli raccomanda di salutare tutta la comunità (*adelphótes*). Il termine si trova anche nelle *Omellerie* dello Pseudo-Macario o Simeone di Mesopotamia³⁵, autore spirituale i cui scritti furono

³⁴ cf. 1Pt 2,17; 5,9

³⁵ E' uno scrittore anonimo dell'inizio del V secolo, vissuto molto probabilmente o in Mesopotamia o in Asia Minore, generalmente conosciuto come Pseudo-Macario o Macario/Simeone (questo per distinguerlo dal grande Macario l'Egiziano, monaco del deserto di Scete in Egitto, di cui possediamo alcuni "Detti" riportati nella serie alfabetica degli apotelemi); di lui possediamo diversi scritti, tra cui i più celebri sono "La grande lettera", i "Dialoghi" e le "Omellerie". Macario guarda all'uomo come a un'unità psicosomatica destinata alla "deificazione": la sua antropologia è di tipo biblico (a differenza, ad esempio, del suo contemporaneo Evagrio, il cui sguardo è fortemente dipendente dalla visione origeniana e perciò platonica), in cui è assolutamente impensabile poter separare l'intelletto e l'anima dell'uomo dal corpo, sia nel contingente sia nella prospettiva della vita futura e del destino finale. Diretta conseguenza è perciò una spiritualità fortemente basata sulle realtà del Battesimo e dell'Eucaristia intesi come mezzi per realizzare l'unione con Cristo e per la "deificazione" dell'intera esistenza umana in tutti i suoi aspetti, ivi incluso quello corporeo.

Il fondamento della mistica macariana è l'incarnazione del Verbo. In una sua Omelia afferma:

"Nella sua bontà il Dio infinito e ineffabile si è rimpicciolito, si è rivestito con le membra di questo corpo e si è raccolto lontano dalla sua gloria. Nella sua dolcezza e nella sua amicizia per l'uomo si è trasformato, si è incarnato; si mescola con le anime credenti, sante e a lui gradite e, secondo l'espressione dell'apostolo Paolo, diventa "un solo Spirito" con esse (1 Cor 6, 17). L'anima diventa per così dire anima, l'essenza diventa essenza, perché l'anima possa camminare nella vita nuova e sentire la vita immortale" (Omelia 4, 10).

Se però da un lato, Dio "esce fuori di sé", si "rimpicciolisce" per proporzionarsi alla statura dell'uomo, dall'altro lato è necessario che l'uomo rompa i limiti della sua propria natura e, come dice nell'Omelia 47, 2, "accolga le ali dello Spirito per spiccare senza impedimenti il volo nell'atmosfera divina". Secondo Macario infatti l'uomo tutto intero - corpo, anima e spirito - è stato creato a immagine e somiglianza di Dio e perciò tutto intero per Cristo, nello Spirito, è chiamato alla gloria divina.

Il Battesimo e l'Eucaristia, come abbiamo già accennato, sono i mezzi per essere uniti a Cristo e con Lui deificati; la reintegrazione in Cristo è però opera peculiare dello Spirito Santo. Il battezzato può, fin da questa terra sperimentare con piena coscienza e consapevolezza la partecipazione alla potenza purificatrice e santificatrice dello Spirito, che in pienezza sarà resa evidente anche nel corpo il giorno della risurrezione.

Come, però, rendersi consapevoli della presenza del Regno di Dio nel cuore di ogni uomo e nel mondo visibile? Come far risplendere ogni cosa, come per anticipazione, della luce del secolo futuro?

Come percepire il mistero cristiano come una realtà sponsale, un continuo incontro e scambio tra Cristo e l'anima, sua sposa?

Per Macario è la preghiera che opera tutto ciò, perché l'incontro sponsale tra Cristo e l'anima avviene nel cuore.

Esso è considerato come il centro della vita psicosomatica dell'organismo umano, è il luogo per eccellenza della grazia e dunque tutta l'economia della salvezza compiuta dal Padre in Cristo nello Spirito non può compiersi che nel cuore di ogni battezzato, cuore credente, amante e colmo di speranza.

La preghiera è il mezzo che il cristiano ha a sua disposizione per appropriarsi, in modo personale, dell'esperienza di fede. Dice infatti in un'altra Omelia:

"Nel Cristianesimo è possibile gustare la grazia di Dio. È scritto infatti: "Gustate e vedete quanto è buono il Signore" (Sal. 34, 9). L'esperienza di questo gusto è una potente operazione dello Spirito che si manifesta nel cuore, con un sentimento di certezza. I figli della luce, ministri della nuova alleanza nello Spirito Santo, non hanno nulla da imparare dagli uomini. Perché "essi sono istruiti da Dio" (Gv. 6, 4-5). La grazia stessa iscrive nei loro cuori le leggi dello Spirito... Il cuore, infatti, è il signore ed il re di tutto l'organismo corporeo e quando la grazia si impadronisce dei

condannati nel concilio di Efeso del 431. Lo Pseudo-Macario presenta una spiritualità assai vicina

pascoli del cuore, regna su tutte le membra e su tutti i pensieri; perché là è l'intelligenza, là si trovano tutti i pensieri dell'anima ed è di là che essa si volge al bene. Ecco perché la grazia penetra in tutte le membra del corpo" (Omelia 15, 20).

Con il peccato originale, in realtà, il cuore dell'uomo è divenuto una sorta di "terra incolta", circondata da un velo tenebroso che impedisce l'incontro con lo Sposo. Con l'incarnazione però Cristo stesso è venuto come mistico agricoltore per ridonare all'uomo la dignità perduta, piantando nel suo cuore una pianta nuova, lo Spirito Santo, che permette al cristiano di tornare in possesso del suo proprio cuore. L'acqua del Battesimo è l'elemento che rende attuale per ogni anima l'incarnazione, la morte e la risurrezione di Gesù. Con questo Sacramento perciò all'uomo viene affidato un compito: custodire, nello Spirito, il suo cuore. Il dono gratuito di Dio lo chiama e lo abilita a diventare collaboratore attivo e responsabile.

Cosa significa però concretamente "custodire il cuore"?

Macario afferma che la prima custodia del cuore si attua mediante l'osservanza dei comandamenti, "lavorando ai comandamenti" (Discorso 3, 3), ma poi anche, di nuovo, percorrendo il sentiero della preghiera. Dice infatti:

"Il peccato ha il potere e l'impudenza di entrare nel cuore... L' Apostolo dice: "Voglio che gli uomini preghino senza collera e senza cattivi pensieri" (1 Tm 2, 8). Ora è dal cuore che escono i cattivi pensieri secondo il Vangelo. Avvicinati dunque alla preghiera, scruta il tuo cuore ed il tuo spirito (*nous*), abbi la volontà di inviare la tua preghiera pura a Dio ed esamina con cura se c'è qualche ostacolo a ciò, se la tua preghiera è pura, se il tuo spirito è occupato dal Signore come l'operaio dal suo lavoro, lo sposo dalla sua sposa" (Omelia 15, 13).

E la preghiera perseverante conduce all'amore e alla comunione con Dio, attratta dentro un abisso divino dal quale mai vorrebbe andarsene:

"Pietra angolare di ogni sollecitudine buona e vertice delle opere rette è la preghiera perseverante, per mezzo della quale ogni giorno possiamo acquisire anche le altre virtù chiedendole a Dio. Infatti, grazie all'energia dello Spirito, nasce in coloro che ne sono reputati degni, attraverso la preghiera una mistica comunione di santità nei confronti di Dio solo, una pura disposizione della mente, con indicibile amore verso il Signore; ogni giorno, colui che costringe se stesso a perseverare nella preghiera è tratto verso l'amore di Dio e il desiderio infuocato della carità spirituale, e ognuno riceve da Dio, grazie alla propria scelta, il dono della perfezione" (Discorso 4, 1).

Il dono dei due sacramenti, il cammino della preghiera e la lotta per la pratica dei comandamenti sono opera dello Spirito e fatica dell'uomo, "sinergia" tra Dio e il battezzato.

La grazia, cioè l'energia dello Spirito Santo riversata in noi per Cristo morto e risorto, partecipata nel Battesimo e in ogni Eucaristia ricevuta, fatta fruttificare - come abbiamo appena detto - nella preghiera, nella custodia del cuore e nella pratica dei comandamenti, conduce il cristiano nella sua totalità di corpo, anima e spirito verso la luce inaccessibile che brilla nella camera nuziale, nella dimora dove si consumano, fin da questa terra, le nozze tra l'anima-sposa e Gesù-Sposo.

Dice Macario:

"L'anima che è stata giudicata degna di partecipare dello Spirito nella sua luce, e che è stata illuminata dalla bellezza della sua gloria ineffabile, quando lo Spirito ha fatto di essa la propria dimora e il proprio trono, diventa tutta luce, tutta volto, tutta occhio. E non rimane più di lei parte alcuna che non sia piena di occhi spirituali e di luce. Vale a dire che essa non ha più niente di tenebroso, ma è tutta luce e Spirito, tutta piena di occhi non avendo più un rovescio, ma essendo visto da tutti i lati, essendo venuta in lei e risiedendo in lei la bellezza indescrivibile della gloria e della luce di Cristo.

Come il sole è tutto quasi simile a se stesso, non avendo alcun rovescio, alcun luogo inferiore, ma risplende interamente della sua luce... così l'anima che è stata illuminata dall'ineffabile bellezza della gloria luminosa del volto di Cristo, e colmata di Spirito Santo, che è stata degna di divenire dimora e tempio di Dio, è tutta occhio, tutta luce, tutta viso, tutta gloria e tutta Spirito, poiché in questo modo Cristo la adorna, la trasporta, la dirige, la sostiene e la conduce, e in tal maniera la illumina e la decora di spirituale bellezza" (Omelia 1, 2).

Dunque l'anima si riempie della luce di Cristo, luce che quasi si identifica con lo Spirito Santo stesso (è questa la "deificazione" cui si accennava all'inizio). Un'anima "tutta occhio", quindi "tutto viso": è esattamente questo il segno dell'incontro con Dio, quel Dio che per noi, con l'Incarnazione, si è fatto Volto.

L'esperienza di chi accetta di compiere questo cammino di preghiera è dunque duplice: da un lato è soprannaturale, perché impara a ricevere il divino che, gratuitamente, gli si dona, dall'altra è naturale, perché impara, attraverso il sentimento di confidenza nel Signore suscitato in lui dallo Spirito, ad affidarsi a Dio in assoluta pace del cuore.

Non rimane allora altro da fare che, come dice sempre Macario, continuamente alimentare il nostro desiderio di Dio:

"Togliamo via dal nostro cuore tutto ciò che vi è di tenebra, affinché la nostra lampada arda e possiamo entrare nella stanza nuziale, celeste. Cerchiamo continuamente lo sposo ed il suo volto, affinché la nostra lampada brili, e possiamo entrare nel talamo. Se in noi vi sono i frutti d'amore, provenienti da un cuore puro, queste sono le armi del Signore, cioè la lampada. Grazie a questa lampada vediamo il talamo dello sposo, e se lui stesso non brilla nei nostri cuori, lui che è lampada e luce, non possiamo entrare nel talamo e vederlo.

Cacciamo via i frutti di Satana dal nostro cuore, perché la nostra lampada risplenda e possiamo vedere lo sposo con gli occhi del nostro cuore" (Discorso 7, 18).

Solo così infatti "lo Spirito e l'anima diventano un solo spirito" (Omelia 16, 2) e il banchetto si fa veramente "banchetto nuziale", Cana continuamente in compimento.

a quella dei cappadoci e i suoi discepoli furono elogiati in un'omelia da Gregorio di Nissa. E tuttavia un confronto tra la concezione comunitaria dello Pseudo-Macario e quella di Basilio consentirà di far emergere le differenze. Basilio, attento a contenere le tendenze messaliane presenti nelle sue comunità, denuncia i rischi della vita solitaria (cf. *Rd* 7), definita "oziosa e senza frutto" (*Rd* 7, I), ed esige che all'interno della vita comune la preghiera sia "ordinata" (cf. *Rd* 37), in modo da non diventare un pretesto per sottrarsi all'obbedienza agli altri comandamenti del Signore e, in particolare, a quello di provvedere mediante il lavoro al proprio sostentamento e alla carità nei confronti dei fratelli più poveri e bisognosi.

Il nostro Signore Gesù Cristo dice che ha diritto al suo nutrimento non semplicemente ciascuno o chiunque, ma colui che lavora, e l'Apostolo ordina di faticare e di fare il bene con le proprie mani per farne parte a chi è nel bisogno. Ne deriva dunque chiaramente che bisogna essere pieni di zelo nel lavoro. (*Rd* 37)

Ciascuno deve comunque stare attento al proprio lavoro, applicarsi con passione e compierlo in modo irreprensibile, come sotto lo sguardo di Dio, con zelo instancabile e premurosa sollecitudine per poter sempre dire con franchezza: *Ecco, come gli occhi dei servi alle mani dei loro padroni, così i nostri occhi sono rivolti al Signore Dio nostro*³⁶. E non si passi da una cosa all'altra. La nostra natura, infatti, non può occuparsi contemporaneamente di molte cose: è più utile compierne una sola con zelo infaticabile piuttosto che dedicarsi a molte senza portarle a termine. Dividersi tra diverse attività e passare dall'una all'altra in modo da non portare nulla a compimento è indice di un'abitudine alla leggerezza contratta in passato oppure, nel caso che non vi fosse in precedenza, la produce. Se poi interviene una qualche necessità, è ovvio che chi ne è capace offra aiuto anche in altri lavori. Neppure questo tuttavia lo faccia di propria iniziativa, ma solo se gli viene richiesto, perché non dobbiamo prestare aiuto a nostro arbitrio ma quando le circostanze lo richiedono. Così avviene anche per le membra del corpo: quando per esempio il piede vacilla, ci appoggiamo alla mano.

E ancora, come non è bene intervenire di propria iniziativa, così è meritevole di biasimo non accettare quanto viene ordinato, perché si coltiva la passione della presunzione o si vien meno alla regola dell'obbedienza e della docilità.

La cura degli attrezzi da lavoro³⁷ spetta principalmente a colui che pratica quel dato mestiere, ma se qualcosa venisse trascurato, i primi che se ne accorgono devono provvedervi con la dovuta attenzione poiché si tratta di beni che appartengono a tutti. Infatti anche se il loro uso è

³⁶ Sal 122,2

³⁷ *Regula brevis*, D. 143. *In che modo coloro che lavorano devono aver cura degli attrezzi loro affidati?*

R. Prima di tutto come di cose dedicate e consacrate a Dio, poi come mezzi senza i quali non possono dimostrare lo zelo instancabile al quale sono tenuti.

A più riprese nella legislazione pacomiana viene richiesta una cura attenta per il lavoro e gli strumenti necessari per il lavoro. La *Regula Benedicti* dichiara al c. 31,10: "Tutti gli oggetti e tutte quante le sostanze del monastero [il cellerario] le consideri al pari degli oggetti sacri dell'altare"

D. 144. Se uno perde qualcosa per negligenza o ne usa malamente per disprezzo?

R. Chi ne fa cattivo uso sia giudicato come sacrilego, chi la perde come colpevole di sacrilegio, poiché sono tutte cose dedicate al Signore e consacrate a Dio.

Stessa espressione in *Rd* 9,2 (chi trattiene per sé dei beni consacrati al Signore compie peccato di sacrilegio) e *Rd* 14 (chi si è consacrato a Dio e non mantiene fede ai voti fatti è sacrilego).

D. 145. E se di propria iniziativa uno impresta o riceve qualcosa?

R. Sia giudicato come temerario e presuntuoso, poiché fare questo spetta a chi ne è incaricato e provvede alla distribuzione.

D. 146. E se il priore gli chiede un attrezzo per una necessità immediata ed egli lo nega?

R. Chi nell'amore di Cristo ha consegnato se stesso e tutte le sue membra agli altri perché ne facciano uso, come può rifiutare un attrezzo al priore, dal momento che a lui compete anche la cura degli attrezzi?

proprio di qualcuno, il vantaggio che ne deriva è comune. Disprezzare ciò che serve a un altro mestiere, come se non ci riguardasse affatto, è prova di estraneità.

Non è bene che quelli che esercitano un mestiere rivendichino il potere sugli strumenti del loro lavoro al punto che al priore della comunità non sia lecito utilizzarli per ciò che vuole, o che si permettano di venderli, scambiarli o di cederli in qualche altra maniera, oppure addirittura di comperarne altri oltre a quelli che già ci sono. Chi ha deciso una volta per tutte di non essere padrone neppure delle proprie mani, ma ha affidato a un altro la cura di governare il proprio agire, come potrà essere coerente, se si considera padrone assoluto degli strumenti del suo lavoro e ne usa con volontà di dominio? (Rd 41)

Nelle comunità dello Pseudo-Macario, invece, è concesso a chi lo desidera di praticare una vita di più intensa preghiera. L'immagine paolina del corpo, che negli scritti di Basilio viene utilizzata per invitare alla sottomissione reciproca e all'aiuto vicendevole, nell'Omelia 3 dello Pseudo-Macario serve a giustificare l'esistenza di diverse categorie di monaci, alcuni dediti alla sola preghiera, altri anche al lavoro. I fratelli, sia che preghino, sia che leggano le Scritture, o che svolgano qualche lavoro, devono vivere insieme in grande carità per possedere il fondamento dell'amore vicendevole ... E chi lavora dica di quello che prega: "Il tesoro che il mio fratello si procura lo possiedo anch'io, poiché è comune". E chi lavora, a sua volta, dica: "Il servizio che compio è a utilità comune". Come, infatti, *le membra del corpo, pur essendo molte, formano un corpo solo*³⁸... così si comportino i fratelli gli uni con gli altri. E chi prega non giudichi chi lavora dicendo: "Perché costui non prega?". E chi lavora non giudichi quello che prega dicendo: "Quello resta a pregare e io lavoro".

Anche per Basilio la comunità è un corpo, ma in esso le diverse membra, i diversi carismi non sono semplicemente accostati come nelle comunità dello Pseudo-Macario, bensì posti a servizio l'uno dell'altro, compaginati, ordinati in modo da formare un tutto armonico. Per sette volte Basilio cita il testo di 1Cor 14,40: "Tutto avvenga con decoro e con ordine"; a più riprese parla di "buon ordine" che va custodito in comunità, che non è semplicemente l'obbedienza a una disciplina, ma è sempre legato all'immagine paolina del corpo e delle membra:

*Bisogna sapere che per ciascun membro del corpo non è di certo esente da pericoli trascurare quanto è richiesto dai suoi doveri oppure non servirsi di un altro membro rispettando i doni che quello ha ricevuto da Dio che lo ha creato*³⁹.

Un altro testo sovente citato è quello di 1Cor 7,24: "Ognuno rimanga là dov'era quando è stato chiamato". Viene applicato a un fratello interpellato da un ospite senza essere stato incaricato del ministero dell'accoglienza (*Rb 91 e 100*), a chi non svolge il lavoro che gli è stato richiesto ma fa qualcos'altro di propria iniziativa (*Rb 125*), a chi è assente all'ora del pasto per obbedienza a un incarico assegnatogli (*Rb 136 e 147*), a chi disturba gli altri nelle ore di lavoro (*Rb 141*).

LAVORO E SERVIZIO

Che cosa significhi vivere in comunità, *l'Asceticon* lo esprime quasi per inciso, mentre sta trattando un problema spicciolo e concreto, il caso di un fratello che nega uno strumento di lavoro al priore. Afferma la *Rb 146*:

Chi nell'amore di Cristo ha consegnato se stesso e tutte le sue membra agli altri perché ne facciano uso, come può rifiutare un attrezzo al priore, dal momento che a lui compete anche la cura degli attrezzi?

La traduzione di Rufino - *in alterius potestatem propter mandatum Domini* (in potere di un altro a motivo del comandamento del Signore) - modifica il senso dell'espressione di Basilio e sembra già un adattamento alla mentalità abbaziale dell'occidente monastico. L'intento di Basilio è un altro: il fratello che ha consegnato, ha donato interamente se stesso ai suoi fratelli, alla sua

³⁸ 1Cor 12,12

³⁹ Rd 24

comunità, non può disporre di sé di propria iniziativa, a proprio piacimento. Troviamo un testo parallelo nella *Lettera 22*:

Non bisogna che alcuno sia padrone di se stesso, ma in ogni cosa deve sentire e deve agire come consegnato da Dio al servizio dei fratelli, che sono con lui un'anima sola, mantenendo ciascuno il proprio posto.

Le *Regole diffuse* si aprono con tre *Domande-Risposte* interamente dedicate al duplice comandamento dell'amore di Dio e del prossimo, che costituiscono una sorta di introduzione; inoltre, quindici sono espressamente dedicate a questo tema, e molte altre trattano le conseguenze pratiche di una vita vissuta nella carità. Se nella *Rd 2* Basilio ha affermato che l'amore per Dio non lo si può insegnare, perché è deposto in germe dentro di noi e va dunque semplicemente risvegliato alla scuola dei comandamenti, nella *Regola diffusa* successiva ricorda che il Signore ci ha dato in anticipo anche i semi dell'amore per il prossimo.

C'è un'azione preveniente di Dio che, prima ancora di una nostra risposta, ci ha dato le forze necessarie per mettere in pratica la sua parola. La carità è un seme che va coltivato; come c'è qualcosa da disimparare quando si comincia a vivere l'evangelo: le abitudini passate (*Rd 13*), così c'è qualcosa da imparare: una carità sempre più profonda, radicata nell'animo (*Rb 242*), che giunge fino all'amore per il nemico (*Rb 176*). L'essere umano è fatto per la *koinonía*, per la comunione e non per l'isolamento (*Rd 3,1*). Quali sono i caratteri distintivi dell'amore fraterno? È un amore che esige stabilità di pensieri, di volontà, di sentimenti, poiché: *non possiamo osservare nessun altro comandamento e neppure l'amore stesso per Dio o per il prossimo se vaghiamo qua e là con la nostra mente da un'occupazione all'altra. Non è possibile imparare a perfezione un'arte o una scienza se si passa costantemente dall'una all'altra*⁴⁰.

A chi gli chiede: "Con quale disposizione d'animo dobbiamo servire i fratelli?" Basilio risponde: *"Come se prestassimo servizio al Signore stesso, che ha detto: Tutto quello che avete fatto a uno di questi più piccoli dei miei fratelli, l'avete fatto a Me."*⁴¹

E se, come ha insegnato il Signore, l'amore consiste nel dare la vita per gli amici, "quanto più dobbiamo mostrarci premurosi nelle singole cose" (*Rb 162*). Ma non c'è possibilità di vivere l'amore per il fratello se non si è abitati dal desiderio di "assomigliare al Signore" (*Rb 163*); l'amore non è legge esteriore, non consiste in una serie di gesti imposti dall'esterno, ma è una disposizione interiore (*Rb 176*), intima, profonda, e suoi caratteri propri sono quelli di "rattristarsi e preoccuparsi per ciò che fa male a colui che amiamo e rallegrarsi e lottare per il suo bene" (*Rb 175*). Chi offende la vita comune parlando male di un altro, va separato dalla comunità (*Rb 26*); e chi mormora, dando prova di mancare di fede e di speranza, si rende estraneo alla comunità (*Rb 39*). Tale comportamento è ritenuto talmente pericoloso e malvagio che anche il lavoro di chi ha mormorato non va unito a quello degli altri perché non è frutto di fede e di amore, non può trovare posto nell'armonia comunitaria. Nella *Rb 186* Basilio, spiegando quali devono essere i caratteri propri dell'amore fraterno, cita 1Ts 2,7-8: "Come una madre ha cura delle proprie creature, così, desiderandovi ardentemente, vogliamo trasmettervi non solo l'evangelo, ma la nostra stessa vita, perché ci siate diventati cari".

La carità può essere vissuta da tutti, senza esclusioni. In ogni situazione, anche nella malattia, nella debolezza, nella vecchiaia, si può mostrare quel germe d'amore deposto in ciascuno di noi.

Tale disposizione d'animo, dice Basilio, gli anziani la mostreranno "sul volto e in ogni atteggiamento" e "manifesteranno inoltre i caratteri propri dell'amore enumerati dall'Apostolo" in 1Cor 13. Basilio nei suoi scritti ama parlare "di forma e di impronta lasciate impresse sull'anima

⁴⁰ Rd 5,1

⁴¹ Mt 25,40

dalle cose viste e udite" (*Rd* 6) o di "impronta e forma dell'insegnamento del Signore"; nella *Rm* 80,1 definisce i cristiani "discepoli di Cristo che ricevono forma da ciò che in lui vedono o da lui ascoltano". Mi pare che qui ci dica che il discepolo del Signore, che ha veramente vissuto nell'amore, alla fine della sua vita porta impresso sul suo volto, sul suo corpo, la forma e l'impronta di una vita vissuta nella carità.

LAVORO, AUTORITA' E OBEDIENZA

Basilio insegna una via senza regola e senza abate. L'unica regola è la Scrittura, e quanto all'autorità non esiste nelle comunità di Cappadocia un abba sul genere di quello che ritroviamo nel monachesimo egiziano. Il termine *proestós* è riferito da Basilio sia a quelli che presiedono la chiesa, i vescovi, sia alla guida o alle guide della comunità. E il priore non ha altra funzione che quella di discernere, nella concretezza della realtà, le esigenze dell'evangelo. E' l'occhio della comunità (*Rd* 24; 35,1), ma non il capo, che è Cristo; è modello dell'umiltà di Cristo (*Rd* 43,1), non dell'autorità. Il suo discernimento proviene da un'assidua meditazione delle Scritture (*Rb* 235), che più di ogni altro deve studiare e amare. Deve amare i fratelli come medico e servo di tutti (*Rd* 30), con mitezza e umiltà (*Rd* 43), con affetto materno (*Rb* 98), temendo di dire qualcosa che non sia secondo le Scritture.

Con quale spirito il priore deve comandare i compiti? Nei confronti di Dio sia quale servo di Cristo amministratore dei misteri di Dio tema di dire o stabilire qualcosa di contrario alla volontà di Dio testimoniata nelle Scritture e di essere trovato falso testimone di Dio o sacrilego, se introduce qualcosa di estraneo all'insegnamento del Signore o se traslascia qualcosa di ciò che piace a Dio. Nei confronti dei fratelli sia *come una madre che cura teneramente i suoi figli*⁴²; gli sia gradito offrire a ciascuno, perché possa piacere a Dio e alla Comunità intera, perché ne riceva beneficio, non solo l'evangelo di Dio, ma anche la propria vita, secondo il comandamento del Signore e Dio nostro Gesù Cristo che ha detto: *Vi do un comandamento nuovo, che vi amiate gli uni gli altri come io vi ho amati*⁴³. *Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici*⁴⁴. (*Rb* 98)

In che modo devono essere affidati gli incarichi ai fratelli? Solo in base al giudizio del priore o anche al voto dei fratelli? Se, come ci è stato insegnato, ciascuno deve confidare agli altri i propri pensieri, a maggior ragione è necessario che tale scelta sia fatta in base al giudizio di quanti sono in grado di dare un parere in tali cose. Poiché si tratta di amministrare le cose di Dio, l'incarico deve essere affidato secondo Dio a quanti hanno dato prova di poter amministrare in modo gradito al Signore quanto vien loro affidato. Del resto il priore deve ricordarsi in ogni circostanza della Santa Scrittura: Fa' tutto chiedendo consiglio. (*Rb* 104)

A tutti provvede "dando a ciascuno secondo il suo bisogno" (At 4,35).

Non è possibile stabilire un'identica regola per tutti ... ma vi sia quale unico fine comune a tutti la soddisfazione dei bisogni.⁴⁵

⁴² 1Ts 2,7

⁴³ Gv 13,34

⁴⁴ Gv 15,13

⁴⁵ Rd 19,1

Il passo di Atti è citato otto volte nelle *Regole diffuse* e nelle *Regole brevi*; esso diventa norma essenziale a cui deve attenersi il priore o chiunque abbia l'incarico di distribuire qualcosa ai fratelli, perché si realizzi una vera vita fraterna sul modello di quella della primitiva comunità di Gerusalemme.

L'obbedienza che il *proestós* chiede è sottomissione alla parola di Dio e ai fratelli. Afferma la *Rb 1*: *In ogni modo è necessario sottomettersi, o a Dio in conformità al suo comandamento, o agli altri a motivo del suo comandamento.*

Anche il lavoro deve essere pervaso da questo spirito d'obbedienza. Per quanto riguarda i lavori ammessi, non bisogna di certo consentire che ciascuno si eserciti in quello che vuole imparare, ma in quello per il quale è stato giudicato adatto. Chi infatti ha rinnegato se stesso e ha deposto ogni volontà propria non fa quello che vuole, ma quello che gli viene insegnato. E così non è neppure ammissibile che colui che ha affidato ad altri una volta per tutte il governo di se stesso scelga da sé quel che gli si addice; saranno questi altri ad assegnarlo a quel lavoro che, nel Nome del Signore, avranno trovato adatto per lui.

Chi sceglie un lavoro secondo i propri desideri si accusa da se stesso: innanzitutto perché cerca quello che gli piace, poi perché si lascia attrarre da un lavoro o a motivo della gloria mondana, oppure per la speranza di un guadagno o per qualche altro motivo del genere, oppure sceglie il lavoro meno faticoso per pigrizia e indolenza. Il fatto stesso di trovarsi in una situazione del genere dimostra che non si è ancora allontanato dalla malvagità delle passioni. Chi vuole soddisfare i propri desideri personali non ha rinnegato se stesso e non ha neppure rinunciato agli affari di questo mondo, se subisce ancora l'attrazione del guadagno e della gloria. Chi non sopporta la fatica del lavoro non ha neppure messo a morte le proprie membra che appartengono alla terra; anzi dà prova a suo danno di essere arrogante, quando ritiene il proprio giudizio più esatto del parere di molti.

Se dunque qualcuno conosce un mestiere che non sia disapprovato dalla comunità non deve abbandonarlo, poiché il disprezzare quello che già c'è è proprio di uno spirito instabile e di una volontà indecisa; ma se non ne conosce, non lo scelga da se stesso, ma accetti quello che avranno giudicato buono i superiori, in modo che l'obbedienza sia salvaguardata in tutto. È stato dimostrato che non è bene concedersi da se stessi il permesso di fare qualcosa, così pure è biasimevole non accettare quanto è stato deciso da altri. Ma anche se qualcuno conosce un mestiere, e la comunità non gradisce che se ne serva, vi rinunci prontamente, dimostrando di non essere attaccato a nessuna delle cose del mondo. Perciò compiere le volontà dei pensieri, secondo la parola dell'Apostolo è proprio di chi non ha speranza, mentre obbedire in tutto merita approvazione, perché lo stesso Apostolo loda alcuni *che si sono offerti prima di tutto al Signore, e poi anche a noi secondo la volontà di Dio*⁴⁶. (Rd 41)

Bisogna sottomettersi a tutti, senza distinzioni. La diversità delle persone che danno ordini non deve per nulla pregiudicare l'obbedienza di chi li riceve.

Se un fratello più giovane viene incaricato di insegnare qualcosa a uno più anziano, come dovrà comportarsi?

Come chi compie un servizio per ordine del Signore Dio, nel timore di incorrere nella condanna di colui che ha detto: *Maledetto chi compie con negligenza l'opera del Signore*⁴⁷, e stia anche attento a non montare in superbia e cadere nella condanna del diavolo. (Rb 169)

In un solo caso non si deve obbedire: quando viene chiesto qualcosa che va contro l'evangelo. E si deve obbedire "considerandosi ultimi di tutti e servi di tutti" (*Rb 115*), con la disposizione d'animo con cui il bambino affamato obbedisce alla madre che lo chiama a mangiare (*Rb 166*). E a chi domanda quale sia la misura dell'obbedienza, Basilio risponde

⁴⁶ 2Cor 8,5

⁴⁷ Ger 31,10

categoricamente: "La morte" (Rb 317). La morte è il limite ultimo dell'amore, della sottomissione fraterna, dell'obbedienza reciproca.

Si può tollerare che uno si rattristi se non gli si permette di fare ciò che non è in grado di fare in modo conveniente?

A questo proposito si è già detto in diversi luoghi che non è conforme alla sana ragione fare uso della volontà propria o affidarsi al proprio arbitrio; e il non sottomettersi al giudizio degli altri, inoltre, comporta il pericolo della disobbedienza e della ribellione. (Rb 123)

Se uno cui è stato affidato un lavoro fa qualcosa di contrario o qualcosa di più di quanto gli è stato comandato, senza avvertire, è bene che mantenga quel lavoro?

Attribuirsi qualcosa da se stessi non piace affatto a Dio e non si addice né è utile a quanti si danno pensiero di custodire il vincolo della pace. Ma se quel tale persiste nella sua temerarietà, è bene che gli sia tolto il lavoro, perché non osserva il precetto di colui che ha detto: *Fratelli, ciascuno rimanga nel posto in cui era quando è stato chiamato*⁴⁸, e con parole ancora più degne di considerazione: *Non valutatevi più di quanto sia conveniente valutarsi, ma valutatevi in maniera da avere di voi una giusta valutazione, ciascuno secondo la misura di fede che Dio gli ha dato*⁴⁹. (Rb 125)

Questa sottomissione esige la lotta contro la volontà propria, "cicatrice e lebbra che deturpa il precetto".

Quando uno non si accontenta di ciò che gli viene ordinato giorno per giorno, ma cerca di imparare un'arte, da quale passione è afflitto? Lo si deve tollerare?

Questo tale è presuntuoso, vuol piacere a se stesso e manca di fede, poiché non ha temuto il giudizio del Signore che ha detto: *tenetevi pronti perché il figlio dell'uomo viene nell'ora che non pensate*⁵⁰.

Se uno attende il Signore di giorno in giorno e di ora in ora, fa di tutto per non trascorrere il giorno presente nell'ozio e non si affatica inutilmente per nient'altro. Se poi riceve l'ordine di imparare un'arte, se obbedisce riceverà la ricompensa meritata dal fare ciò che piace a Dio e non incorrerà nella condanna per aver frapposto indugi. (Rb 117)

LAVORO E ASCESI

La vita cristiana è una vita di obbedienza alla sequela del Signore disceso dal cielo non per fare la propria volontà, ma la volontà del Padre che l'ha inviato. In una vita comunitaria il ruolo dell'ascesi è ridotto, o meglio muta. L'ascesi principale è la rinuncia a se stesso per sottomettersi all'altro; "la temperanza - scrive Basilio - non consiste nell'astenersi dai cibi materiali ... ma nella completa astensione dalla propria volontà" (Rb 128), poiché questa rende estranei alla vita cristiana (Rb 74). Chi non accetta di sottomettersi e rivendica a sé la propria volontà non ha motivi per restare in comunità; "resistere e contraddire è indice di molti mali: fede malata, speranza vacillante, carattere orgoglioso e superbo" (Rd 28,2).

La vita solitaria conosce il pericolo di cedere al compiacimento di sé, credendosi giunti a perfezione. Chi vive solo "... in che cosa darà prova di umiltà, se non ha nessuno di cui mostrarsi più umile? In che cosa darà prova di misericordia, se è separato dalla comunione con gli altri? E come potrà esercitarsi nella pazienza, se non c'è nessuno che si oppone alle sue volontà? ... A chi laverai i piedi? Di chi ti prenderai cura? Di chi ti farai ultimo, tu che vivi solo con te stesso? Come si potrà realizzare, nella vita solitaria, la bellezza e la gioia dell'abitare insieme tra fratelli, gioia che lo Spirito Santo paragona al profumo che emana dalla testa del sommo sacerdote (cf. Sal 132,1-2).⁵¹

⁴⁸ 1Cor 7,24

⁴⁹ Rm 12,3

⁵⁰ Lc 12,40

⁵¹ Rd 7,4

Sostituire all'unico scopo della vita cristiana, che è quello di piacere a Dio, il desiderio di piacere a se stessi o agli uomini costituisce una grave minaccia per la vita cristiana. L'orientamento del cammino spirituale allora non è più il "noi" comunitario, ma l'io, la concentrazione di ogni preoccupazione su se stessi, fino a ripiegarsi su di sé e a considerarsi misura delle cose, della realtà, degli altri. E allora l'opzione comunitaria di Basilio si fa radicale, categorica e non dimentica di ricordare e ammonire che anche in una comunità ci sono tanti modi, tante vie per sottrarsi alla sottomissione reciproca ed estraniarsi dai fratelli.

Dove se non nel lavoro tutto questo viene vissuto e messo alla prova, perché l'amore cresca, si faccia dono e misericordia? Mi sembra che lo pennelli bene la Regola breve 207:

Se non ci è permesso neppure di preoccuparci per le necessità del corpo e se il Signore ci ha dato quest'altro comando: Lavorate, non per il cibo che perisce⁵², allora è superfluo lavorare?

R. Il Signore stesso ha spiegato il suo precetto in entrambi i passi. Nel primo, dopo aver proibito di cercare quanto serve per vivere, dicendo: *Non cercate che cosa mangerete o che cosa berrete, tutte queste cose le cerca la gente del mondo*⁵³, ha ordinato: *Cercate piuttosto il regno di Dio e la sua giustizia*⁵⁴. Come lo si debba cercare poi, ce lo ha mostrato indicandoci le azioni degne di ottenerlo. Nell'altro passo, dopo aver proibito di lavorare per il cibo che perisce, ha insegnato a lavorare per il cibo che dura per la vita eterna; e quale sia questo cibo, ce lo ha rivelato in un altro passo dicendo: *Mio cibo è fare la volontà del Padre che mi ha mandato*⁵⁵. Se dunque è volontà di Dio nutrire l'affamato, dar da bere all'assetato e vestire l'ignudo, e così via, è assolutamente necessario imitare l'Apostolo che dice: *Vi ho dimostrato in tutti i modi che lavorando così si devono soccorrere i deboli*⁵⁶, e obbedirgli quando insegna: *Si affatichi piuttosto operando il bene con le proprie mani per farne parte a chi è nel bisogno*⁵⁷.

Così dunque da quanto ci viene insegnato dal Signore nell'evangelo e dall'Apostolo risulta chiaro che è assolutamente proibito preoccuparci e lavorare per se stessi; dobbiamo invece, secondo il comandamento del Signore, preoccuparci e lavorare con la massima sollecitudine per le necessità del prossimo, soprattutto perché il Signore considera come rivolta a se stesso la sollecitudine usata nei confronti di quanti gli sono consacrati e per essa promette il regno dei cieli.

CONCLUSIONE

Antonio sapendo che era ormai vicina l'ora della sua morte, chiamò i due discepoli che avevano vissuto gli ultimi anni con lui nella montagna interiore e disse: *Io, come sta scritto, me ne vado per la via dei padri. Vedo che il Signore mi chiama. Voi siate vigilanti, non lasciate che la vostra lunga ascesi si perda, ma preoccupatevi di tener viva la vostra sollecitudine come se cominciaste soltanto adesso. Conoscete le insidie dei demoni, sapete quanto sono feroci eppure deboli. Non temeteli, dunque, ma respirate sempre Cristo e abbiate fede in lui.*⁵⁸

Nella Rd 34 Basilio, che sta parlando dei fratelli incaricati di distribuire il necessario in comunità, mette in guardia contro le insidie dei demoni nella vita comune: il favorire alcuni e trascurare altri, lo spirito di contesa che porta a opporre un rifiuto ai fratelli che non godono delle nostre simpatie. "Questo indica da un lato odio per i fratelli e dall'altro un attaccamento particolare

⁵² Gv 6,27

⁵³ Lc 12,29

⁵⁴ Mt 6,33

⁵⁵ Gv 4,34

⁵⁶ At 20,35

⁵⁷ Ef 4,28

⁵⁸ Atanasio, *Vita di Antonio* 91,2

quanto mai biasimevole". E, aggiunge Basilio: "Son cose che distruggono il respiro comune della comunità, che è frutto dell'amore"⁵⁹. In qualche misura troviamo in queste parole il testamento di Basilio ai suoi fratelli; al cuore della comunità non c'è la regola, non c'è l'abate, non c'è una struttura per quanto sapiente. Basilio chiede non solo di respirare Cristo, come chiedeva Antonio, ma di respirare all'unisono, insieme. E solo se ciascuno custodisce nel proprio cuore Cristo, che è l'amore, allora è possibile quel respiro comune che anima la vita comunitaria.

L'insegnamento di Basilio, le indicazioni date alle sue comunità ci dicono che è indispensabile che questo respiro divenga vita e il lavoro è il momento in cui il respirare insieme è affidato alla mente, al cuore, alle mani, alla creatività: il lavoro è la preghiera fatta vita e fatica, concretezza e progettualità.

Il santo Padre Basilio⁶⁰, come lo chiama Benedetto alla fine della sua Regola, ci dice che non è possibile una vita monastica autentica nel suo respiro comunitario amorevole e misericordioso senza il lavoro.

TESTI CONSULTATI:

Basilio di Cesarea, *Le Regole*, Ed. Qiqajon, 1993.

C. Moreschini, *Introduzione a Basilio il Grande*, Morcelliana, AA.VV., *Basilio tra oriente e occidente*, Ed. Qiqajon,

⁵⁹ Rd 34,1

⁶⁰ *Regula Benedicti* 73,5

LAVORO E POVERTÀ NEL MONACHESIMO RUSSO

03 NOVEMBRE 2007

P. ADALBERTO PIOVANO, OSB

Il tema è quello del lavoro e della povertà nella tradizione monastica russa. La scelta di questo tema, legato al cammino della Scuola di cultura monastica di quest'anno, sottolinea d'altra parte un aspetto caro alla tradizione monastica russa. All'inizio del XX secolo, quasi alla vigilia dei tragici eventi che sconvolsero il tessuto sociale e religioso della Russia, vicino alla Rivoluzione di ottobre del 1917-18, si tenne al monastero della Trinità di san Sergio dal 5 al 13 luglio 1909 un congresso monastico, il primo di questo genere in Russia, durante il quale i rappresentanti dei vari monasteri russi si confrontarono attorno a differenti problematiche relative alla situazione del monachesimo. Il dibattito, a volte animato e vivace, guidato dall'Arcivescovo di Volgoda, Nikon, che ebbe poi un ruolo molto attivo nel concilio di 1916-18, ruotò attorno a una serie di proposte e discussioni che con realismo evidenziavano una certa situazione di fragilità e di necessaria riforma del monachesimo russo.

Una di queste proposizioni, la prima, affrontava il problema dell'introduzione della vita cenobitica in quei monasteri dove si viveva ancora secondo lo status idioritmico, una possibilità nel monachesimo orientale di due forme essenziali di vita in una struttura come quella monastica (lasciando da parte l'eremitismo e tutte le forme ad esso collegate): 1) il cenobitismo, cioè la vita comunitaria con tutte le sue strutture ed esigenze, e 2) l'idioritmia, come anche il termine dice, la possibilità di vivere secondo un proprio statuto personale, un ritmo personale, condividendo solo alcuni momenti essenzialmente liturgici e non obbligatori della vita monastica; per il resto, sia per i pasti, che per la gestione del lavoro e per la gestione dei beni, tutto è lasciato al singolo monaco. L'idioritmia è un'istituzione che, potremmo dire, ha un suo vantaggio nella misura in cui favorisce anche uno spazio sempre maggiore alla preghiera personale, se è sotto la guida di un saggio padre spirituale e poi se è anche una forma autentica di monachesimo; ma come si può ben capire, è molto rischioso se manca una maturità spirituale, per cui i monasteri idioritmici erano, al tempo di questo tentativo di riforma, un segno di grande decadenza. Così è

avvenuto al Monte Athos, e attualmente tutti i monasteri lì sono cenobitici. Ma fino a vent'anni fa alcuni erano rimasti idioritmici.

Una di quelle proposizioni sottolineava questo passaggio e diceva: "Tenendo in considerazione che la vita cenobitica ha sempre rappresentato un alto ideale di vita monastica, come forma pienamente corrispondente e adatta per l'osservanza dei voti di povertà e obbedienza, come pure per il lavoro e la preghiera comune, non è conseguentemente necessario introdurlo ora in tutti i monasteri, femminili e maschili. Ma se questo non può essere subito attuato in modo pieno in tutti i monasteri, come si può avvicinare tutta la disciplina della vita monastica alla disciplina cenobitica, in che misura ciò può essere fatto senza danno per i monasteri che debbono essere riformati? Come si devono difendere tali monasteri dall'influsso di quelli che non sono ancora riformati?"

Ecco le questioni poste all'inizio del questionario dato ai rappresentanti dei vari monasteri. Quest'altra considerazione dell'ideale cenobitico e la sua necessità di introduzione nei monasteri russi emerse poi durante il congresso e confluì nella legislazione sul monachesimo promulgata dal Concilio di Mosca del 31 agosto - 13 settembre 1918. E difatti al numero 23 del decreto sui monasteri e sui monaci si legge:

"La vita cenobitica, se si tengono in considerazione i voti monastici, paragonata alla vita idioritmica, appare la miglior forma di vita monastica. E per questo i monasteri cenobitici anche in futuro devono rimanere cenobitici, mentre è desiderio che gli idioritmici si trasformino in cenobitici, dove questo può attuarsi secondo le condizioni locali".

Penso però che, dietro a questa decisa volontà di riforma monastica (mai attuata, perché gli eventi della rivoluzione di ottobre impedirono l'applicazione di questo decreto, che infatti è stato ripreso dopo 1989 e resta ancora un punto di riferimento nella legislazione canonica della Chiesa russa riguardo al monachesimo) - ci sono però nove secoli di storia. Come si è evoluto questo ideale cenobitico? In particolare ci sono due valori che vorrei sottolineare. Di fatto è stata una traiettoria lineare, oppure si possono evidenziare anche dei momenti di conflittualità?

Credo che anzitutto, prima di passare all'argomento specifico, per avere una chiave di comprensione del monachesimo russo è necessario sottolineare come esso, pur avendo mantenuto un'alta stima della vita cenobitica, tuttavia ha mantenuto dentro di sé altre forme di vita monastica. Potremmo dire che emergono infatti due tendenze, addirittura all'interno stesso delle grandi figure dei riformatori e padri monastici: da una parte la tendenza eremitica, di una vita di silenzio, nella solitudine, legata all'esperienza personale e carismatica di un solitario, erede della tradizione monastica dei padri del

deserto e arricchito dall'esperienza mistica dell'Esicasmo; e dall'altra, appunto, la tendenza della vita comunitaria, vissuta secondo i modelli del cenobitismo palestinese, bizantino, e caratterizzata da un forte accento sulla povertà e sul servizio dei fratelli attraverso il lavoro.

Sono due tendenze che normalmente sono rimaste in un confronto positivo. Alcune di queste figure, particolarmente i grandi monaci del medioevo da Teodosio di Kiev a Sergio di Radonez, sono generalmente partiti come eremiti per poi trasformarsi e arricchire i fratelli che si univano attorno a loro, trasformando la propria esperienza eremitica in esperienza comunitaria, anche se poi, a volte, alcuni di essi, tornavano a morire come eremiti.

Queste due tendenze hanno trovato un confronto soprattutto nel Cinquecento nelle figure di due grandi riformatori, Giuseppe di Volokolamsk e Nilo di Sora, su un punto proprio interessante, un conflitto anche se poi concentrato, dietro cui c'erano le due concezioni della vita monastica e della povertà.

Per introdurre un po' questi due aspetti del lavoro e della povertà, che sono chiaramente legati - e mi soffermerò sul monachesimo più antico - leggo due passaggi: uno è tratto dalla vita di san Cirillo di Píerozelsk, che era un discepolo di san Sergio, in cui è presentata una sorta di piccola regola che egli ha dato ai monaci del monastero da lui fondato sul Lago Bianco; l'altro è il racconto della fondazione del monastero di Valaam, uno dei grandi monasteri del nord della Russia sul Lago Ladoga, un monastero che era sopravvissuto alle persecuzioni e alle chiusure forzate del periodo comunista, perché faceva parte della Finlandia. Ritornato poi quel territorio della Karelia sotto la Russia, la comunità monastica si trasferì in Finlandia, fondando il monastero di Nuovo Valaam, che esiste tutt'ora e attualmente, negli anni '90, fu ridato alla Chiesa ortodossa; è uno dei monasteri più grandi ora, anche dal punto di vista numerico, e soprattutto di strutture, costruito su un arcipelago. Ho visitato tre volte il monastero centrale; ci sono anche dei piccoli eremi, in cui vivono gruppetti di monaci o anche singoli eremiti, in una foresta incantevole sopra questo lago, il più grande d'Europa.

Questo monastero fu fondato nel 1400. E anche qui c'è un racconto e una piccola regola. Leggo questi due passaggi, perché mi pare che riassumano un po' tutti questi valori.

"Il Beato - si riferisce a Cirillo - stabilì una regola. Nella chiesa nessuno poteva chiacchierare con qualcun altro né poteva uscire prima che fosse terminato l'ufficio, ma ognuno doveva stare nel posto che gli era stato stabilito per la preghiera. Così nell'accedere al Vangelo, nell'inchinarsi davanti alle sante icone, i monaci dovevano conservare l'ordine di anzianità, affinché tra di loro non ci fosse nessuna confusione. Anche in

refettorio si recavano per ordine d'anzianità. In refettorio poi, ciascuno seduto al suo posto; si faceva silenzio e non si udiva nessuno se non il solo lettore. Nel monastero e nelle celle Cirillo aveva ordinato di non tenere nulla, e nessuno riteneva qualcosa come proprio, ma secondo il comando degli apostoli, tutto era in comune, per non essere schiavi di ciò che noi chiamiamo proprio.

Per i fratelli era assolutamente proibito parlare di argento e di oro fuori dello *xenodochio* monastico (la foresteria), e al di fuori della dispensa. Da lì si prendeva tutto ciò che serviva ai fratelli. Non si trovavano nelle celle né pane, né acqua, né altre cose simili, se non delle icone. L'unica cosa di cui i fratelli avevano cura era di gareggiare l'un l'altro nell'umiltà, nella carità e di prevenirsi all'ufficio in chiesa, così anche nei lavori monastici, uscivano nel timore di Dio e lavoravano non per gli uomini, ma solo per Dio, come se fossero alla sua presenza.

Tra di loro non vi erano parole vane o domande o discorsi mondani, ma ciascuno conservava il silenzio. Se qualcuno voleva parlare, lo faceva solo con parole della sacra Scrittura, a giovamento degli altri fratelli, soprattutto per coloro che non conoscevano la Scrittura.

Esisteva anche una grande diversità nel regime della vita dei fratelli, perché il Beato stesso dava a ciascuno dei fratelli uno stile di vita e la misura della regola”.

Qui si vede l'equilibrio del padre spirituale, che sa dosare a ciascuno; non è però l'idioritmia, perché nella descrizione c'è un forte accento sulla vita comune, soprattutto sulla condivisione dei beni.

“Nessuno faceva qualcosa per se stesso senza aver la benedizione, perché, come abbiamo già detto, ricevevano tutto dalla dispensa: abiti, calzature e tutto ciò che era necessario per il corpo”.

Così, nel racconto del monastero di Valaam, Sergio (non Sergio di Radonez, ma Sergio di Valaam) stabilì la regola monastica in conformità ai sacri dogmi:

“Dispose che nelle dispense del monastero non ci fosse altro che il necessario, di cui ha bisogno la natura umana e che ci si preoccupasse soltanto di questo, senza cercare il superfluo. Il cibo era semplice, quello che donava il Signore, ed erano del tutto vietate varie portate complicate, preparate con ricercatezza. Anche se il Signore avesse reso quel luogo ricco - bisogna pensare al nord d'Europa, e quindi non era granché ricco di colture, piuttosto di pesca. Ed ordinò che non si

bevessero bevande inebrianti di vario tipo, o mescolate con il miele, ma soltanto il *kvas* - ancora oggi è una bevanda diffusissima in Russia, particolarmente durante l'estate; si vende per strada ed è una sorta di tè fatto con lievito, ma dissetante - soltanto il *kvas*, che era necessario e questo, sia per i monaci, che per quelli che venivano in monastero.

Gli abiti monastici non dovevano costare troppo denaro, e neppure dovevano essere belli nell'apparenza secondo il modo di vivere del mondo, ma solo per coprirsi, e dovevano essere di pelle, la più semplice, e di panno ruvido, come usano i servi. Non si dovevano possedere affatto abiti superflui o troppo costosi.

Si doveva nominare uno *staretz* per i fratelli, a cui essi dovevano obbedire in qualunque cosa egli avesse ordinato; i lavori dovevano essere comuni per tutti e ci doveva essere uguaglianza anche nel refettorio, uguali dovevano essere gli abiti, dagli ultimi fino ai primi entrati in monastero. Un unico cibo, pesce o altro, un unico tipo di bevanda, *kvas*, un unico abito per tutti, a cominciare dall'igumeno, fino all'ultimo laico pastore. Ad ognuno veniva donata la beata uguaglianza di Cristo.

Questa è la santa regola stabilita da Cirillo ed è conservata con cura sino ad oggi nonostante che il Signore abbia arricchito con i suoi beni questo luogo, grazie alle loro preghiere. Sergio proibì completamente di richiedere per coloro che venivano tonsurati grandi donazioni, ma ordinò di tonsurare gratuitamente - c'era allora l'uso di fare una donazione al momento della tonsura, soprattutto chi poteva, i ricchi - gratuitamente, colui che con fede desiderava condurre la santa vita angelica, anche se era una persona semplice e povera".

Penso che in questi due testi , che risalgono ambedue dal XV-XVI secolo, abbiamo gli elementi e le strutture essenziali della vita cenobitica: la condivisione dei beni, l'uguaglianza, la povertà, l'obbedienza ad un igumeno, il lavoro e la preghiera comune, il servizio reciproco - ecco gli aspetti che strutturano la vita nel cenobio e che sono presenti, pur con concretezze diverse, in queste piccole regole.

Adesso affrontiamo alcuni di questi elementi. Anzitutto il lavoro, che si può considerare uno dei tratti caratteristici del monachesimo russo: il lavoro e l'importanza data ad esso. Parlo di lavoro essenzialmente manuale e pesante. C'è anche certamente il lavoro intellettuale, ma potremmo dire che il monaco russo ama il lavoro manuale. Credo che sia la differenza di fondo che esiste tra il monachesimo russo e quello greco e medio orientale, forse per motivazioni anche climatiche. Il monaco russo ha bisogno di riscaldarsi e, potremmo dire, di lavorare anche pesantemente. Vedremo così anche in

alcuni passaggi. Ma non è così solo nelle *Vite* e nelle regole antiche che vi ho letto; è ancora attuale tutto questo.

Per esempio, così è descritto in una guida l'orario del monastero di Valaam, negli anni trenta del secolo scorso, un orario che è stato ripreso, e l'ho visto con i miei occhi recentemente questo stile di vita in questo monastero, di cui ho appena letto alcuni passaggi della regola del 1400:

“Aveva nove ore e mezza di lavoro un monaco, senza contare il tempo dedicato alla preghiera liturgica e personale, che doveva occupare quasi altrettante ore, per cui il tempo per il sonno era pochissimo”.

E quando si parla di lavoro, come ho già sottolineato, è un lavoro anche pesante, soprattutto nei boschi. Il monastero di Valaam aveva anche fino agli anni trenta, quando i monaci dovevano trasferirsi in Finlandia, tutta una serie di attività interne. Esiste un album fotografico, fatto negli stessi anni, con le foto dei vari laboratori: da quelli di icone, di paramenti liturgici, ai laboratori di meccanica, l'officina farmaceutica. In quest'epoca, negli anni trenta, i monaci erano ancora quattrocento, il che sottolineava la capacità creativa nell'ambito di lavoro del monachesimo russo.

Non esistono statistiche che stabiliscono matematicamente il comportamento e il rendimento dei monaci sul lavoro lungo i secoli, nota uno studioso di monachesimo russo. Si dispone tuttavia di una grande quantità di documenti e relazioni che permettono di accompagnare i monaci nelle loro molteplici occupazioni servili, artistiche, intellettuali, senza dimenticare la funzione di direzione, di animazione, di amministrazione, di costruzione, di invenzione, di colonizzazione ed anche di commercio. Si può dire che un po' tutti gli ambiti lavorativi erano coperti nei monasteri russi, e questo fino all'inizio del Novecento.

Per capire un po' meglio questo significato del lavoro, forse conviene concentrarsi su alcune esperienze particolari. Potremmo dire che in tutte le figure di grandi monaci russi emerge un amore per il lavoro, vissuto soprattutto nella sua dimensione ascetica e comunitario - ecclesiale.

È questo un tratto caratteristico, per esempio, della concezione monastica di Teodosio di Kiev - siamo all'inizio del monachesimo russo - la prima grande figura, e fondatore del monastero delle Grotte di Kiev, che è un po' il capostipite del monachesimo russo. È un aspetto della sua personalità, addirittura quasi connaturale, che il biografo, Nestore, mette in risalto fin dalla sua fanciullezza. Nel monastero delle Grotte - cito un passaggio della raccolta delle *Vite* di Kiev, il *Paterikon* di Kiev - i monaci lavoravano con le propri mani, intrecciavano calzature, confezionavano copricapi, oppure eseguivano altri lavori a mano. Così lavoravano ogni giorno nella fatica, ma saldi nell'amore a Dio.

Teodosio sosteneva le fatiche del lavoro corporale: era di buona corporatura e robusto, e si metteva a servizio di tutti i fratelli con sollecitudine, portando sulle proprie spalle l'acqua e la legna del bosco. Questo stile di Teodosio, che il biografo sottolinea soprattutto nel suo tempo di apprendistato alla scuola dell'eremita Antonio, non lo cambiò, neppure quando divenne superiore. Dice il monaco biografo, Nestore: "Voglio rendere testimonianza di questo astro del grande nostro santo padre Teodosio. S'impegnava con l'ascesi nelle diverse fatiche, lavorando ogni giorno con le proprie mani. Spesso si recava pure al forno, lavorava con quelli incaricati di cuocere il pane - cuocere il pane in questo ambiente monastico era una delle attività più pesanti, soprattutto, appunto, lavorando nei forni - dal momento che era forte e di corporatura robusta, insegnando e infondendo la forza di sopportare, consolava i fratelli a non lasciarsi prendere dalla pigrizia nei loro lavori.

Un giorno, mentre si preparava a celebrare una festa della Santa Madre di Dio, venne a mancare l'acqua. Il Cellerario in quel tempo era Teodoro, nominato già sopra, che mi ha confessato molte cose su questo gloriosissimo uomo; egli andò ad annunciare al beato Teodosio che non si trovava uno che andasse a prendere l'acqua. Per capire anche la fatica di questo lavoro, bisogna sapere che questo monastero delle Grotte di Kiev, ancora adesso, è sulle pendici di una collina e scende verso il fiume Dniepr, che attraversa la città di Kiev, quindi prendere acqua voleva dire scendere proprio al fiume e poi portare l'acqua al monastero con dei secchi.

Il Beato si alzò alla svelta e cominciò ad attingere l'acqua dal pozzo. Uno dei fratelli, vedendolo portare l'acqua, andò di corsa a dirlo ad alcuni monaci, che accorsero con ardore, presero anche loro a portare l'acqua, più del necessario. Questo era un po' lo stile di Teodosio: non usare le parole, ma i fatti. Con un esempio far sì che i monaci gareggino a vicenda in questo servizio, visto che all'inizio erano un po' svogliati.

Ancora una volta, non essendo preparata legna sufficiente per il bisogno della cucina, il Cellerario Teodoro andò dal beato Teodosio: "Padre, ordina a uno dei fratelli che non sta facendo nulla di andare a preparare la legna necessaria!" Allora il Beato disse: "Ecco, non ho niente da fare, andrò io".

All'ora di pranzo il Beato ordinò alla comunità di andare in refettorio, mentre egli con la scure continuò a spaccare la legna. Dopo il pranzo la comunità uscì e, alla vista del loro venerabile igumeno che stava spaccando la legna e faticando molto, ciascuno prese una scure e prepararono legna da bastare per molti giorni. E si potrebbero moltiplicare questi racconti. Si può dire che questo modo di lavorare era una caratteristica della comunità del monastero delle Grotte di Kiev, almeno nel suo fervore iniziale; in un

secondo periodo il monastero passò ad una vita piuttosto idioritmica, dunque anche su questo aspetto s'indebolì.

Uno dei racconti molto belli nel *Paterikon* di Kiev fa vedere come questo spirito era mantenuto dai monaci: è la vita del monaco Sviatoslav, figlio del Principe di Chernigov, che divenne monaco - cosa inaudita in quei tempi - perché era una scelta personale, tanto che nelle *Cronache russe* è segnato il giorno della sua tonsura monastica; probabilmente colpì in modo sorprendente questo principe che, non per motivi dinastici oppure politici, decise di diventare monaco. È interessante il modo in cui visse la sua vita monastica.

Tutti i monaci che sono vissuti accanto a lui possono dare testimonianza della sua vita, della sua obbedienza. Rimase per tre anni nella cucina, lavorando per i fratelli; con le sue mani spaccava la legna necessaria per preparare i cibi, e spesso portava la legna sulle sue spalle dalla riva del fiume. A stento i suoi due fratelli, i principi Isioslav e Vladimiro, riuscivano a distoglierlo da tale lavoro. Ma questo novizio, veramente obbediente, implorò con suppliche di poter lavorare per i fratelli ancora un anno nella cucina. In seguito, dato che era abile, capace in tutto, fu messo a custodire la porta del monastero. Qui rimase per tre anni, non allontanandosi mai, se non per andare in chiesa. Poi gli fu ordinato di servire a mensa; infine, per volontà dell'igumeno di tutta la comunità, fu costretto a procurarsi una cella che egli stesso costruì. Da allora questa cella ha preso il nome di "Sviatoscinaya keliya" - la cella di Sviatoslav, come pure il giardino, che egli aveva piantato e coltivato con le sue mani. Si raccontava di lui anche questo: durante il periodo della sua vita monastica, nessuno l'aveva mai visto ozioso, ma sempre aveva tra le mani qualcosa da fare; pure il suo abito se l'era procurato con il lavoro delle sue mani. Aveva sempre sulle labbra incessantemente la preghiera di Gesù: "Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me". Ed è la più antica testimonianza che abbiamo della preghiera di Gesù in Russia. Non assaggiò mai alcun cibo diverso da quello passatogli dal monastero.

Lo stesso stile di vita ritroviamo anche in Sergio di Radonezh, l'altra grande figura del monachesimo medievale russo. Anche lui, di buona corporatura, dice il suo biografo, aveva tale forza nel corpo quanto due uomini. Costruì egli stesso alcune celle, macinava il grano, cuoceva il pane, preparava il cibo, cuciva i calzari e gli abiti dei monaci, trasportava acqua dalla vicina sorgente e ne posava un secchio davanti alla porta di ciascun monaco, in modo che ognuno avesse il suo secchio d'acqua. Poi aveva anche una caratteristica riportata nella sua *vita*: scolpiva dal legno giocattoli per i bambini poveri. Se n'è conservato miracolosamente uno: un piccolo carrellino.

Questo è lo stile che caratterizza il monachesimo russo e possiamo dire che è stato sempre conservato, al di là dei periodi di decadenza. E anche quando prevale un altro stile di vita, come quello idioritmico, rimane vivo nella tradizione monastica l'amore per il lavoro. Lo si può notare anche oggi: ecco un piccolo episodio che mi è capitato, quando eravamo andati a visitare un monastero in Nizhniy Novgorod, un monastero che era stato restituito con la struttura in uno stato decadente. Quando siamo entrati c'era un monaco che stava spalando terra e buttandola per fare il cemento; gli chiediamo di poter incontrare l'igumeno; ed egli risponde: "Sono io l'igumeno". Siamo rimasti lì - e mi sono domandato: capiterebbe a noi in occidente, di incontrare un igumeno che sta lavorando con altri fratelli alla costruzione per risistemare il monastero? È un lavoro pesante, e anche lui, a quanto pare, come san Sergio, aveva la forza di due uomini e una buona corporatura.

Vorrei soffermarmi però di più sull'altro aspetto, il tema della povertà. Credo che per poter capire il tema della povertà è necessario fare un accenno anche a un'altra dimensione, che la caratterizza dal punto di vista cenobitico, quella della condivisione dei beni. Si può dire che, come è stato sottolineato, la beata uguaglianza di Cristo era diventata nel cenobitismo russo uno dei principi fondamentali della vita e della struttura monastica di una comunità. Tutto era in comune, per non essere schiavi di ciò che noi chiamiamo "proprio" - così diceva un passo della regola che vi ho letto. Quell'icona della comunità apostolica fa da sottofondo a questo stile di vita, in cui ognuno riceve secondo le proprie necessità, ma senza cadere nella trappola del possesso.

Ricordando appunto il testo degli Atti degli Apostoli, forse quello più citato per esprimere questa condivisione nella comunione dei beni, e la stessa legislazione canonica, un fondatore -Dionisio di Suzdal - scrive ai monaci del monastero da lui fondato: "Come dice il canone del V Concilio, i monaci non devono aver nulla di proprio, ma devono dare ogni loro proprietà in possesso al monastero. Così Luca, che parlava con la voce di Dio, ha detto riguardo a coloro che credono in Cristo e conducono vita monastica: "Nessuno riteneva come proprio qualcosa, ma tutto era comune a tutti". Così coloro che vogliono diventare monaci devono dare tutto ciò che hanno e conservare ciò di cui hanno bisogno. Essi non devono preoccuparsi di nulla come di qualcosa che a loro appartenga, neppure devono disporre di qualcosa. Colui che ha indossato il santo abito monastico e vive in monastero non deve dire: "Questo è tuo e questo è mio! Questo appartiene a questo o a quello" - infatti allora erano cinquemila persone semplici che avevano tutto in comune - riferimento sempre alla Chiesa di Gerusalemme - e nessuno considerava qualcosa come sua proprietà. Per questo si chiama "cenobio", perché tutti devono aver tutto in comune".

Siamo già in anticipo in Russia, rispetto ai *cholkoz* comunisti. Vedete che c'era già una radice nella tradizione russa. L'insistenza su quest'elemento costitutivo del cenobitismo si traduce nelle regole attraverso la sottolineatura di alcuni aspetti concreti, che rendono visibile la comunanza dei beni. Alcuni di questi scritti descrivono l'uguaglianza del vitto, la proibizione di mangiare nelle celle – è abbastanza normale questa proibizione, perché poteva essere forse una tentazione costante del monaco di mettere da parte nella cella qualcosa da mangiare poi in privato. La mensa comune pure mette in rilievo l'ordine di partecipare alla liturgia, alla mensa, con una sola preminenza data all'anzianità. Oppure le regole sottolineano l'uguaglianza degli abiti e della stoffa, come pure il ruolo dell'economo nel salvaguardare questa comunanza di beni.

Un elemento che torna spesso nei racconti delle *vite* dei santi monaci e nelle regole, ed è indicativo del passaggio da una forma di vita idioritmica alla piena vita cenobitica, è la descrizione degli edifici monastici comuni: il refettorio, l'infermeria, gli ambienti di lavoro e soprattutto la Chiesa. Ma la comunione dei beni, segno visibile di una reale *koinonia*, è difatti lo spazio concreto su cui maturano due valori fondanti della vita cenobitica: vi accenno solamente, per passare poi all'aspetto della povertà, dell'obbedienza e della carità.

Due aspetti variamente sottolineati nelle fonti monastiche, ma che trovano, mi pare, una sintesi significativa in questo testo, tratto dall'antica *Cronaca russa* dell'anno 1074, in cui viene descritto il clima della comunità del monastero delle Grotte al tempo di Teodosio: "Tutti vivevano nell'amore. I più giovani si sottomettevano agli anziani, non osando parlare davanti a loro, ma mostrando ogni umiltà ed obbedienza. Così anche i più anziani nutrivano amore verso i più giovani; li istruivano, li confortavano come figli prediletti. E quando qualche fratello cadeva nel peccato, lo consolavano con immenso amore e dividevano fra tre o quattro di loro la penitenza del solo fratello". Ogni peccato aveva nel provvedimento penitenziale appunto una serie di penitenze; ebbene, ognuno si addossava questa penitenza nell'amore di Dio presente in questa santa comunità. E tale era la temperanza, la vigilanza e l'umiltà".

Questo è il sottofondo esistenziale che permette di capire anche il valore dato al lavoro, ma in particolare alla povertà. L'amore alla povertà: potremmo dire, un altro dei grandi tratti del monachesimo russo, un amore fondato anche su una grande fiducia in Dio. Nelle antiche *Vite* dei santi monaci della Russia spesso vengono descritte situazioni di povertà e di mancanza del necessario, ma in tutte risulta un unico criterio: l'abbandono alla provvidenza divina. Teodosio di Kiev, e cito: "... non si lasciò minimamente prendere dalla tristezza per la povertà e l'angustia del luogo e

neppure si afflisse, ma ogni giorno consolava la comunità e insegnava loro di non curarsi affatto di ciò che è comodo, ricordando le parole del Signore: Cercate prima il regno dei cieli e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta". Il Beato meditava questo, e Dio donava a lui secondo il suo bisogno e in abbondanza. Difatti, poi la *Vita* di Teodosio, scritta da Nestore, ha diversi episodi in cui il Santo, anche a volte con fermezza, con una certa irritazione - in particolare di fronte al Cellerario, che tentava sempre di "mettere da parte" - reagisce appunto sottolineando l'importanza di affidarsi alla provvidenza di Dio, e non esita a buttare nel fiume le provviste che a sua insaputa aveva accumulato nella dispensa. Più volte si raccontava questo fatto in varie situazioni, e mi pare un aspetto interessante che viene sottolineato in rapporto alla povertà.

La radicalità di questa scelta era un punto fermo nella concezione monastica di Teodosio. Anche se il monastero delle Grotte era diventato famoso, Teodosio non voleva in nessun modo ammassare le provviste, ma si affidava a Dio nella fede e nella speranza e mai poneva fiducia nei beni materiali, e così esortava anche i suoi monaci: "Non è degno per noi, fratelli, che siamo monaci e che abbiamo rifiutato tutto ciò che è nel mondo, tenere nella propria cella qualche possesso: come potremmo alzare a Dio una preghiera pura, se teniamo nascoste delle ricchezze nelle nostre celle?" Certamente c'è qui un richiamo al pensiero malvagio dell'avarizia, una forma di idolatria, tenere nelle proprie celle qualcosa che fosse considerato come proprio è, in fondo, nascondere un idolo molto pericoloso, secondo la tradizione monastica antica.

L'amore per la povertà e lo stesso criterio evangelico nei confronti dei beni materiali, lo riscontriamo quasi specularmente nella vita di san Sergio e, potremmo dire, in ogni fondazione monastica ai suoi inizi. Così Epifanio il Saggio descrive la situazione economica della piccola comunità che si era radunata attorno a san Sergio: "Una volta mancava il pane, un'altra volta non c'era olio, sale o qualcosa da mangiare, oppure mancava il vino, o incenso per la liturgia; talvolta non si trovava cera per le candele, e i monaci cantavano l'ufficio di notte senza ceri, facendosi luce con tizzoni di betulla e di pino". - una descrizione molto puntuale, probabilmente anche molto realistica.

Di fronte all'insofferenza e alla mormorazione dei fratelli, Sergio rispondeva con il testo di Matteo 6,33, quello citato anche da Teodosio, "Cercate prima di tutto il regno dei cieli e la sua giustizia e tutte le altre cose vi saranno date in aggiunta".

È narrato nella *Vita* di Sergio un episodio molto simpatico che fa vedere come Sergio viveva personalmente la povertà e così era il suo abbigliamento: "Raccontavano alcuni anziani di qui che san Sergio non portava mai una veste nuova, né di tela straniera ricamata o colorata, né di colore azzurro,

porpora o marrone, né di molti altri colori brillanti, né bianca, né liscia, né morbida. Diceva che coloro che portano morbide vesti stanno nei palazzi dei re. Portava solo vestiti di tessuto semplice, non tinto, di lana, di vello di pecora, cardato e filato, e anche quello tinto non sbiancato e decorato, ma solo di lana grezza; voleva dire che portava vestiti di tessuto che non veniva mai ricucito. Tra l'altro, san Sergio si era anche cucito la casula che è ancora conservata, ed è un pezzo di stoffa senza decorazione.

Si racconta di un contadino, un coltivatore, che possedeva delle terre e viveva nel suo possedimento, che arava con il suo aratro e si nutriva del suo lavoro. Un giorno si liberò dal lavoro e arrivò al monastero; veniva da lontano e voleva vedere Sergio poiché aveva sentito molto parlare di lui. Non lo aveva mai visto prima. In quel momento il Santo si era allontanato e lavorava nell'orto con la vanga, rivoltava la terra per piantare delle verdure. Arrivò il devoto contadino e chiese di Sergio: "Chi è Sergio? E dov'è quest'uomo meraviglioso e glorioso del quale ho udito cose meravigliose? Come faccio a vederlo?" A ogni fratello chiese e domandò e pregò che gli mostrassero colui che cercava. Gli dissero: "È lì nell'orto e nella solitudine che vanga la terra. Aspetta un po' e arriverà".

Il contadino non poteva aspettare per il suo gran desiderio, ma si diresse verso quel luogo e vide il Beato vestito miseramente, col vestito tutto strappato e rotto in più parti e con il viso tutto sudato, che si dava da fare. Allora non pensò che fosse colui che cercava e di cui aveva sentito parlare. Di nuovo il contadino si rivolse ai fratelli dicendo: "Perché non me l'avete mostrato? Sono venuto da lontano per inchinarmi a lui e ho per lui un affare importante". E gli dissero: "Noi te l'abbiamo mostrato nel fossato; sei tu non ci credi, va' a vederlo". Egli testardamente non voleva credere e rimase ad aspettare Sergio vicino alla porta.

Quando il Santo ebbe terminato il lavoro che stava facendo, ritornò dall'orto al monastero e i monaci glielo indicarono, dicendo: "Ecco colui che ti desiderava vedere!" E il contadino rivolse lo sguardo verso Sergio e iniziò a ridere, e a guardarlo con disprezzo, dicendo: "Sono venuto a vedere un profeta, e voi mi mostrate un derelitto. Sono venuto da lontano per ricevere utilità, e invece dell'utilità, non ho ricevuto nulla. Anche se sono venuto in un onorato monastero, non ne ho provato nessun vantaggio; voi vi burlate di me, pensate che io sia impazzito; io pensavo di vedere il santo Sergio, di cui avevo sentito e speravo di vederlo nella sua dignità, nella gloria e la grandezza. E in colui che voi mi avete mostrato non vedo né onore, né gloria, né grandezza, né eleganti vestiti costosi e neppure fanciulli che lo servono, né servi che si affaccendano intorno a lui, né schiavi che lo servono, né tributi, né onori. Ma tutto in lui è misero, povero e derelitto. E penso che non sia lui".

Il contadino disse queste parole ai monaci, ed era davvero un contadino, perché non guardava con gli occhi interiori, ma solo con quelli esteriori, e non conosceva la saggezza dei libri, così come il saggio Siracide dice: "L'uomo guarda l'apparenza, ma il Signore guarda il cuore". Quello guardava le cose esteriori, e non quelle interiori; aveva visto la povera veste sul corpo del Santo, e aveva visto che faceva il lavoro nell'orto, e aveva denigrato la virtù dello *staretz* e la sua povertà, non credendo che fosse lui quello di cui aveva sentito.

Egli era incredulo, e tra sé e sé pensava: "Non può essere questo l'uomo venerabile e glorioso - così povero e misero - sulla grandezza e l'onore e la gloria del quale ho sentito così tanti racconti". I fratelli dissero a Sergio: "Non osiamo, abbiamo paura a dirtelo, o venerabile Padre, ma noi abbiamo mandato un tuo ospite lontano da qui come persona indegna ed ignobile, perché è ignorante e un contadino. Egli non si inchinò a te e non ti tributa l'onore dovuto, e ci insulta e non ci ascolta e pensa che gli mentiamo. Vuoi che lo mandiamo via?"

Sergio, uomo di Dio, guardati i fratelli e vedendo che erano turbati, disse loro: "Non fate questo, fratelli, non è venuto per voi, ma per me. Perché lo offendete? Egli mi ha reso un buon servizio, e io non trovo in lui alcuna colpa. Se vedete in lui una colpa, allora ascoltate l'Apostolo Paolo che dice: Se l'uomo cade nel peccato, voi uomini di Spirito correggetelo nello spirito della timidezza, e bisogna correggere queste persone con umiltà e timidezza". Detto ciò, non aspettò l'inchino del contadino, ma egli stesso per primo baciò il contadino con zelo e velocemente. Con grande umiltà Sergio s'inginocchiò a lui e con grande amore cristiano lo baciò, e dopo averlo benedetto, lodò il contadino che pensava così di lui. Questo avvenimento ci fa capire che grande umiltà possedesse Sergio, perché egli subito ed oltremodo prese ad amare l'ignorante contadino che era indignato con lui e lo denigrava.

Ecco degli esempi che fanno capire un po' lo stile dell'antico monachesimo russo. Tuttavia lo sviluppo storico delle fondazioni monastiche dimostra che tale radicalità nel vivere il valore della povertà rimaneva di fatto ideale. Soprattutto per quanto riguardava la comunità monastica nel suo insieme. È un problema che fa parte della parabola monastica: i legislatori sono sempre un po' preoccupati di sottolineare la dimensione personale della povertà; meno quella comunitaria. Dobbiamo riconoscere che neanche san Benedetto ha delle sottolineature ben precise su questo punto. Ecco che allora i monasteri inevitabilmente si arricchivano di possedimenti ed erano così tentati continuamente di accumulare attraverso donazioni di principi e di nobili al momento della fondazione, oppure per garantirsi servizi liturgici di suffragio dei defunti. A questo bisogna aggiungere i privilegi e le donazioni

di coloro che entravano nella vita monastica, offrendo particolari tipi di dote, e anche una numerosa mano d'opera per curare i vasti possedimenti.

Come già alla fine del secolo XIII, così anche nel secolo XV, la situazione economica dei monasteri si trovava in contraddizione con quell'ideale di povertà vissuto dai loro fondatori. E una conseguenza notevole era la ripercussione su tutto l'insieme della struttura monastica. Si affievoliva la vita comunitaria, aumentava l'individualismo, si spegneva la vita spirituale, c'era una perdita della tensione profetica del monachesimo e una progressiva mondanizzazione. Nei secoli XV e XVI a questa situazione reagiscono sia gli ambienti monastici che gli ambienti laici.

Ad esempio, la comunità di Cirillo di Pierozelsk, del quale ho dato all'inizio un passaggio della sua regola, e a cui appunto il fondatore aveva proibito di ricevere donazioni di carattere terriero e soprattutto di ricevere ogni mano d'opera esterna in monastero: fossero tutti i monaci a servirsi vicendevolmente. La comunità di Cirillo dimostrava una posizione di principio: oltre alla proibizione della proprietà privata e individuale, Cirillo aveva scelto la via di una povertà comunitaria, espressa dal rifiuto di ogni dono fatto al monastero e dal lavoro manuale dei monaci.

Un secolo più tardi lo zar Ivan IV, il famoso "terribile", in una delle sue lettere indirizzate ai monaci del monastero di Pierozelsk, denuncia in questi termini la situazione anomala dei monasteri e le ripercussioni sulla vita interna delle comunità: "Nei monasteri i monaci e i preti si fanno tonsurare per la salvezza delle loro anime, ma certo tra loro non hanno in vista che il riposo del loro corpo. Si fanno tonsurare per condurre una vita senza preoccupazioni e se ne vanno a spasso per i villaggi a loro piacimento. E per quanto riguarda gli archimandriti e gli igumeni, alcuni di loro acquistano a fior di quattrini il diritto di esercitare la loro autorità. Ignorano il servizio divino, il refettorio e i monaci loro fratelli, si divertono nelle loro celle con invitati, installano nei monasteri i membri della loro famiglia, che mantengono con gli introiti propri e del monastero". Una situazione che era presente in quell'epoca sia in oriente che in occidente.

Se questa visione non può certamente essere generalizzata, è tuttavia indicativa di una realtà in decadenza e, come si vede, pone un problema di povertà comunitaria. Aumento di beni fondiari, abusi, anomalie provocano una domanda: è lecito o no per i monasteri possedere bene materiali? All'inizio del secolo XVI, si comincia un'aspra lotta in Russia tra tendenze diverse, proprio in rapporto a questo problema, problema del possesso dei monasteri. Non si trattava tanto di povertà materiale, ma di povertà dell'insieme della vita di una comunità monastica. Monaci con una forte personalità e un sincero desiderio si trovano schierati su due fronti: o in

difesa della proprietà ecclesiastica, oppure come paladini di una rinuncia radicale ai beni di questo mondo.

Emergono due nomi, due concezioni diverse della vita monastica, due sensibilità di fronte alla ricchezza dei monasteri, questi nomi sono: Giuseppe di Volokolamsk e Nilo di Sora. Forse si conosce di più il secondo nome; perchè è stata tradotta in italiano la sua regola, un testo molto bello, ed è una delle figure più luminose del monachesimo russo. È colui che ha introdotto la tradizione esicasta e la preghiera di Gesù in Russia. Con lo scontro frontale tra le due concezioni, si produsse il Concilio di Mosca nel 1503, in cui fu sollevata la questione dei beni ecclesiastici. Sia per Nilo che per Giuseppe, la povertà era essenziale per la vita monastica: essa attua nel monaco un'incarnazione di Cristo. Giuseppe, nella sua lunga regola, chiama spesso la povertà "simile a Cristo"; la differenza si pone in rapporto alla funzione che il monachesimo deve svolgere all'interno della società e della Chiesa.

Fedele a una dimensione sociale del monachesimo, Giuseppe di Volokolamsk riduce la povertà alla sfera individuale, sostenendo la liceità dei beni ecclesiastici in funzione del servizio ai fratelli e al mondo. Così egli interviene al Concilio di Mosca nel 1503: "Se i monasteri non hanno più possedimenti, come potrà diventare monaco un uomo nobile, di buona famiglia, e se non vi saranno monaci di nobili origini, da dove si prenderanno i candidati per occupare gli incarichi di metropoliti, di vescovi, di arcivescovi e altri posti di rilievo? Dunque, se non ci sono monaci nobili e di buona famiglia, la fede stessa vacillerà". È una concezione un po' strana per noi, ma comprensibile a quell'epoca.

Lui vede con una certa preoccupazione che l'impossibilità contestata da una parte del monachesimo di possedere, e quindi di un monastero di essere ricco, mette in discussione la stessa fede. Così un monastero non ha più un ruolo preciso, sociale, all'interno del mondo. Il monastero che Giuseppe aveva fondato svolgeva molte attività sociali: orfanotrofi, ospedali, e così via. Dunque, siamo in una concezione che potrebbe essere paragonata a Cluny. Tra l'altro, Giuseppe di Volokolamsk è un propugnatore radicale della vita cenobitica: potremmo dire, un cenobita puro e duro. Però su questo punto ha una visione ecclesiale non lungimirante. Le proprietà monastiche trovano l'unica giustificazione possibile in un irradamento sociale di carità e insieme di cultura.

Nilo di Sora, più preoccupato di una dimensione interiore della vita monastica, propugna una povertà assoluta, realizzata con un rifiuto totale di possesso da parte dei monasteri. Lui interviene con queste parole: "Lo *staretz* Nilo prese la parola e disse che i monasteri non dovrebbero avere possedimenti e bilance, che i monaci dovrebbero vivere negli eremitaggi con il frutto delle loro mani". Nel suo testamento, poi, la sua regola, Nilo insiste

spesso su quest'esperienza della vita monastica: "I monaci devono vivere con il lavoro delle loro mani. I doni devono essere accettati soltanto in casi eccezionali, senza mai superare i doni fatti dal monastero. Il monaco non deve ammassare il superfluo e tanto meno approfittare del lavoro altrui. La mancanza del possesso per i monasteri, allora, trasforma anche il loro ruolo all'interno della Chiesa e la società". Così scrive Nilo nella sua regola citando Isacco il Siro:

"Il distacco è qualcosa di più grande di questi doni: l'elemosina del monaco d'altra parte è aiutare il suo fratello con una parola in un momento in cui egli ha bisogno e consolare la sua pena con un discorso spirituale. E se un pellegrino viene, offriamogli il riposo, per quanto possibile e, se lo chiede, anche un pane con una benedizione e lasciamolo partire".

Per Nilo, l'azione sociale del monaco si pone interamente in una dimensione spirituale, addirittura profetica, potremmo dire. Con la sua vita, con la sua parola, il monaco non ha altro impegno che indicare la presenza del regno tra di noi. Inoltre Nilo estende questa povertà radicale come necessità anche a tutta la Chiesa. E credo che sia l'unico autore spirituale russo che critica in modo chiaro la ricchezza nelle decorazioni delle chiese.

Citando san Giovanni Crisostomo, scrive: "Se qualcuno desidera fare dono alla Chiesa di vasi sacri o altri ornamenti, dategli che è meglio donarli ai poveri. Nessuno è stato mai condannato per non avere decorato una chiesa".

Queste due posizioni emerse al Concilio del 1503 s'inasprirono per l'irrigidimento dei seguaci di Nilo, che vengono appunto chiamati nella tradizione monastica i "non possidenti" e per l'intransigenza di Giuseppe e i suoi sostenitori, i "possidenti". Con toni sarcastici uno dei più brillanti discepoli di Nilo, il principe monaco Vassiano, così apostrofa Giuseppe di Volokolamsk: "Tu, Giuseppe, pretendi di essere santo e fare miracoli, aver ricevuto il dono della profezia, e la stessa cosa predicano i tuoi discepoli, mentre tu non dovresti chiamarti che violatore dei comandamenti di Dio!" Vedete a quale livello siamo di polemica, perché Giuseppe di Volokolamsk era realmente un santo, aveva a cuore la vita monastica, ma tuttavia essendo strutturalmente un grande integrista, ecco che si era scontrato. Mentre Nilo era un uomo molto mite; sono i suoi discepoli che si sono irrigiditi in questa posizione.

"Noi abbiamo dimenticato - continuò il principe monaco - colui che ci ha ordinato di seguirlo nell'indigenza, nella povertà e nella verità, e invece di nutrirci nel silenzio con il lavoro delle nostre mani, seguendo il comandamento, andiamo senza sosta di città in città, scrutiamo le mani dei ricchi, adulandoli in diverse maniere, formando una corte come schiavi, cercando di carpire loro un possedimento, un piccolo villaggio o qualche altro bene materiale".

Possiamo farci una domanda: le amare riflessioni di questo monaco, che esprime il contenuto polemico della discussione, traducono realmente le concezioni di Giuseppe? Il Concilio del 1503 aveva sancito ufficialmente poi la posizione di Giuseppe di Volokolamsk e la definitiva conferma venne dal Concilio dei cento capitoli, nel 1551. Il diritto dei monasteri di possedere beni materiali divenne il tipo di un'istituzione ecclesiastica sempre più compromessa con l'assolutismo del potere statale. Uno studioso teologo così scrive: "È difficile minimizzare le conseguenze per il destino ulteriore della Chiesa russa della vittoria riportata nel secolo XVI dalla scuola Giuseppiniana sui discepoli di Nilo di Sora. Lo Stato moscovita divenne sempre più centralizzato e autocratico, progressivamente giunse a controllare la Chiesa e a neutralizzare il ruolo sociale che essa aveva un tempo e certamente Giuseppe stesso non aveva previsto tale risultato. Il motivo essenziale che lo spingeva a difendere i beni ecclesiastici era giustamente la possibilità che essi garantivano alla Chiesa di condurre un'azione sociale indipendente a proprio titolo. I grandi principi di Mosca furono gli ultimi arbitri del conflitto che lacerò la Chiesa, appoggiandosi a volte sulle idee dei seguaci di Nilo per secolarizzare quelle terre di cui avevano bisogno per i loro funzionari, mentre trovavano d'altra parte nella seconda generazione dei giuseppiniani un valido appoggio per il loro Stato. La loro lentezza nel privare la Chiesa del suo ruolo sociale durò fino alla grande epoca della secolarizzazione, nel 1700. E a quel momento non si trovarono di fronte che una simbolica opposizione.

Ma non bisogna far cadere tutti gli errori su Giuseppe, il cui solo torto era di aver creduto che nel secolo del rinascimento fosse ancora realizzabile l'ideale bizantino. Il suo testamento spirituale essenzialmente è un'affermazione della responsabilità sociale dei cristiani, e in particolare dei monaci. Mi sono soffermato su questo aspetto perché credo che sia interessante e può far capire tante cose del monachesimo e della Chiesa russa nei secoli seguenti.

Questi grandi monasteri possedevano quasi due terzi della terra russa; non potevano quindi non far gola a colui che aveva iniziato una grande opera di riforma, di rivoluzione all'interno dello Stato russo, Pietro il Grande; che, potremmo dire, è il vero rivoluzionario in Russia, perché ha veramente capovolto, stravolto la concezione della tradizione spirituale e culturale russa. Egli ha inserito, senza alcuna opposizione, i monasteri nella parata statale, regolandoli e limitandone l'azione sociale. D'altra parte, Pietro il Grande non ha avuto il coraggio di ridurre drasticamente il numero dei monasteri per incamerarne i beni.

Chi fece questo fu invece Caterina II la Grande, di tradizione luterana, non educata nella tradizione ortodossa, mentre Pietro il Grande era ancora

alla fin fine ortodosso. Caterina sopprime i monasteri. Siamo nell'epoca delle grandi soppressioni: Giuseppe d'Austria, la Rivoluzione francese poco dopo. Questo ha portato alla perdita totale di quello che era un particolare ruolo, un tipo di monachesimo, quello appunto sottolineato attraverso il possesso dei beni da Giuseppe di Volokolamsk.

Ma è interessante che proprio in questo periodo c'è la rinascita del monachesimo russo. Quale è la fonte? È proprio Nilo di Sora; la scoperta dei suoi scritti mediante Paisio Velickovski, formato al Monte Athos; lì ritrova gli scritti spirituali di Nilo di Sora, in un momento in cui per lui non era possibile diventare monaco in Russia, perché il numero dei pochi monasteri rimasti secondo le leggi di Caterina II era molto ristretto. Dal Monte Athos passa in Moldavia, lì forma dei monaci secondo questa tradizione spirituale, i quali a loro volta rientrano pian piano in Russia e riformano i monasteri; abbiamo Serafino di Sarov, e la rinascita della tradizione degli *startzi*.

Da quel monachesimo, che nel 1500 non era riuscito a incidere in profondità, perché era un tipo di monachesimo che non serviva, un monachesimo troppo spirituale, si arriva a un monachesimo più sociale. Alla fin fine, rimanendo ai margini, perché questi monaci che si rifugiavano negli eremi del nord, perseguitati dal potere statale dei monasteri possidenti, furono il fiume carsico che continuava a irrigare la tradizione spirituale russa, per ritornare e far scoprire al monachesimo russo un altro ruolo: non più quello sociale, non più quello di un'incidenza politico-nazionale, ma quello che, attraverso la figura del padre spirituale, "dà una parola di consolazione". Come dice Nilo di Sora: "Che cosa è che il monaco deve dare al mondo? Una parola di consolazione". Anche se può dare l'accoglienza, l'ospitalità, è soprattutto questa parola il vero servizio che il monaco deve dare al mondo.

Sappiamo dalla storia del monachesimo che i monaci hanno fatto ogni tipo di lavoro nell'evangelizzazione, sia negli ambienti di alta cultura che in quelli della cultura semplice e contadina; però, mai si sono identificati con qualcosa che avevano fatto. Ecco, questo mi sembra sia da una parte la malleabilità del monachesimo, perché – come dice il cardinale Hume, in un testo che il cardinal Martini citava spesso – noi monaci siamo inutili, siamo semplicemente là, e siamo contenti di essere semplicemente là. Non avendo quindi uno scopo preciso dal punto di vista ecclesiale, in confronto a quelle congregazioni che sono state fondate per uno scopo preciso, i monasteri sono più malleabili. Però, ecco l'attenzione che il monachesimo in ogni epoca deve mantenere: è di non identificarsi con quello che fa.

Può fare un dato lavoro; può gestire una scuola – come voi monache, ma poi l'avete lasciata, perché avete capito che non era questo lo scopo della vocazione monastica. Credo che ciò sia significativo: non è tanto il non assumersi un impegno, se si vede che è necessario, ma sapere che non è questa la cosa più importante. Credo

che la domanda che oggi – e in ogni epoca – ci si deve fare sia questa: Che cosa il monaco può dare al mondo? Che tipo di presenza dà? Credo che sia questa una pagina del monachesimo russo che può insegnare tante cose, anche a noi oggi.

IL LAVORO DEI MONACI NELLA CONCEZIONE DI AGOSTINO DI IPPONA

5 NOVEMBRE 2007

Sr. M. CARLA VALLI, OSB AP

Premessa.....	33
1) Lavoro, tensione al bene comune, carità	35
<i>Scholion</i>	36
L' <i>intentio</i> del bene comune nel lavoro monastico	38
2) Il lavoro monastico per la “diffusione del buon odore di Cristo”	41
L'articolazione dell'opera	42
I monaci “entusiasti” girovaghi.....	43
I contenuti del <i>De opere monachorum</i>	45
Conclusione.....	50

Premessa

La conversazione di stasera ci riporta ad un periodo dell'esperienza monastica in diretto collegamento con gli ambienti evocati nelle due serate precedenti da sr M Teresa Bussini, che ha trattato del lavoro nei Padri del deserto e poi in S. Basilio.

Con i Padri del deserto eravamo nel basso Egitto (deserto di Nitria [deserto a 60 Km a sud di Alessandria, che si estende a ovest fino alla Libia e a sud verso il Sudan]; deserto delle Celle; deserto di Scete) nel IV secolo; con s Basilio (329-378) nell'Oriente ellennizzato (Ponto, Cappadocia, Armenia) ancora nel IV secolo; con Agostino, stasera, siamo in Africa settentrionale all'inizio del V secolo. Agostino, infatti, nacque in Numidia a Tagaste (oggi ai confini tra Algeria e Tunisia) nel 354. Lascia l'Africa per Roma nel 383; si trasferisce a Milano l'anno seguente e nella nostra città si compie la sua conversione nel 387, rientra in patria (Tagaste) nel 388, dopo una sosta ancora a Roma, ove raccoglie informazioni e prende contatto sull'esperienza monastica, arrivata ormai in occidente; a Ippona, nel 391, riceverà l'ordinazione presbiterale, nel 395 sarà ordinato vescovo (dapprima vescovo ausiliare di Valerio) e lì, a Ippona, eserciterà per trentasette anni il suo episcopato; morirà nel 430¹.

¹ Similmente ripercorre la vita di Agostino, colui che in Italia è noto come il suo conoscitore per antonomasia, p. Agostino Trapè:

“Fu [quello di Agostino] un itinerario spirituale che può essere indicato con i nomi del suo itinerario geografico, cioè: Cartagine, Milano, Roma, Tagaste, Ippona. Infatti, a Cartagine scoperse in sé quelli che possiamo chiamare i primi germi della vocazione; a Milano lesse il consiglio di S. Paolo [Romani 13, 13-14] e si propose di seguirlo; a Roma, pochi mesi dopo il battesimo, studiò lungamente l'organizzazione monastica; a Tagaste, durante tre anni, fece i primi esperimenti nella via del monachesimo; a Ippona attuò definitivamente il suo proposito fondando il monastero dei laici e creando poi, divenuto vescovo, quello dei chierici” (Agostino Trapè, *Commento alla regola di sant'Agostino*, Città

“Come san Basilio e san Girolamo, fu a causa del monachesimo che sant'Agostino divenne un Padre della Chiesa. Fu nella solitudine di Tagaste che cominciò a dedicarsi alla meditazione della Scrittura e a ricavarne gli elementi della sua prima esegesi; ed è stato a causa di questa vita orante e mortificata che fu notato dal popolo e dal vescovo d'Ippona, chiamato al sacerdozio e all'episcopato, investito della forza per intraprendere un compito immenso e multiforme, fonte del suo irraggiamento: direzione dei monasteri, predicazione, ordinamento delle cerimonie liturgiche, viaggi apostolici, presidenza del tribunale ecclesiastico (con le sue numerose udienze), ma anche e soprattutto apostolato con la penna: lettere di ogni genere, opere di teologia, esegesi, catechesi, apologetica, ascetismo, controversistica. Quando morì nel 430, il lavoro accumulato in trentasette anni di avrebbe potuto occupare dieci vite. Lasciava un'opera costituisce la più ampia e la più decisiva tra quelle dei Padri della Chiesa, ma lasciava anche, minuscolo frammento di questo meraviglioso edificio, una regola monastica che, dopo un tempo di prova in Africa, avrebbe varcato il mare e si sarebbe imposta in Europa per tutto il resto della vita della Chiesa”².

A noi serve dare un'occhiata a questa Regola³ non solo perché il tema che stiamo svolgendo è il rapporto tra monachesimo e lavoro, ma perché c'è un punto della Regola che esprime la linea di forza di tutto il pensiero agostiniano.

Agostino ha dedicato un'opera intera al lavoro dei monaci, il *De opere monachorum* (d'ora in poi *Deop*). Però, come vedremo nella seconda parte di questa conversazione, questo scritto – legato com'è al luogo e al tempo di composizione – pur fornendoci vari dati sull'argomento, non è certo una trattazione globale sul valore del lavoro dal punto di vista della fede cristiana, e neanche un trattato di spiritualità per i monaci in quanto lavoratori. Esso tratta del lavoro “secondo una prospettiva molto obliqua e parziale”⁴, cioè in rapporto alla condizione di *certi* monaci che, a quel

nuova editrice (www.sant-agostino.it; consultato il 9 ottobre 2007). **N.B.**.. quando citerò Trapè, salvo indicazione contraria, la fonte sarà sempre il materiale rintracciato nel sito qui indicato.

[Testo di Paolo ai Romani : **Romani 13:13-14** Comportiamoci onestamente, come in pieno giorno: non in mezzo a gozzoviglie e ubriachezze, non fra impurità e licenze, non in contese e gelosie. Rivestitevi invece del Signore Gesù Cristo e non seguite la carne nei suoi desideri].

² IVAN GOBRY, *Storia del monachesimo*, Roma, Città Nuova ed., 1991, vol. 1, 522-523.

³ Per uno sguardo globale alla Regola di Agostino, possiamo introdurci ad essa con le seguenti affermazioni di P. Marziano Rondina OSA:

«S. Agostino nel percorrere il suo cammino di esperienza umana e cristiana approdò a una particolare intuizione di Vita monastica, conformata allo stile degli Apostoli e della prima comunità cristiana di Gerusalemme, e fissò il suo pensiero in merito scrivendo un testo intitolato appunto "Regola per i servi di Dio" [...] La “Regola agostiniana” è un codice stabile di norme che organizzano e orientano la Vita Comune sulla base dei Consigli Evangelici di Povertà, Castità, Obbedienza.

Il movente che spinse alla composizione della "Regola" è certamente da vedersi in relazione con i Monasteri fondati da Agostino e che richiamavano continuamente le sue attenzioni e premure.

La data esatta che stabilisce l'origine di questo autorevole testo non ci è tramandata e non è facile stabilirla, comunque sono molte le ragioni che ci orientano verso un periodo abbastanza preciso per cui certamente non si è lontano dal vero se si colloca verso l'anno 400, nel momento più fecondo e intenso della vita pastorale e culturale del Vescovo Agostino.

La Regola agostiniana è molto breve, essenziale e concreta; scende ai particolari solo quando è necessario, mentre su tanti aspetti, dopo aver dato le indicazioni basilari, lascia spazio alla libertà, all'intuizione e alla maturazione della Comunità.

Agostino, nel tracciare le norme per i suoi monasteri, prende spunto da motivazioni bibliche ed ecclesiali, prosegue poi esponendo tutta la sua ricchezza spirituale e la profonda conoscenza delle persone e delle varie realtà della vita umana.

Ne è venuto fuori così un capolavoro di dottrina teologica, di sensibilità psicologica e di equilibrata esperienza umana dove il buon senso, la comprensione, il primato dell'amore, della verità e della giustizia, assieme al rispetto per l'autorità e all'attenzione per le persone singole, trovano una meravigliosa ed armonica combinazione.

La fortuna di questo testo, veramente illuminato e prezioso, è testimoniata non solo dalla continuità e vitalità della fondazione monastica, maschile e femminile, di cui Agostino è padre e maestro, ma anche dal fatto che moltissimi Istituti religiosi sorti in ogni epoca lo hanno scelto o ricevuto dalla Chiesa come norma di vita e fondamento di organizzazione”. (Cfr. www.ora-et-labora.net/agostino_regola_testo.html - 42k - (consultato il 31 ottobre 2007)).

⁴ GIUSEPPE ANGELINI, *Lavoro*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, 1977, 701-725: 702

tempo, in quegli ambienti africani, mettevano in dubbio il fatto di dover lavorare manualmente. È insomma un'opera polemica.

Del resto, pensandoci bene, non avrebbe potuto essere diverso: la lettura di Agostino non può mai regalarci una trattazione sistematica su di un tema - quindi neppure sul tema del lavoro - perché, come diceva il famoso agostiniano francese, Etienne Gilson⁵: “Apriamo le opere di s. Agostino per cercarvi un sistema di pensiero e ciò che troviamo è un metodo di pensiero” ; e questo metodo si concentra nell'assioma: “bisogna cercare di comprendere e spiegare ‘le cose’ **in funzione di Dio**”.

Organizzo allora la mia esposizione in due parti:

- 1) il lavoro in funzione di Dio – ovvero il “come” del nostro lavoro, quale cartina di tornasole della gradazione della carità in noi (cfr. la *Regula ad servos Dei*)
- 2) il lavoro come accettazione dell'economia di incarnazione, per contrasto con il quadro di un certo filone monastico “entusiasta”, evocato nel *De opere monachorum*.

1) Lavoro, tensione al bene comune, carità

Nella *Regula ad servos Dei* le espressioni che riguardano il nostro tema - molto brevi: la brevità assieme alla “essenzialità” e “concretezza” sono le caratteristiche di questa Regola - appaiono in un contesto quanto mai dimesso: si tratta di un paragrafo sulla custodia degli oggetti di uso quotidiano, tra cui gli abiti. Ma non ci si deve lasciare ingannare: il discorso è tutt'altro che superficiale o affrettato o irriflesso. Anche queste righe sui vestiti sono illuminate dalla idea-madre, che percorre tutta la *Regula ad servos Dei*, la carità.

Padre Agostino Trapè, per farci cogliere il cuore della Regola, e farcela apprezzare come testo «veramente illuminato e prezioso», spiega:

«L'idea-madre della *Regola*⁶ è **la carità presentata come fine, mezzo e centro della vita religiosa**. Il fine è indicato in quelle parole iniziali: *Prima di tutto si ami Dio e quindi il prossimo* (n. 1); il mezzo in quelle altre che vengono subito dopo: *abbiate un'anima sola e un sol cuore protesi verso Dio* (n. 3); il centro in quelle altre ancora: *su tutte le cose di cui si serve la passeggera necessità, si elevi l'unica che permane: la carità* (n. 31)»

Il contesto di quest'ultima espressione sottolineata da p. Trapè – «*su tutte le cose di cui si serve la passeggera necessità, si elevi l'unica che permane: la carità*» – è proprio quel cap.5, sugli oggetti di uso quotidiano, la loro distribuzione, e la cura degli ammalati, in cui – dicevo poco fa - troviamo l'indicazione relativa al lavoro. Leggiamo il testo:

:

⁵ LUC VERHEIJEN, *La spiritualità di s. Agostino e la nostra*, 31-48: 32, in IDEM, *La Regola di S. Agostino*, vol. 2: *Verso un ideale di bellezza e di libertà*, (Augustiniana - Testi e Studi, VII), Ed. Augustinus, Palermo 1993.

⁶ Agostino Trapè, intende per Regola di Agostino, la *Regula ad servos Dei*, senza distinguere in esso il *Praceptum*. e l' *Ordo monasterii* (vedi oltre, nota 21).

L'indice del *Praceptum* è il seguente:

Prologo

Capitolo 1 - Scopo e fondamento della vita comune

Capitolo 2 - La preghiera

Capitolo 3 - Frugalità e mortificazione

Capitolo 4 - Custodia della castità e correzione fraterna

Capitolo 5 - Oggetti d'uso quotidiano e loro custodi

Capitolo 6 - Il condono delle offese

Capitolo 7 - Spirito dell'autorità e dell'obbedienza

Capitolo 8 - Osservanza della Regola

[cap. 5]. Conservate i vostri abiti in un luogo unico, sotto uno o due custodi o quanti basteranno a ravviarli per preservarli dalle tarme; e, come siete nutriti da una sola dispensa, così vestitevi da un solo guardaroba. Se possibile, non curatevi di quali indumenti vi vengano dati secondo le esigenze della stagione, se cioè riprendete quello smesso in passato o uno diverso già indossato da un altro; **purché non si neghi a nessuno l'occorrente. Se invece da ciò sorgono tra voi discussioni e mormorazioni**, se cioè qualcuno si lamenta di aver ricevuto una veste peggiore della precedente e della sconvenienza per lui di vestire come si vestiva un altro suo confratello, **ricavatene voi stessi una prova di quanto vi manchi del santo abito interiore del cuore, dato che litigate per gli abiti del corpo**. Comunque, qualora questa vostra debolezza venga tollerata e vi si consenta di riprendere quello che avevate deposto, lasciate nel guardaroba comune e sotto comuni custodi quello che deponete.

Allo stesso modo **nessuno mai lavori per se stesso ma tutti i vostri lavori tendano al bene comune e con maggior impegno e più fervida alacrità che se ciascuno li facesse per sé. Infatti, la carità di cui è scritto che non cerca il proprio tornaconto, va intesa nel senso che antepone le cose comuni alle proprie, non le proprie alle comuni. Per cui vi accorgete di aver tanto più progredito nella perfezione quanto più avrete curato il bene comune antepoendolo al vostro. E così su tutte le cose di cui si serve la passeggera necessità, si eleverà l'unica che permane: la carità.**

La Regola, dunque, legifera su:

- il fine di ogni lavoro monastico: il bene comune
- la modalità della sua esecuzione: il “fare” sia mosso dalla carità.

E precisa gli ambiti di quel lavoro: le necessità, le necessità intrinseche alla condizione umana su questa terra, che – pur essendo transitorie – esigono una soddisfazione.

Prima di queste righe sul lavoro – abbiamo visto –, un precetto paradossale sul vestiario.

Noi comprendiamo che, scegliendo la vita comune, si scelga di mangiare, non solo insieme, ma possibilmente gli stessi alimenti; ci fa più difficoltà la prescrizione sul vestiario in comune.

Anche Agostino sa che è un ideale materialmente impraticabile, ma non rinuncia a parlarne, quale simbolo di un altro tema, invece, irrinunciabile: il rivestirsi tutti nel cuore di uno stesso abito – il “santo abito interiore del cuore”. Qui il testo evoca – non esplicitamente, ma è difficile contestare che sia presente in sottofondo – il “rivestirsi di Cristo, che è fondamentale per la vita cristiana. Esso è un comandamento possibile perché donato, per l’inserzione battesimale in Cristo. Ai monaci Agostino vorrebbe chiedere che la concretezza della loro vita in comune esprimesse quel fondamento perfino nella disponibilità allo scambio stagionale degli abiti.

Sa che è un imperativo irrealistico, ma non rinuncia a sottoporlo alla considerazione comune. Perché? Egli vuole che ogni monaco prenda, come specchio del suo cuore, la reazione che prova all’idea di dover accettare un vestito non suo. La reazione di disagio insuperabile è segno dell’essere ancora in cammino verso l’identificazione piena con la personalità di Cristo. Sarà così fino all’ultimo giorno su questa terra. Eppure, rifletterci è utile per camminare dietro il Signore cercando ciò che fa progredire nella carità.

L’affidare i propri abiti alla custodia altrui (= la regola pratica possibile, che traduce l’ideale impossibile, per la custodia degli abiti nel monastero) diventerà gesto ed esercizio consapevole di affidamento, segno/esperienza dell’affidarsi alla cura del Signore; e l’esercitare questa custodia degli abiti di ciascuno – degli abiti che sono i beni altrui, gli unici beni rimasti a ciascuno – avendo misurato la fatica che si farebbe a indossare un abito che non fosse il proprio, diventa richiamo mettendosi alla scuola della carità in quel lavoro, e in tutti i lavori della stessa specie.

Scholion

Custodire gli abiti di tutti è, effettivamente, un lavoro. Comprendiamo subito, però, che – anche volendo metterci alla scuola di Agostino – troviamo, in quanto detto fin qui, degli spunti sul lavoro che rispondono, ma anche divaricano, dalle nostre attese sull’argomento.

Si tratta nella sua Regola del lavoro in una accezione ben precisa e ristretta: il lavoro è inteso come opera professionale manuale, è il lavoro “casalingo”, cui potremmo avvicinare quello dell’operaio, contadino o artigiano.

Restano escluse sia l’accezione di lavoro come fonte di guadagno, sia l’accezione di lavoro come assoggettamento collettivo della natura da parte degli uomini⁷. Accezione quest’ultima che può coincidere (se la si mette a riparo dai rischi in cui incorre Prometeo) anche con la visione biblica della persona.

Noi, giustamente, annettiamo al discorso del lavoro quello sulle potenzialità della persona. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* recita (CC 2428) :

“Nel lavoro la persona esercita e attualizza una parte delle capacità iscritte nella sua natura. Il valore primario del lavoro riguarda l’uomo stesso, che ne è l’autore e il destinatario. Il lavoro è per l’uomo, e non l’uomo per il lavoro. Ciascuno deve poter trarre dal lavoro i mezzi di sostentamento per la propria vita e per quella dei suoi familiari”.

E lo stesso numero prosegue, sottolineando *però* la dimensione sociale della persona, cui noi, invece, spesso, istintivamente, resistiamo:

“... e per servire la comunità umana”.

Il numero precedente porta:

“Il lavoro umano proviene immediatamente da persone create ad immagine di Dio e chiamate a prolungare, le une con le altre e per le altre, l’opera della creazione sottomettendo la terra. Il lavoro, quindi, è un dovere: « Chi non vuol lavorare, neppure mangi » (2 Ts 3,10). Il lavoro esalta i doni del Creatore e i talenti ricevuti” (CCC 2427).

È vero che il Catechismo evoca la caratteristica penosa del lavoro:

“[il lavoro] Può anche essere redentivo. Sopportando la penosa fatica del lavoro in unione con Gesù, l’artigiano di Nazaret e il crocifisso del Calvario, l’uomo in un certo modo coopera con il Figlio di Dio nella sua opera redentrice. Si mostra discepolo di Cristo portando la croce, ogni giorno, nell’attività che è chiamato a compiere. Il lavoro può essere un mezzo di santificazione e un’animazione delle realtà terrene nello Spirito di Cristo” (CCC 2427)

ma per il fatto stesso di parlare della fatica del lavoro dopo aver indicato la vocazione dell’uomo al lavoro, dà anche riconoscimento di valore al carattere gioioso ed entusiasmante che esso *può* rivestire. Non sempre, ma accade che possa essere gratificante. La precisazione è necessaria:

“Per sua natura il lavoro porta iscritta in sé ... l’”alienazione” ... che altri prendano possesso della mia opera e ... che io realizzi l’opera stessa senza considerarla mia ...[o] l’”illusione” che l’attività laboriosa possa semplicemente annullare il male nella vita dell’uomo, ossia procurargli salvezza”⁸.

“il lavoro costruisce ...l’agire inteso a superare la distanza dei beni, che si prospettano solo come possibili, e il loro conseguimento [...] Il lavoro costituisce l’agire inteso ad incrementare le possibilità di bene per l’uomo. Dal momento che i beni di cui l’uomo può fruire sono “frutti della terra”, oppure fuori di metafora comportano un rapporto con il “mondo” (inteso qui come ambiente dato alla libertà, insieme naturale e sociale), la trasformazione del mondo può accrescere il numero di tali beni”⁹.

Insomma: la dottrina **odierna** della Chiesa sa contemperare la dimensione “individualistica e spiritualistica” del lavoro – quella per cui “il lavoro è fonte di sostentamento per l’esistenza dell’uomo ... concepito come indipendente dalla determinatezza sociale e materiale della società”¹⁰

⁷ GIUSEPPE ANGELINI, *Lavoro*, 702 qualifica queste tre accezioni, rispettivamente, come opera del servo, opera del borghese, opera di Prometeo.

⁸ GIUSEPPE ANGELINI, *Lavoro*, 724.

⁹ GIUSEPPE ANGELINI, *Lavoro*, 723.

¹⁰ GIUSEPPE ANGELINI, *Lavoro*, 716.

– con lo sguardo realistico sulla congiunzione di storia e progresso: non è vero che il progresso sia sempre un'anticipazione, tramite i beni parziali, del bene assoluto, ma lo sforzo per incrementare le possibilità di bene attraverso i beni penultimi va assunto e lodato.

Il passo citato della Regola di Agostino riduce, invece, il discorso del lavoro a quello vigente nell'ambiente di convivenza umana *sui generis* del monastero, quella propria di chi - per il suo ideale monastico - ha scelto la comunione totale, che risulta da complementarità ed uguaglianza *evangeliche*¹¹. Dobbiamo allora accantonarlo come non significativo se non per i monaci e le monache?

L'intentio del bene comune nel lavoro monastico

Le affermazioni sul lavoro della *Regula ad servos Dei* diventano utili

- per noi monache del secolo XXI, appartenenti ad una Chiesa che ha guadagnato - rispetto all'età patristica e medievale, lo sguardo positivo sul lavoro, come fattore di compimento della persona e possibile "animazione delle realtà terrene nello Spirito di Cristo" (CCC 2427) -
- per chi si avvicina al mondo monastico **per ricavarvi spunti di vita cristiana**

se cogliamo l'intenzionalità del discorso di Agostino. Allora il discorso anche della Regola si schiude e mette in mostra l'universalità della verità su cui riposa.

L'enunciato della Regola : «nessuno mai lavori per se stesso ma tutti i vostri lavori tendano al bene comune», va non estrapolata per se stessa ma ricordata e valorizzarla legandola agli altri elementi della vita cristiana che, nelle righe precedenti e seguenti della stessa Regola, sono menzionati.

È un procedimento necessario, anche per evitare fraintendimenti possibili. Ad es., il fatto che Agostino sottolinei come il lavoro monastico debba essere per l'utilità comune non significa la funzionalità assoluta del lavoro monastico al gruppo monastico. Non dice Agostino che il lavoro ci dev'essere *solo* per l'utilità del gruppo.

Agostino dice che:

1) c'è un quadro di necessità in cui scorre la nostra vita, la vita di tutti gli uomini, anche dei monaci. Per fortuna si tratta di necessità transitorie – siamo creati per l'eternità ove non ci sarà più bisogno di mangiare, vestirsi, ecc.-.

¹¹ Si può dire con p. Trapé: “La vita religiosa, essenzialmente, è complementarità ed uguaglianza: uguaglianza di doveri, di diritti, di particolari esercizi, complementarità di doni, di funzioni, di bisogni.

Questa complementarità, nel quadro generale dell'uguaglianza, dev'essere riconosciuta e rispettata, anzi difesa; difesa dalla tentazione sempre rinascente della squallida uniformità di un livellamento totale. Unità non vuol dire addizione di numeri, che crea la massa; ma inserimento vitale, attraverso la conoscenza e l'amore, in un organismo animato dalla grazia; vuol dire, in altre parole, incontro sapiente di perfezioni diverse che cooperano insieme a formare una perfezione più alta e più grande.

Il compito di rendere viva ed efficiente questa collaborazione è della carità. La quale, purificando la natura umana dalle storture dell'orgoglio, e conservandone le native ricchezze, solleva tutti nel piano divino della salvezza, dove si scopre l'uguaglianza della vocazione umana e cristiana e ci si sente fratelli, investiti di una nobiltà nuova e in possesso d'una nuova ricchezza, di fronte alla quale la nobiltà e le ricchezze terrene appaiono quelle che sono: cenere ed ombra. Nella vita comune dunque va rispettata la personalità di ognuno, **purché ognuno sia impegnato a rivestirsi dell'unica personalità di tutti, che è la personalità di Cristo**; va rispettata la libertà dei singoli, purché i singoli aspirino a conquistare l'unica vera libertà, che è la libertà dei figli di Dio proclamata dal Vangelo; va rispettata la coscienza dell'individuo, purché questi informi la sua coscienza, sinceramente e costantemente, alla legge del Vangelo e ai precetti, liberamente accettati, della *Regola*.

Dunque: *disparitas claritatis et unitas caritatis*; disparità di doni e unità d'amore. A questa perfezione ideale S. Agostino vuol condurre, con sapienza, i suoi figli”.

2) Su queste necessità transitorie si può elevare - e la vita monastica lo dimostra - la carità che non passerà mai (cfr. 1 Corinti cap 13)

3) Come? Attraverso ad es. un lavoro compiuto con la carità, che è dinamico amore per il bene comune, mai raggiunto ma da costruire sempre daccapo senza cedimenti.

Da notare: il discorso di Agostino non verte sul lavoro *e* il bene comune soltanto, ma sull'identificazione della gradazione di amore presente nei monaci, amore che dev'essere amore per il bene comune..

Commenta il Trapé:

*"... la carità... antepone le cose comuni alle proprie [...] **vi accorgerete di aver tanto più progredito nella perfezione** quanto più avrete curato il bene comune anteponendolo al vostro.*

Parole d'oro, che indicano nell'amore del bene comune - o bene sociale - **il progressivo svuotamento dell'egoismo**, e perciò la misura del progresso nella carità.

La distinzione tra amore *privato* e amore *sociale* è fondamentale nella dottrina agostiniana: sta alla base delle due città in cui è diviso il genere umano, ed è più ampia e più profonda di quella notissima tra l'amore di sé e l'amore di Dio. Ecco un testo importante:

"Due amori... dei quali uno *sociale* e un altro *privato*... distinsero le due città sorte nel genere umano... una dei giusti e un'altra degli iniqui" (*De Gen. ad litt.* 11, 15, 20).

Amore *privato* vuol dire amore di cose proprie. È considerata ed è cosa propria, in questo caso, tutto ciò che si possiede o si desidera in opposizione agli altri o con esclusione degli altri; quindi le ricchezze, la gloria, il potere. L'amore privato nasce dalla cupidigia, dall'egoismo, dalla superbia e conduce al peccato, che è, essenzialmente, una rinuncia, e perciò una privazione, del bene totale, comune a tutti, e un'adesione al bene parziale, che è il bene proprio.

Il peccato degli Angeli, spiega S. Agostino, consiste proprio in questo, cioè nella volontà di separarsi da un bene superiore comune a tutti e di aderire a un bene inferiore, proprio di ognuno, e quindi parziale e privato. Con quali conseguenze? Disastrose. Ebbero il fasto dell'orgoglio, ma perdettero l'eternità, che è eccelsa; ebbero l'astuzia della vanità, ma perdettero la verità, che è certissima; ebbero la parzialità, ma perdettero la carità, che è indivisibile, che abbraccia cioè il tutto e non può ridursi mai ad una parte. In altre parole, privati della partecipazione dell'eternità, della verità, della carità, che è Dio, bene di tutti, divennero superbi, fallaci, invidiosi, e perciò soli, poveri e miseri.

Invece l'amore *sociale* è l'amore del bene comune. Per comune s'intende **quel bene che può essere tutto di tutti, in modo da escludere tra gli amanti ogni ombra d'invidia e ogni possibilità di opposizione**, come il bene della sapienza, come ogni altro bene spirituale, universale ed eterno. In definitiva **l'amore sociale è l'amore di Dio e l'amore di se stessi e del prossimo in Dio**.

C'è dunque tra l'amore sociale e l'amore privato la stessa opposizione che corre tra l'umiltà e la superbia, tra la carità e la cupidigia. Ecco come S. Agostino esprime questa opposizione:

"Uno provvede all'utilità comune in vista della società celeste, l'altro per un arrogante desiderio di dominio fa servire a sé anche il bene comune; uno è suddito a Dio, l'altro emulo di Dio; uno tranquillo, l'altro turbolento; uno pacifico, l'altro sedizioso; uno preferisce la verità alle lodi degli adulatori, l'altro preferisce in qualunque modo le lodi alla verità; uno amichevole, l'altro invidioso; uno che vuole al prossimo il bene che vuole a sé, l'altro che vuole assoggettare a sé il prossimo; uno che regge il prossimo per l'utilità del prossimo, l'altro che lo regge per la sua utilità" (*De Gen. ad litt.* 11, 15, 20).

La Regola ammonisce il religioso a frenare l'amore privato, che è causa di tanti mali, anteponendo sempre le cose comuni alle proprie. In questo modo si svuoterà a poco a poco dall'egoismo e dilaterà il cuore in quella carità che *non cerca il proprio tornaconto*, ma cerca in

tutte le cose e sempre **il bene del Vangelo**, imparando a **vivere non più per sé, ma per Gesù Cristo**, che è morto per tutti. A condizione, ovviamente, che non sostituisca all'egoismo individuale un egoismo collettivo che è, anch'esso, una triste forma di amore privato.

Il primo infatti antepone le cose proprie a quelle comuni, il secondo le cose di un gruppo a quelle di tutti. Questa pericolosa e non infrequente sostituzione avverrebbe, per esempio, se il religioso anteponesse il bene del proprio monastero al bene dell'Ordine o il bene dell'Ordine al bene della Chiesa. Per evitare questo pericolo è necessario spingere fino in fondo l'amore sociale, amare cioè nel proprio monastero l'Ordine, nell'Ordine la Chiesa, nella Chiesa Cristo, che è *Dio benedetto nei secoli* che dobbiamo amare, perciò, in tutti e sopra tutto.

È naturale allora che S. Agostino indichi come misura del progresso spirituale l'amore delle cose comuni. **Primo frutto di questo amore è la concordia fraterna**: "una cosa molto grande e pur molto rara tra le cose umane; una cosa lodata da tutti e conservata da pochi". "Ma perché è tanto difficile che i fratelli vivano in concordia? Perché litigano di cose terrene, perché vogliono essere terra... I fratelli dunque se vogliono vivere concordi non amino la terra. Ma se non vogliono amare la terra, non siano terra. **Cerchino una possessione che non si può dividere**, e saranno sempre concordi" (*Serm.* 359, 1-2). Questa possessione è l'eredità celeste. "Per questa eredità non si litiga. Altre eredità si acquistano litigando, questa litigando si perde" (*Serm.* 359, 4).

Il secondo frutto dell'amore sociale è l'orientamento costante dell'animo verso la celeste città e la preparazione ad essa. "Quella gloriosissima città, infatti,... non avrà cittadini dei quali ognuno goda delle cose proprie (come di cose private), perché Dio sarà tutto in tutti. Chiunque in questo terreno pellegrinaggio desidera fedelmente e ardentemente questa società con Dio, *si abitua a preferire le cose comuni alle proprie, cercando non ciò che è suo, ma ciò che è di Gesù Cristo*"¹².

Si potrebbe anche dire:

Agostino raccomanda ai monaci di lavorare alimentando, ciascuno, la coscienza che il lavoro fa parte di quelle cose che sono legate alla condizione della vita presente, che sono destinate quindi a passare con la vita stessa; e quindi egli chiede loro di mettersi nella condizione di scegliere con retto giudizio – giudizio coerente all'ordine delle cose –, ciò che è più conforme al bene comune, che è il bene voluto "in vista della società celeste", con "sottomissione a Dio"; nella "pace" ed "amicizia" verso l'altro; guardandosi dal "subordinare anche il bene comune al proprio potere in vista di una dominazione arrogante", volendo "sottomettere il prossimo a se stesso" (cfr. *Gen. ad litt.* XI, 15, 20)¹³.

Detto ancora in altro modo, ma equivalente.

Per capire Agostino, non bisogna mai dimenticare che per lui il mezzo scelto per il fine (il primato della carità) è la vita comune, quindi le relazioni orizzontali, vissute in continuo trascendimento, "protesi verso Dio".

La strada per dare corpo alla carità, e giungervi, è **la strada dell'interiorità, o *intentio***:

«L'*intentio* esprime l'iniziativa dell'uomo interiore che vuole reagire alla drammatica e distruttiva esperienza del peccato; è il movimento di chi si "protende" (*in-tendit*) verso Dio; è la concentrazione dell'anima che, raccogliendosi dalla frammentarietà e dalla dispersione, si unifica, fissando su Dio la propria attenzione.

Agostino non ignora che l'uomo è chiamato a vivere come sospeso fra due "mondi": il mondo esteriore e il mondo inferiore. Questi due mondi, però, si compenetrano, e l'uomo passa continuamente dall'uno all'altro, dalla dispersione all'attenzione, dalla parola al silenzio. Si

¹² Trapé conclude: "Abbiamo ricordato rapidamente tre fecondi principi, la cui meditazione può aiutare il religioso a mettere in pratica l'arduo programma della *Regola*, quello di far trionfare in tutte le cose che passano la luce divina della carità, che permane. Il primo lo aiuta a restringere i propri bisogni, il secondo a svuotarsi dall'innato, inguaribile egoismo, il terzo a sentire la strumentalità delle cose temporali e ad immergersi sempre più nell'eterno".

¹³ Vedi qui, testo in Appendice.

comprende, allora, che il primato dell'interiorità, sul quale il vescovo insiste, non può essere interpretato come la fuga illusoria di chi rinnega il mondo esteriore o, peggio ancora, un residuo spiritualistico, oggetto di facili polemiche; esso invece rappresenta la faticosa emergenza sulla *distentio* attraverso l'esercizio dell'*intentio*.

La dimensione dell'interiorità si configura così come **autentico spazio di ricerca**, in cui l'uomo è chiamato a prendere coscienza e a cercare una soluzione dei propri problemi e delle proprie ansie. **Lì lo attende l'incontro decisivo con la Verità che salva.** Il cammino tracciato dall'*intentio* è dunque un cammino che tende l'unità della persona, un cammino che non disperde, ma protende»¹⁴.

Anche il lavoro monastico è un momento di edificazione della vita in cui la persona del monaco tende a ritrovare la sua propria unità, accogliendo il dono di Dio che – nell'economia storica, di Cristo e della Chiesa, declinata fin nella concretezza della sua comunità di fratelli – lo raggiunge sotto le spoglie di una necessità che chiede soddisfazione. Ad essa egli deve trovare soluzione cercando una via che non introduca divisione, ma sostenga invece la concordia. Come per la faccenda degli abiti da custodire e distribuire al momento opportuno:

provoca disaccordo non dare a ciascuno il suo? Non sia fatto, anche se ne va di mezzo il simbolo reale dell'avere tutti lo stesso abito interiore di Cristo. Si tenda a rivestirsi di Cristo, affidando il bene privato dell'abito a chi lo custodirà e lo renderà. Però costui dovrà farlo sapendo di offrire braccia e cuore a Cristo, che si prende cura del monaco, il quale tutto ha messo in comune,. E il singolo che si preoccupa del proprio abito, deve esaminarsi se, nel mantenerlo in ordine ecc., non sceglie dei mezzi che, mettendo lui contro gli altri, rovina la comunione della carità.

Il lavoro “servile”, cioè quello spicciolo, materiale, quotidiano, di ogni uomo, monaco oppure no, che risponde alle necessità contingenti della sua esistenza, è valore cristiano se compiuto come insegnava l'Apostolo:

“Qualunque cosa facciate, fatela di cuore **come per il Signore e non per gli uomini**, sapendo che come ricompensa riceverete dal Signore l'eredità. Servite a Cristo Signore. Chi commette ingiustizia infatti subirà le conseguenze del torto commesso, e non v'è parzialità per nessuno” (**Colossesi 3:23-25**).

“Schiavi, obbedite ai vostri padroni secondo la carne con timore e tremore, con semplicità di spirito, **come a Cristo, e non servendo per essere visti, come per piacere agli uomini**, ma come servi di Cristo, compiendo la volontà di Dio di cuore, prestando servizio di buona voglia come al Signore e non come a uomini. Voi sapete infatti che ciascuno, sia schiavo sia libero, riceverà dal Signore secondo quello che avrà fatto di bene.

Anche voi, padroni, comportatevi allo stesso modo verso di loro, mettendo da parte le minacce, sapendo che per loro come per voi c'è un solo Signore nel cielo, e che non v'è preferenza di persone presso di lui” (**Efesini 6:5-9**).

2) Il lavoro monastico per la “diffusione del buon odore di Cristo”

Vediamo ora come questa chiarezza di principi, sul lavoro per il Signore e non per gli uomini, riluce nell'opera che Agostino dedica interamente al lavoro monastico, il *De opere monachorum*.

¹⁴ A. MONTANARI, *La forma cristiana del soliloquio. Esercizio cristiano del riconoscimento di sé al cospetto di Dio in sant'Agostino*, in AUTORI VARI, *Conoscersi in Dio. La fede come orizzonte della conoscenza di sé*, Milano, Glossa, 2007, 50 (sottolineo io).

Il *Deopm* fu scritto su richiesta del vescovo di Cartagine, Aurelio, a cui di fatti è indirizzato¹⁵ quando Agostino era anch'egli ormai diventato vescovo (nominato nel 396 vescovo di Ippona, dove già nel 395 era vescovo ausiliare, scrive quest'opera, tra il 399 e il 400, probabilmente nel 400)¹⁶. La collaborazione tra Agostino e Aurelio, il primate della chiesa africana, fu intensa e feconda. Agostino lo conobbe arrivando in Africa nel 388. Allora Aurelio era diacono; fu ordinato vescovo poco dopo che Agostino fu ordinato presbitero: i due si rivelarono personalità complementari nel particolare frangente della chiesa africana, prima lacerata dallo scisma donatista, poi dalla controversia pelagiana:

“Agostino con le sue doti di controversista e dialettico, con la sua conoscenza della Scrittura, diventa sempre più la guida spirituale dei cattolici; Aurelio è invece l'uomo di governo per eccellenza con le sue qualità di equilibrio, avvedutezza, senso pratico” (A. Picherle)¹⁷.

Il *Deopm* è un'opera catechetico-esortativa, dalla struttura ormai sufficientemente chiarita¹⁸.

L'articolazione dell'opera

Si apre con una *salutatio*, la dedica ad Aurelio, appunto, sobria e discreta, ma stesa con afflato soprannaturale:

“È stato ... il nostro Signore Gesù Cristo, il quale ha dimora nel tuo cuore, colui che ti ha ispirato una così viva preoccupazione - frutto d'amore di padre e di fratello - nei riguardi di certi monaci, fratelli e figli nostri ... Egli, servendosi della tua volontà e della tua lingua per la sua opera, mi ha fatto pervenire per tuo mezzo l'ingiunzione di scriverti qualche riga” (*Deopm*, 1,1)

Segue la *narratio*, o esposizione del tema del libro, secondo le regole della retorica classica, *breviter, aperte et verosimiliter*.

Vedi *Deopm* 1,1: “...si rifiutano d'obbedire al precetto del beato apostolo Paolo: *Chi non vuol lavorare non deve nemmeno mangiare*”

Deopm 1,2: “La prima cosa che occorre prendere in esame sono i pretesti che adducono questi monaci che si rifiutano di lavorare.

Poi, se riscontreremo che essi sono nel falso, occorrerà dire qualcosa sui mezzi per farli ravvedere”.

I “pretesti” sono la contraddizione che quei monaci riscontrano tra la parola citata dell'Apostolo e quella di Gesù nel discorso della montagna (Mt 6,25ss), se si intende che per mangiare, secondo Paolo, occorra dedicarsi ai lavori manuali.

Ecco allora l'*argumentatio*. Agostino la svolge in due momenti, uno breve ed uno lungo. Risposta breve in *Deopm* 2.3.:

“... Quando vi porteranno in tribunale, non datevi pensiero di quel che avrete a rispondere, poiché il vostro dire vi sarà suggerito. Non sarete infatti voi a parlare ma lo Spirito del Padre vostro parlerà in voi. Sono ... le parole di sapienza spirituale quelle di cui il Signore non vuole che si preoccupino i suoi discepoli, assicurandoli che sarebbero state loro fornite senza che essi ne fossero in angustia.

Che, al contrario, l'Apostolo parli del lavoro manuale e del cibo necessario alla vita del corpo allorché dice: *Chi non vuol lavorare non deve nemmeno mangiare*, lo dimostra il fatto che...

¹⁵ ANTONIO SANCHEZ CARAZO, De opere monachorum. *Retórica, evangelio y tradición eclesiástica*, «Augustinus» 27 (1982), 169-216. 173

¹⁶ Sappiamo infatti che egli nelle *Retractationes* passa in rassegna le sue opere in ordine cronologico e pone questa prima del *De bono coniugali* e del *De sancta virginitate* (ASC, 174-175)

¹⁷ ANTONIO SANCHEZ CARAZO, De opere monachorum, 174 nota 29.

¹⁸ ANTONIO SANCHEZ CARAZO, De opere monachorum, 186-187.

nelle sue lettere esistono innumerevoli altri passi nei quali egli esprime in termini inequivocabili il suo pensiero sul nostro argomento, è inutile fare sforzi in contrario. Sarebbe come un voler tirare su di sé e sugli altri una cortina di tenebre per non voler praticare quanto di utile la carità divina suggerisce e, inoltre, negarsi la possibilità di vederci chiaro loro stessi e che ci abbiano a veder chiaro gli altri. Nel qual caso, occorrerebbe temere il detto scritturale: *Non ebbe voglia di capire per comportarsi bene* [sal 35,4]”.

Risposta ampia in *Deopm*, 3,4 – 27,35. Ne leggeremo alcuni passi tra breve.

Segue l'appello alla conversione, indirizzato a quei monaci sviati: si veda la *exhortatio* o *peroratio*: *Deopm* 28,36-29,37.

Infine, un indirizzo ad Aurelio (*Deop* 30,38-39).

E un'appendice sui monaci cappelloni (*Deop* 31,39-33), “tema che non gli era stato suggerito da Aurelio. Ma Agostino non ha voluto sorvolarci sopra perché era convinto dell'intima relazione di costoro con i monaci fannulloni”¹⁹.

I monaci “entusiasti” girovaghi

Interessante è leggere subito questa appendice, perché ci mette di fronte ai tipi umani dei monaci che, ormai fuori dai monasteri, ma conservando (a sentirli dire) l'identità monastica, fomentavano le discussioni di quelli che erano rimasti in monastero:

“...quali sarebbero mai le ragioni per lasciarsi crescere i capelli a dispetto d'un ordine tanto esplicito dell'Apostolo? [*cf.* 1 Cor 11,14- vd. sotto- *NdR*] Che forse l'ozio deve spingersi al punto da impedire che anche i barbieri lavorino?

Ovvero - **dato che si propongono d'imitare gli uccelli del vangelo** - temono forse di non poter più volare come gli uccelli, una volta che si siano rasati la testa?

Contro questo vizio mi astengo dal dire di più per un riguardo verso certi religiosi che, pur lasciandosi lunghi i capelli, a parte questa scempiaggine, offrono tanti e tanti motivi per cui li veneriamo. [...]

C'è infatti gente che va in giro mascherandosi ipocritamente a scopo di lucro e teme che una santità senza chioma faccia meno colpo di quella che ne è ricoperta. Allo sguardo di chi li osserva questa suggerisce l'immagine degli antichi personaggi di cui si legge nella Scrittura, ad esempio, di Samuele e degli altri che non si rasavano [...] Dice infatti espressamente: *Se l'uomo si fa crescere i capelli, gliene viene un disonore* [1 Cor 11,14]. Replicano costoro: Ma noi a tale disonore ci sottoponiamo in sconto dei nostri peccati.

Umiltà finta, ombra di umiltà che essi vogliono rendere tanto più ampia da poter esporre al suo riparo la loro gonfiezza e il loro affarismo. Quasi che l'Apostolo potesse insegnare la superbia allorché diceva: *L'uomo che prega o pronuncia oracoli a testa coperta getta un'onta su se stesso*, e ancora: *L'uomo non deve coprirsi la testa poiché è immagine e gloria di Dio*. Quegli che dice: “Non si deve fare così e così”, non sarebbe dunque in grado di insegnare l'umiltà? Ma, se è a titolo di umiltà che nella presente economia del vangelo costoro vagheggiano quell'acconciatura indecorosa che al tempo dell'attesa profetica era un simbolo misterioso, che si tagliano i capelli e si coprano la testa con un rozzo panno. Se non che un siffatto copricapo non frutterebbe loro moneta, poiché Sansone si copriva la testa non con un berretto alla buona ma con una fluente capigliatura” (*Deop* 31,39)

“Penosamente ridicolo - se così è lecito esprimersi - è inoltre l'argomento che essi hanno inventato a difesa della loro chioma. È vero - dicono - che l'Apostolo proibisce agli uomini di portare lunghi capelli, ma se uno si è reso eunuco per il Regno dei cieli, non è più da ritenersi

¹⁹ ANTONIO SANCHEZ CARAZO, *De opere monachorum*, 187.

uomo. Stupidaggine senza pari. [...] l'ordine che Paolo imparte agli uomini di non porsi il velo sul capo riguarda sì la testa come membro del corpo ma soltanto figuratamene..." (Deopm 32,40, sui monaci cappelloni)

C'era dunque un monachesimo che si era distanziato dalla tradizione, quale trasmissione vivente della fede nella Chiesa, ambito esistenziale ove si mette in comune il senso della vita, in cui la fede non svisciva la ragione; ed esso cercava una giustificazione di sé nella interpretazione della Scrittura, ma non poteva che addurre una giustificazione. Autoreferenziale.

Agostino entra nella discussione con questi monaci con la forza del suo radicalismo cristiano. Ad esso appartiene di diritto l'apostolato e l'evangelizzazione, però «non di comodo, ma di rottura»²⁰. E lo fa carico della passione affettiva del vissuto autobiografico.

[Exhortatio]

“O servi di Dio e soldati di Cristo, possibile mai che non riusciate a vedere le arti ingannatrici del nemico infernale, che in tutte le maniere cerca d'annebbiare con le sue esalazioni pestilenziali il vostro buon nome - un così squisito profumo di Gesù Cristo - allo scopo d'impedire che anime generose si risolvano a dire: *Correremo dietro al profumo dei tuoi unguenti* e così sfuggano ai lacci tesi da lui?

Tale e non altro è il motivo per cui egli sparse un po' dovunque tanta gente ipocrita ricoperta del saio monacale:

gente che gironzola per le province senza che si sappia chi li abbia mandati, gente in perpetuo movimento, mai fermi, mai stabili.

E ce ne sono di quelli che fanno commercio con le reliquie dei martiri (seppure sono dei martiri!); altri che vanno decantando i pregi delle loro fimbrie e filatteri;

²⁰ Come frutto di questa assidua e perseverante imitazione di Cristo, si sprigiona dalla comunità religiosa quella fragranza spirituale che, diffondendosi nella Chiesa e nel mondo, ne manifesta la presenza e la divinità. Questo è il primo e principale apostolato di ogni comunità religiosa, sia essa consacrata esclusivamente alla contemplazione, come le Monache di clausura, sia essa consacrata, anche, all'attività ministeriale o caritativa. E non si tratta di un apostolato di comodo, ma di rottura. S. Paolo lo ricorda nelle parole alle quali la *Regola* si riferisce - siamo il buon odore di Cristo tra coloro che si salvano e tra coloro che si perdono: per gli uni odore di morte... per gli altri odore di vita... e S. Agostino lo commenta spesso, mostrandone il misterioso significato.

"La parola della croce infatti è stoltezza per coloro che se ne vanno in perdizione, ma per noi, che siamo nella via della salvezza, è la forza di Dio". Per questo S. Paolo non cessava di predicare Cristo crocifisso, anche se la sua predicazione era "uno scandalo per i Giudei, una stoltezza per i Gentili". Lo stesso fece S. Agostino. La lunga e sofferta polemica contro i Pelagiani non ebbe altro scopo che questo: impedire che la forza della croce di Cristo fosse svuotata della sua sostanza e della sua efficacia; *ut non evacuetur crux Christi*. Per questo le sue parole destarono scandalo, e qua e là lo destano ancora.

Inutile mettere in luce il carattere decisamente moderno delle brevi parole della *Regola* che abbiamo brevemente commentato: il lettore se ne è accorto da sé. Oggi si parla molto, e giustamente, di testimonianza, ma è proprio la testimonianza in favore di Cristo che S. Agostino chiede alle sue comunità, una testimonianza individuale e collettiva. Oggi si parla molto e, ripetiamo ancora, giustamente, di autenticità, ma è proprio l'autenticità un'esigenza fondamentale della dottrina agostiniana in genere e della *Regola* in particolare. Il cristiano non è autentico se non è santo, ed è santo solo se è autentico. Autentico vuol dire sincero, convinto, conseguente, vero. Soprattutto vero. Autenticità e verità coincidono. Che cos'è infatti la verità se non l'armonia tra ciò che una cosa è e ciò che deve essere, cioè tra il nome e la realtà? Non per nulla S. Agostino ripete a ciascuno dei suoi religiosi, se non con queste parole, certo in questo senso: sii uomo; sii cristiano; sii servo di Dio; sii, se lo sei, sacerdote; sii te stesso. Sii te stesso; ma nell'ambito della dignità cristiana, perché la nostra personalità non può essere altro che la personalità di Cristo, né altra può essere la nostra libertà, se non quella che ci viene da Cristo.

Con questa conclusione il discorso si riannoda al quarto motivo che S. Agostino mette in campo per indurre i suoi figli spirituali ad osservare con diligenza e amore le prescrizioni della *Regola*. AGOSTINO TRAPÈ, *Commento alla regola di sant'Agostino*, Città nuova editrice (www.sant-agostino.it/pensiero/commento-regola/commento-regola-2-libro.htm - - Consultato 9 ottobre 2007)

altri ancora che si ricordano d'aver sentito dire che in quella o in quell'altra parte del mondo vivono ancora i loro genitori o certi altri parenti e bugiardamente asseriscono che sono in viaggio per andarli a trovare.

E tutti chiedono, tutti pretendono: incassi d'una mendicizia redditizia, prezzo d'una santità simulata. [...] per il loro sconcio mercanteggiare, ...**deriva a voi una menomazione di stima e ai deboli un motivo di scandalo.**

Siate dunque animati da sentimenti di comprensione e da propositi di carità: mostrate al mondo che entrando nella quiete del monastero non siete andati a cercarvi un modo facile di tirare avanti la vita, ma avete ricercato il regno di Dio attraverso la via stretta e difficoltosa propria di questa istituzione. **Il motivo di lavorare che si presenta a voi è lo stesso che si presentava all'apostolo Paolo:**

togliere i pretesti a chi di pretesti va a caccia, in tal modo quanti stan lì lì per essere asfissati dal lezzo che emana da loro si sentano rinvigoriti al profumo della vostra buona condotta. (*Deop.* 28,36)

[*motivo autobiografico: la nostalgia del monastero in Agostino vescovo*]:

“a volermi regolare secondo quello che tornerebbe più comodo a me personalmente, preferirei di gran lunga dedicarmi ogni giorno ad ore determinate - come si trova prescritto in certi monasteri ove vige la disciplina - ad un po' di lavoro manuale e poi aver libere le altre ore per leggere, pregare o comunque occuparmi delle sacre Scritture anziché cacciarmi in mezzo alla baraonda e alle angustie delle altrui contese, ove si tratta di risolvere con una sentenza intrighi d'affari o farli cessare con un intervento di autorità. Sono, queste, delle noie a cui ci volle dediti l'Apostolo, non per iniziativa sua personale, ma per incarico di colui che parlava per la sua bocca [...] La fatica di questo incarico ce la siamo accollata - non senza consolazioni divine del resto - in vista della vita eterna, che speriamo, e per poter produrre qualche frutto di bene con l'esercizio della pazienza. Siamo infatti al servizio della Chiesa del Signore e segnatamente delle sue membra più fragili, quale che sia il nostro valore di membro rispetto all'intero corpo [...] Se pertanto ci siete fratelli e figli, se siamo gli uni e gli altri servi di Cristo, se - più esattamente - noi siamo in Cristo al vostro servizio, date ascolto ai nostri inviti, chinate il capo ai nostri precetti, accogliete le nostre disposizioni” (*Deop.* 29.37)

I contenuti del *De opere monachorum*

Che cosa dice dunque Agostino a quei tali che avrebbero voluto stare in monastero senza lavorare manualmente? Tranne qualche sferzata sfuggita all'autocontrollo del Vescovo, per la maggior parte dell'opera, i capitoli del *Deop* sono un'eco degli argomenti dei monaci sviati, cui egli risponde con serietà, pur sapendo che alle spalle ci sono dei comportamenti devianti che essi vogliono coprire. Cosa spiega, dunque, Agostino proponendo l'esegesi corretta dei passi da quelli addotti?

“Il pensiero del Signore (in Mt. 6, 26) si interpreta in funzione del Discorso sulla Montagna, in cui si parla del radicalismo della sequela di Cristo: non si può servire Dio e il denaro. Quindi il testo evangelico non asserisce che non si possa provvedere al domani, ma che non si deve vivere e lavorare con l'intenzione di lucro.”²¹ Lascia ben capire Agostino che l'ideale del lavoro monastico è: «lavorare con le proprie mani mantenendo libero l'animo». E specifica:

“Poiché un conto è lavorare con le proprie mani mantenendo libero l'animo, come sogliono gli artigiani quando non sono imbroglianti o incontentabili in fatto di denaro o di possessioni; un altro conto è avere lo spirito immerso nelle preoccupazioni sul come accumulare ricchezze

²¹ REGINALD GRÉGOIRE, *La presenza del lavoro nel monachesimo antico*, in AUTORI VARI, *Monachesimo: una presenza di lavoro*, Parma, Benedictina ed, 1991, 103-136: 112.

senza spenderci lavoro, come fanno i commercianti, gli appaltatori, gli agenti di borsa e di cambio: i quali si tengon su a forza di tensione e non lavorano soltanto con le mani, per cui debbono avere lo spirito sempre immerso nell'ansia del possedere" (*Deop* 15,16).

Il lavoro manuale è segno dell'accettazione convinta dell'economia di incarnazione in cui si svolge la nostra vita, ove c'è la fragilità, il bisogno, il limite, il nascere, crescere, decrescere, morire che il Signore salva (monaco colui che si abbassa come il suo Signore):

"debbono rispettare gli ordini dell'Apostolo anche questi nostri fratelli,

abbassandosi alle esigenze dei più deboli

liberi dall'attaccamento alla proprietà privata, essi debbono lavorare manualmente a vantaggio della comunità, obbedendo senza mormorazioni agli ordini dei superiori" (*Deop* 16.19).

Dunque, il lavoro manuale, anche in quanto risposta ad esigenze necessarie e ripetitive, va svolto per se stesso, **senza pretendere di ricevere ricompensa**, plauso, gratificazione estrinseca (monaco servo di Dio).

Quali tipi di lavoro?

Tutti i lavori che siano onesti, come insegna Paolo apostolo e come, prima ancora, ha dimostrato con il suo esempio²². Agostino ha presente che Paolo faceva il tessitore di tende (cfr. Atti 18,2-3), ma lo interpreta come una delle occupazioni dell'Apostolo, esercitata solo quando se ne presentava l'occasione, come avvenne ad Atene, con Aquila e Priscilla (cfr *Deop* 19.22); comunque, decisamente afferma:

"...qualcuno potrebbe chiedere: Se l'Apostolo lavorava manualmente per procurarsi da vivere, qual era il mestiere che esercitava e come riusciva insieme a lavorare e a predicare il vangelo? Rispondo: Poni il caso che una risposta esauriente io non la sappia; resta sempre il fatto, indiscusso, dopo le affermazioni riportate sopra, che egli lavorava con le sue mani per trarne il sostentamento senza aver bisogno di ricorrere alla facoltà concessa dal Signore agli apostoli di vivere del vangelo che predicavano. Non si trova infatti affermato in un passo soltanto o di sfuggita, di modo che il suo pensiero possa essere svisato o falsato dall'abilità di qualsiasi dialettico [...]Una cosa soltanto io so, e cioè che non rubava né depredava, che non era un bandito né un auriga o un combattente contro le fiere nel circo, che non faceva il ciarlatano o il biscazziere. S'occupava invece in mestieri innocui e onesti e così produceva qualche articolo socialmente utile, come sono quelli degli artigiani, dei muratori, dei calzolai, dei contadini e di altri dello stesso genere. Non è infatti in contrasto col vero concetto di dignità ciò che disdegna l'alterigia di coloro che amano essere chiamati "i dignitari" ma non amano acquistarne le doti. L'Apostolo quindi non avrebbe rifuggito dal dedicarsi a qualche lavoro campestre o a qualche mestiere di artigiano. Non saprei infatti di chi avrebbe dovuto aver soggezione in questa materia colui che aveva detto: *Non vogliate essere d'ammirazione né per i giudei né per i pagani né per alcuno nella Chiesa di Dio* (1 Cor 10, 32.). Se uno dicesse: *Per i giudei*; ma anche i patriarchi erano pastori di greggi. Se: *Per i greci*, quelli cioè che noi

²² Contro l'obiezione che nei vangeli gli apostoli non sembra lavorino. Agostino risponde: « Si distinguono le circostanze e si obbedisce all'Apostolo! [...]Egli, infatti, sapeva il motivo per cui nelle Chiese sorte in terra pagana non stava bene recare il vangelo come roba da mercato. Non voleva con ciò porre sotto accusa i colleghi di apostolato, ma sapeva distinguere le circostanze particolari esclusive della sua missione. Difatti gli apostoli - per ispirazione divina certamente - s'erano divisi le province dove annunziare il vangelo: Paolo e Barnaba le terre pagane, gli altri le collettività giudaiche. Ad ogni modo, che Paolo ordini di lavorare a coloro che non hanno ricevuto alcuna delle facoltà accordate agli apostoli, è cosa sicura, e i testi sopra esaminati lo provano all'evidenza » (*Deop* 20.23.24).

chiamiamo pagani; ma anche certi filosofi da loro ritenuti in grande considerazione facevano i calzolari. Se: *Per la Chiesa di Dio*; fu un falegname quel giusto che Dio scelse a testimone della verginità di colei che da sposa e poi per sempre sarebbe rimasta illibata, colui - dico - cui era fidanzata la Vergine Maria, madre di Cristo. Qualunque mestiere fra quelli elencati più sopra è dunque buono, purché lo si adempia con fedeltà e senza frode. Poiché anche questa è una cosa da cui l'Apostolo mette in guardia, e cioè che nessuno abbia a sdruciolare nel male per il bisogno di sostentarsi materialmente. Dice infatti: *Chi prima era dedito al furto smetta ormai di rubare, si dedichi piuttosto a qualche onesto lavoro manuale, in modo d'avere mezzi per andare in soccorso dei bisognosi.* (Ef 4, 28). Basti dunque sapere questo: che, nel lavoro manuale da lui esercitato, l'Apostolo spiegava un'attività moralmente buona (*Deop.* 13. 14).

Il lavoro manuale può compromettere la quantità della preghiera:

ma allora bisogna ricordarsi che

“se [...] il logorio della vita di ogni giorno impone ai servi di Dio la necessità di dedicarsi ad ore determinate ad occupazioni di questo tipo, perché rifiutarsi di spendere del tempo a mettere in pratica le ingiunzioni dell'Apostolo? Una sola preghiera dell'uomo obbediente viene infatti ascoltata da Dio più presto che non interminabili suppliche levate dall'insubordinato” (*Deop.*, 17.20).

Il lavoro manuale non è tutto nella sequela del Signore del monaco.

La comunione di vita con il Signore, infatti, richiede l'attività spirituale; e questa non è inconciliabile con il lavoro materiale, a meno che sia un'attività di annunzio/istruzione. Infatti,

“Quanto al cantare i canti divini, può esser fatto - e con facilità - anche **mentre si lavora con le mani.** Anzi, è bello rallegrare così il lavoro quasi col ritmo di una celestiale cadenza. Chi infatti non sa come tanti lavoratori, mentre le loro mani si muovono nel disbrigo delle faccende, col cuore e con la lingua si danno a cantare motivi uditi nelle rappresentazioni teatrali, tanto insulsi e il più delle volte anche licenziosi? Chi dunque può proibire al servo di Dio che, mentre lavora con le mani, mediti la legge del Signore e canti salmi a gloria del nome del Dio altissimo ?

Basta che abbia ore sufficienti per imparare a memoria quel che avrà a ripetere. E questo è appunto uno dei motivi per cui non debbono venir meno i contributi dei fedeli: somministrare quanto manca ai servi di Dio, i quali, per il fatto che dedicano delle ore all'istruzione - ore in cui, naturalmente, non possono eseguire lavori manuali - non debbano essere ridotti in completa miseria (*Deop* 17. 20).

“Quanto poi a quelli che dicono di occupare il tempo nella lettura, come mai non si sono incontrati nelle prescrizioni dell'Apostolo circa il lavoro? Strana cosa invero: spendere il tempo nella lettura e regolarsi a dispetto di essa e, pur di prostrarre una buona lettura, non risolversi mai a mettere in pratica quel che si legge! Chi infatti non capisce che, quando uno legge libri edificanti, tanto più rapido sarà il suo profitto quanto più presto si decide a mettere in pratica quello che legge? (*Deop* 17. 20).

L'attività di istruzione va fatta con ordine:

“Ammettiamo pure che a qualcuno venga affidato **l'incarico di dispensare la parola di Dio** e che tale incombenza lo assorba in modo da non permettergli d'attendere al lavoro manuale. Ma forse che in un monastero tutti sono all'altezza d'un tale compito? Vengon da loro dei fratelli provenienti da tutt'altro genere di vita; ed essi saranno tutti in grado di esporre loro le Sacre Scritture o di tenere loro con frutto conferenze su punti specifici di dottrina sacra? E se tutti non hanno di tali capacità, perché con questo pretesto volersi tutti esimere dal lavoro?

Che se anche tutti avessero le doti per riuscirci, anche allora dovrebbero **farlo a turno.**

allo scopo di non distogliere gli altri dal lavoro necessario, non solo, ma anche perché a soddisfare parecchi uditori basta uno solo che parli.

C'è di più: lo stesso Apostolo come avrebbe trovato il tempo per lavorare manualmente se non avesse determinato **delle ore fisse in cui annunziare la parola di Dio?** È un elemento che Dio non ha permesso restasse nell'ombra: infatti, la sacra Scrittura ci riferisce quale fosse il mestiere che esercitava e in quali ore del giorno si occupasse della predicazione del vangelo. Si era a Troade, il primo giorno della settimana, ed era imminente il giorno in cui Paolo doveva mettersi in viaggio. I fratelli s'erano riuniti per la frazione del pane, e tale e tanto fu il fascino delle parole dell'Apostolo e così accesa la disputa che ne nacque che il ragionare si protrasse fino alla mezzanotte. Come se si fossero scordati che quel giorno non era vigilia! Allo stesso modo, quando restava per diverso tempo in una località ogni giorno attendeva alla catechesi, avendo, naturalmente, a tal fine delle ore stabilite. Così quando fu in Atene, dove aveva trovato gente tutta assorbita nella ricerca del sapere, ci si riferisce che *teneva discorsi ai giudei nella sinagoga, e ogni giorno nell'agorà alla gente del paganesimo, indirizzandosi a quanti vi incontrava. Nella sinagoga non tutti i giorni*, perché era consueto parlarvi solo di sabato; *nell'agorà invece - lo dice chiaro - tutti i giorni*, perché così esigevano l'inclinazione e le consuetudini degli Ateniesi [...]. Ma quando ebbe lasciata Atene..., osserviamo quel che riferisce di lui la sacra Scrittura. *Tutti i sabati teneva dibattiti nella sinagoga*, dice di lui quand'era a Corinto. E a Troade, quando l'istruzione si protrasse fino a mezzanotte a causa dell'imminente partenza, si nota che era **il primo giorno della settimana, vale a dire la domenica**: dalla quale circostanza ci è dato concludere che non parlava ai giudei ma a dei cristiani, come del resto indica lo stesso autore della narrazione allorché precisa che s'erano riuniti a "spezzare il pane". Linea di condotta veramente eccellente, questa, in quanto tutte le cose sono compiute **con ordine e ciascuna a suo tempo, senza che vengano ad accumularsi e a turbare così l'animo dell'uomo con guazzabugli inestricabili**" (*Deop* 18,21).

A conferma, la legislazione agostiniana, riassunta nel noto «Ordo monasterii»²³ prevede:

«Vadano al proprio lavoro fin dal mattino, e dopo le preghiere di terza ritornino a lavorare. Non si fermino ad intrecciare chiacchiere, a meno che non si tratti di qualcosa che serve al bene dell'anima. Mentre lavorano stiano in silenzio, purché la necessità del lavoro non esiga che si parli» (OM, 9)

Si incontra la presenza intercalata di studio e di lavoro manuale:

“lavorino dal mattino fino a sesta; da sesta a nona studino. A nona restituiscano i libri, e, dopo il pasto, lavorino nell'orto o /e fino all'ora del tramonto» (OM, 3).

Il lavoro manuale, è vero, non copre però tutte le necessità:

“...se qualche offerta giunge loro da parte dei fedeli, con questa si provveda a **supplire quanto del necessario manca** a quei fratelli che, sebbene in via ordinaria siano dediti al lavoro e occupati in qualche mestiere per trarne da vivere, si trovino in necessità per la cattiva salute

o perché siano state loro affidate delle incombenze nella Chiesa

o perché debbano attendere all'istruzione degli altri nella dottrina della salvezza. (*Deop* 16. 19)

“ I servi di Dio però non debbono, nell'esercizio del loro ministero sacro, pervertire l'ideale propostosi mirando a questi vantaggi materiali: perciò il Signore avverte di non andare in

²³ Cfr. REGINALD GRÉGOIRE, *La presenza del lavoro nel monachesimo antico*, 115-116.

Che cos'è *Ordo monasterii*? :La cosiddetta Regola di Agostino (*Regula ad servos Dei*) comprende il *Praeceptum*, la parte più breve, che sembra proprio di Agostino, e l' *Ordo monasterii*, più lungo, che sembrerebbe scritto da Alipio, diventato l'*alter ego* di Agostino e lo sostituisce nella guida del monastero di Tagaste; poi diverrà vescovo di Tagaste, nel periodo in cui Agostino diventa vescovo di Ippona.

cerca di cose terrene ma piuttosto del Regno di Dio e della sua giustizia allorché ci poniamo a servizio del mistero divino della salvezza. Le provviste materiali ci saranno senz'altro somministrate: sia che noi lavoriamo con le nostre mani, sia che siamo impediti da salute malferma, sia che siamo talmente occupati nell'esercizio del ministero da non aver modo di badare ad altro lavoro”(Deop 26.35)

Il lavoro manuale è alimento del cammino spirituale e **provocazione** del cammino spirituale stesso. Con una precisazione importante: a secondo del punto di partenza della conversione monastica. A secondo cioè del passato di vita del monaco, a secondo delle abitudini precedenti al suo ingresso in monastero, il lavoro aiuta il monaco (e lo provoca) a recuperare la carità per strade sue proprie:

“ **Ponete il caso di uno che si decida** ad abbracciare questo nostro genere di vita **provenendo da una condizione agiata**. Se non impedito da infermità corporali costui, dopo essersi distaccato da quelle superfluità per le quali antecedentemente il suo animo ardeva d'un fuoco mortale, si adatta ancora umilmente a lavori manuali per ovviare alle piccole necessità materiali della vita d'ogni giorno.

Possibile che siamo tanto ottusi nel gustare le cose di Cristo da non capire **quanto ciò giovi a guarire la boria della superbia di prima?**” (Deop 25,32)

D'altra parte, bisogna verificare che tali nobili, divenuti monaci, possano dedicarsi ai lavori manuali. Bisogna cioè cercare quelli ad essi adatti. E occorre anche e riconoscere l'umiltà da essi già praticata con la decisione stessa di farsi monaci:

“...coloro che, abbandonate ed erodate le loro possessioni - tanto se cospicue quanto se di più modeste proporzioni - con un gesto di umiltà santa e meritoria han deliberato di farsi annoverare fra i poveri di Cristo. Se, non impediti da malferma salute e liberi da impegni di ministero sacro, si dedicano a lavori manuali [...] Comunque anche a loro si debbono trovare nel monastero delle occupazioni adatte, che non esigano sforzo di muscoli, ma piuttosto vigilanza e attenzione nel loro disbrigo, in modo che nemmeno costoro mangino a ufo il pane con la scusa che si tratta di roba comune.” (Deop, 25.33)

Come entra, invece, nel cammino “verso Dio”, il lavoro monastico di chi era avvezzo al lavoro servile?

Costui – risponde Agostino - deve verificare dove ora fa poggiare la sua sicurezza. Qual è la sua ricchezza nel nuovo oggi monastico?

“**Un altro entra** nella nostra famiglia provenendo **da condizione povera**. Se a costui tocca ancora lavorare, non creda che il suo lavoro sia identico a quello di prima. Egli infatti all'amore egoistico per i beni privati, per quanto esigui, è passato all'amore soprannaturale verso la vita comune e, non più sollecito delle cose private ma di quelle di Gesù Cristo [...] Così avrà modo di affermare con colui del quale segue le prescrizioni e gli esempi: *Noi siamo come chi non possiede nulla ma è ricco di tutto* (Deop 25,32)

La compresenza di persone che hanno alle spalle un passato differente, anche per condizione sociale ed economica, è motivo che provoca a stare nella vita comune con autenticità. I ricchi lavorano per dare prova di umiltà e, mentre lo fanno, impediscono agli ex-poveri di diventare degli approfittatori:

“...con questa loro condotta fanno un'opera di misericordia molto più eccellente che non quando elargirono le proprie sostanze ai bisognosi. Fu certo ben considerevole l'atto di generosità che essi compirono quando consegnarono alla comunità, ordinariamente bisognosa, i beni che possedevano - fossero stati considerevoli o comunque di entità non trascurabile -, tanto che l'organizzazione comunitaria e la carità fraterna debbono, a loro volta, mantenerli. Tuttavia, se anche loro si mettessero a lavorare manualmente, il loro gesto gioverebbe ancora di più alla religione perché toglierebbe ogni pretesto di menare vita oziosa a quegli infingardi

che, entrati in monastero da una condizione plebea, sono per ciò stesso più assuefatti al lavoro [...] Non è infatti per fomentare l'orgoglio dei poveri che nella sequela di Cristo i ricchi si abbassano con condiscendente indulgenza. Ed è cosa sommamente sconveniente che in quel genere di vita dove i senatori sanno adattarsi al lavoro gli artigiani divengano sfaticati, e nelle case dove si rifugiano i padroni dei campi lasciando i loro agi e comodità, ivi i campagnoli divengano esigenti e schizzinosi" (*Deop* 25,33)

Conclusione

Agostino ha a cuore la testimonianza della vita cristiana, che scaturisce dalla stessa vita quando essa è quella che deve essere.

A conclusione della *Regula ad servos Dei* si legge:

"Il Signore vi conceda di osservare queste norme con amore, come innamorati della bellezza spirituale ed esalanti dalla vostra santa convivenza il buon odore di Cristo, non come servi sotto la legge, ma come uomini liberi sotto la grazia" (n. 48)

Proprio perché dei monaci cappelloni, e tutto un ambiente di monaci "entusiasti" - che si illudevano che il dono dello Spirito santo cancellasse l'economia storica con le sue leggi di necessità - facevano il contrario, Agostino si sente in dovere di richiamare tutti costoro all'ordine e al decoro di una vita che mostra la sua solidità ed autenticità evangelica, con quella coerenza alle assunzioni di responsabilità - nell'accoglienza del dono di Dio e nelle fatiche per cogliere e far fiorire le possibilità di bene che da esso promanano - che risalta dall'esempio dell'apostolo Paolo.

Il cristiano che vigili sulla modalità di disposizioni interiori relative alla quotidianità del lavoro casalingo, o comunque del lavoro professionale manuale - che ci accomuna tutti all'operaio, al contadino, all'artigiano - è l'uomo che tiene vigile l'attenzione sul fatto che lì c'è sempre in questione la sua accettazione o meno del suo posto nel mondo. Solo se questa è, ad un tempo, riconoscimento di un dono e di un compito, corrette saranno le linee abituali con cui intesserà i legami con gli altri.

Il giusto rapporto verso Dio, che è il rapporto di gratitudine, diventa stimolo all'esercizio orizzontale di giustizia e la carità, nel rifiuto di tutto ciò che è solo apparenza, ricerca di lucro e di potere privilegiato, a vantaggio invece della ricerca della soluzione conveniente per tutti.

Nel nostro modo di lavorare manualmente, a ben guardare, proprio in quegli ambiti dimessi dove abbiamo un campo immediato di esercizio, sempre a nostra misura, di giustizia e carità, abbiamo una cartina di tornasole sulla nostra relazione con Dio e con le forze psichiche che ci abitano, e che chiedono di essere ricondotte in unità nella relazione con Dio. Solo Lui, infatti, nostro principio e fine, nostra sorgente e nostra beatitudine, lo è anche quaggiù, nelle anticipazioni dei beni parziali che il lavoro (e ogni agire responsabile) ci procura, in attesa della salvezza totale ed assoluta, sempre da invocare e a cui ultimamente affidarsi.

* * * * *

I VALORI UMANI E SPIRITUALI DEL LAVORO NELLA RB : SPUNTI DI ATTUALITÀ

12 NOVEMBRE 2007

Sr. ELENA FIORI OSB ap

Iniziamo stasera con una preghiera tratta dalla liturgia:

Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Amen! O Dio nostro Padre, che al lavoro solidale di tutti gli uomini hai affidato il compito di promuovere sempre nuove conquiste, donaci di collaborare all'opera della creazione con adesione filiale al tuo volere in spirito di vera fraternità. Per Cristo nostro Signore. Amen!

Oggi tratteremo il tema dei valori spirituali e umani del lavoro nella Regola di San Benedetto. Vi dirò subito che le fonti alle quali ho attinto sono proprio la Regola e alcuni commentari classici, il commentario del Delatte, il commentario del de Vogüé. Dato che nell'argomento che mi è stato assegnato c'è anche il valore dell'attualità dei valori umani e spirituali nella Regola, ho pensato di ispirarmi ad alcuni documenti del Magistero della Chiesa, e in modo particolare ho fatto riferimento all'enciclica di Giovanni Paolo II, *Laborem exercens*, sul lavoro, che è del 1981, quindi abbastanza recente, e alla Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, che è un documento del Concilio Vaticano II sulla Chiesa nel mondo contemporaneo.

Questo, tanto per dare un panorama dell'ambiente in cui ci muoveremo. Vorrei cominciare questa piccola riflessione con un brano del Prologo della Regola che non parla tanto direttamente del lavoro, ma ci può mettere in quel clima spirituale, giusto, che ci può aiutare a capire il contesto nel quale poi metteremo a fuoco tutti i vari aspetti particolari. Ed è proprio all'inizio del Prologo:

“Ascolta, o Figlio, i precetti del tuo maestro. Piega l'orecchio del tuo cuore, accogli con docilità e metti concretamente in pratica gli ammonimenti che ti vengono da un padre pieno di comprensione, cosicché tu, per forza della laboriosa obbedienza, possa tornare a colui dal quale ti sei allontanato per l'inerzia della disobbedienza. Queste mie parole si rivolgono a te, che deciso a rinunciare alle tue volontà per prestare servizio sotto il vero re, il Cristo Signore, sei disposto a brandire le armi dell'obbedienza invincibili e gloriose sopra tutte”.

Qui si parla della vita intera del monaco come un lavoro: si parla di lavoro e di pigrizia, di obbedienza e di disobbedienza; quindi della vita intera del monaco come un cammino faticoso, di lavoro, qualificato anche con un vocabolario militare, atletico: si parla di lotta, di corsa, di armi – un vocabolario dinamico. Capiamo quindi subito che il lavoro non è tanto una delle cose che il monaco fa, una delle occupazioni che riempiono la sua giornata, ma il lavoro è qualcosa di determinante, qualcosa che qualifica l'essere stesso dell'uomo. Lo dice bene Giovanni Paolo II nella *Laborem exercens*:

“Il lavoro è una delle caratteristiche che distinguono l'uomo dal resto delle creature; solo l'uomo ne è capace e solo l'uomo lo compie, così il lavoro porta su di sé un particolare segno dell'uomo e dell'umanità, il segno di una persona operante in una comunità di persone.”

Se guardiamo alle origini della Rivelazione nella Scrittura, nella Genesi leggiamo che il Signore Dio prese l'uomo e lo pose in giardino di Eden “perché lo coltivasse e lo custodisse”. Quindi già prima del peccato originale c'è questo progetto di Dio sull'uomo, che l'uomo in qualche modo partecipi all'opera della creazione di Dio, che la custodisca e coltivi. Non solo custodire l'opera di Dio, ma anche incrementarla, perché coltivare implica comunque un lavoro che incrementa un bene. Sempre nella Genesi leggiamo:

“Dio li benedisse e disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra, soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra»”.

Potremmo chiederci, perché abbiamo letto nell'enciclica che l'uomo è l'unico essere veramente capace di lavorare in senso pieno, perché anche gli animali in qualche modo hanno delle attività, non stanno sempre in ozio. Perché il lavoro è qualcosa di specifico dell'uomo? Perché l'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio, quindi il lavoro è quell'opera, quel frutto della volontà, dell'intelligenza e della libertà dell'uomo che è il suo segno distintivo dell'essere a immagine e somiglianza di Dio. Lo vediamo già sempre nella Genesi nel fatto che Dio chiede ad Adamo di dare un nome a tutte le creature. In qualche modo questo è un segno della volontà di Dio di partecipare all'uomo la sua capacità di creare. Certo, l'uomo non crea dal nulla, ma gli viene chiesto di dare un nome – è già una cosa grande, dare un nome – potremmo dire con il Salmo 8:

“Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai fissate, che cosa è l'uomo perché te ne ricordi? ... Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo ha coronato, gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi ...”

Ho voluto partire da questa visione biblica per dare un'inquadratura chiara al nostro discorso. Entriamo adesso nel vivo della lettura della Regola, per scoprire che cosa ha da dirci sul lavoro umano; e vorrei subito dire di avere

preso il termine “lavoro” in senso molto ampio, perché “lavoro” è un termine generico – c’è il lavoro manuale, quello intellettuale ... Ma io l’ho preso nel senso di ogni occupazione dell’uomo che in qualche modo impegna le sue energie fisiche, morali, spirituali e che soprattutto lo aiuta a sviluppare le sue potenzialità umane, quindi è quel tipo di attività che in qualche modo lo fa diventare più uomo, che incrementa la sua umanità in questo senso. Infatti parleremo di tanti tipi di lavoro nel monastero che dal punto di vista mondano non sembrano neanche lavori, là dove “lavorare” non vuol dire solo produrre qualcosa, ma ha un significato più ampio.

Innanzitutto possiamo dire che il centro della questione del lavoro nella Regola è proprio l’uomo, perciò parlo di lavoro umano, perché nella Regola questo è molto evidente. Se vogliamo un esempio: il capitolo 48, sul lavoro manuale, comincia così: “L’ozio è il nemico dell’anima ...” Quindi subito san Benedetto, quando comincia a parlare del lavoro, comincia con una preoccupazione spirituale: si parla di ozio, si parla di anima, e quindi la preoccupazione primaria è quella della crescita dell’uomo, cioè di evitare tutto ciò che possa nuocere al vero bene dell’uomo.

Questo corrisponde perfettamente con quello che Giovanni Paolo II dice nella *Laborem exercens*; anche lui punta subito l’attenzione sul centro della questione sociale, che è l’uomo che lavora. Non tanto il lavoro come oggetto, come prodotto delle mani, il capitale, il salario - tutte le questioni che sono annesse e connesse, ma il suo forte richiamo parte dal centro della questione, che è l’uomo che lavora. L’importante è il soggetto del lavoro - e quindi capiamo subito che l’ottica è quella dell’uomo stesso come scopo del lavoro, e non viceversa. Capiamo quanto siamo lontani dalla visione materialistica che domina la nostra società. Sia il sistema capitalista, sia quello comunista, partono non tanto dal soggetto, l’uomo, ma dall’oggetto. Che si parta dal capitale, o si parta dai condizionamenti storici, politici, economici, materiali dell’uomo, si parte sempre da qualcosa che l’uomo non è, e si fa derivare l’uomo dall’oggetto che produce. Invece il centro della questione del lavoro è l’uomo stesso, e la Regola ce lo dice bene, lo mette subito in primo piano.

La preoccupazione primaria di Benedetto è lo sviluppo globale dei monaci, come persone libere, come persone chiamate a partecipare all’opera di Dio. Questo si vede bene anche dal fatto che i rapporti umani nell’ambito del lavoro nella Regola hanno una grandissima importanza. Vorrei esemplificare questa tesi, prendendo ad esempio il capitolo 31, sul Cellerario, colui che nel monastero è incaricato di dare ai monaci tutto ciò che è loro necessario dal punto di vista materiale: il cibo, i vestiti, eccetera:

“(Il Cellerario) si prenda cura di tutti, osservi le disposizioni ricevute, non rattristi i fratelli. Se un fratello gli fa una richiesta irragionevole, non lo rattristi respingendolo sdegnosamente, ma con umiltà presenti il suo rifiuto con motivi persuasivi a chi è stato sconsiderato nel chiedere.”

Vediamo subito la grande sensibilità umana, e quindi come il lavoro del Cellerario richieda prima di tutto un grande tatto, una capacità di relazione improntata sulla fiducia, sulla pazienza, anche sul saper accogliere le richieste un po' sconsiderate, senza dare una risposta precipitosa, irritata, arrogante. Colpisce subito l'insistenza di Benedetto a proposito della tristezza: che nessuno sia turbato, che nessuno si rattristi in monastero. Questo non vuol dire che il Cellerario deve dare tutto quello che gli si chiede, o acconsentire ai capricci dei fratelli che sconsideratamente gli chiedessero cose impossibili; ma al di là della cosa oggettiva che lui può dare o non dare, l'importante è che non si leda quel clima di serenità, di carità vicendevole che deve regnare nella comunità. Infatti il capitolo si conclude "... in modo che nella casa di Dio nessuno sia turbato o triste."

Ma non è soltanto il Cellerario che non deve rattristare i fratelli con il suo comportamento; è interessante notare come anche lui stesso, che svolge questo incarico delicato, deve essere messo nelle condizioni di lavorare senza eccessiva fatica, perché, essendo sottoposto a una fatica eccessiva, è logico che poi alla prima richiesta irragionevole egli mostrerà tutto il suo sdegno e la sua irritazione. Infatti si dice:

"Se la comunità è numerosa, gli sia diano degli aiutanti, perché grazie al loro aiuto possa anche lui compiere con animo sereno l'incarico affidatogli."

Anche qua "con animo sereno" – *aequo animo* – senza quel turbamento, quella eccessiva agitazione, quella frenesia che possono rendere il lavoro qualcosa di sgradevole, e anche di nocivo per tutta la comunità, perché il nervosismo di una persona si ripercuote, e questa, è una dinamica che anche negli uffici e in tutti gli ambiti di lavoro si può sperimentare.

Ancora in questo capitolo vediamo che Benedetto non è primariamente interessato all'efficienza del lavoro, non dice al Cellerario di fare bene tutto, produrre qualcosa "entro una giornata", ma tutta la sua preoccupazione sta sulle qualità spirituali e umane del monaco che ha questo incarico così importante. Dice infatti che sia sperimentato, maturo nel comportamento, sobrio, non sia un gran mangiatore, né superbo, né attaccabrighe, né insolente, né tirchio, né sperperatore. Abbia invece timore di Dio e sia come un padre per tutta la comunità. Richiede che sia virtuoso e anche equilibrato, capace di rapportarsi serenamente con i fratelli.

È interessante notare anche il rapporto del Cellerario con l'Abate, perché tutto nel monastero dipende dall'Abate. Quindi anche il Cellerario, che gestisce i beni materiali, deve fare tutto secondo gli ordini dell'Abate: far bene tutto ciò che è suo compito, senza intromettersi in ciò di cui non è stato incaricato. Anche tra l'Abate e il Cellerario ci deve essere un rapporto di fiducia e, nello stesso tempo, anche di obbedienza. Possiamo dire che è un po' un equilibrio tra l'autonomia e l'obbedienza; perché il Cellerario deve in qualche modo gestire questi beni e deve sapersela un po' cavare: non può andare ad ogni istante dall'Abate a chiedere cosa deve fare – ovviamente l'Abate non vivrebbe più.

È un equilibrio quindi tra l'autonomia e la centralizzazione: dipendenza sì, ma anche una certa autonomia, soprattutto una responsabilità personale nel gestire i beni del monastero.

È anche un rapporto di dipendenza vicendevole, perché l'Abate stesso è povero come gli altri monaci, quindi anch'egli riceve il necessario proprio dal Cellerario. Mi sembra veramente attuale sottolineare questa interdipendenza all'interno dei rapporti – ciò vale nel monastero, ma può valere anche in un ambito di lavoro; come non esiste solo la dimensione verticale, neanche solo la dimensione orizzontale, ma entrambe le dimensioni si possono e si devono compenetrare se si vuole un vero equilibrio di rapporti.

Anche nel capitolo sul Portinaio; per noi, fare il portinaio può sembrare un lavoro umile e semplice, invece nel monastero ha una grandissima importanza, perché il Portinaio custodisce il rapporto con il mondo esterno: deve avere una grande chiarezza sui criteri monastici, deve avere una certa esperienza umana, e si richiede che non sia troppo giovane, perché, particolarmente ai tempi di san Benedetto – ma anche oggi – si può immaginare che non sempre persone con buone intenzioni arrivassero in monastero. Perciò si richiede dal Portinaio che sia capace di ricevere e di dare una risposta, di avere un po' di *savoir faire*, di avere quell'occhio che discerne quando la persona è malintenzionata, o quando invece ha realmente bisogno e accosta il monastero con retta intenzione.

Questa importanza nelle relazioni umane, secondo me, risalta soprattutto in modo forte quando Benedetto parla delle persone deboli e dei malati. Sempre nel capitolo 31, Benedetto insiste moltissimo sull'attenzione che il Cellerario deve avere in senso evangelico per i piccoli: "Metta ogni premura nel provvedere ai malati, ai bambini, agli ospiti, ai poveri, sapendo che nel giorno del giudizio certamente dovrà rendere conto di tutti costoro." Quindi l'attenzione ai rapporti umani diventa particolarmente delicata, particolarmente attenta, quando si tratta di chi ha maggior bisogno. Anche qui vediamo che il criterio di efficienza, di risparmio, o di guadagno passa in secondo piano rispetto all'attenzione per la singola persona e specialmente per le persone dei "piccoli", quelle che hanno più bisogno.

Lo vediamo particolarmente quando parla dei fratelli malati, al capitolo 36. Benedetto prevede che ci sia un monaco infermiere che si occupi di loro, perché davvero in essi si serve il Cristo. Ma non è solo il monaco infermiere che deve prendersi cura dei malati; anche qui è interessante il rapporto reciproco che ci deve essere tra i monaci: Benedetto vuole sì che l'infermiere abbia la massima cura e pazienza con i malati, perché sono malati e in essi maggiormente si serve il Cristo; però anche i fratelli malati non stanchino quelli che si prendono cura di loro con pretese eccessive. Questo mi sembra di una finezza straordinaria: se pensiamo come anche nella nostra società cresce il problema della cura degli anziani, dei malati, come sia un lavoro che occupa una fascia sempre più larga di persone, e se pensiamo che la Regola è stata scritta quindici secoli fa, è sorprendente vedere come Benedetto non ha paura di sprecare delle forze,

anche giovani, che potrebbero fare dei lavori più redditizi portando un guadagno al monastero, non ha paura di sprecarle per consacrarle al servizio dei malati.

Secondo me, il massimo di finezza psicologica proprio riguardo ai malati, Benedetto l'esprime in un passo del capitolo 48, sul lavoro manuale, e dice così:

“Ai fratelli malati o di salute cagionevole si affidi un incarico o un mestiere in modo da non lasciarli inattivi. D'altra parte però il lavoro non deve essere tale da opprimerli o indurli a sottrarsi. L'Abate deve avere riguardo per la loro debolezza.”

È proprio il senso che il lavoro deve essere a servizio dell'uomo, e non viceversa; perché, appunto, la cosa più importante è che nessuno si senta inutile, “... nessuno nella casa di Dio si turbi o si rattristi ...”: il fatto di sentirsi inutili può diventare un elemento di tristezza, di pesantezza, e quindi Benedetto raccomanda che l'Abate si sforzi di trovare un lavoro adeguato, che non lasci inattivi e che però non sia eccessivo: non si può dare a una persona motivo di scoraggiarsi. È chiaro che non si può mandare una persona malaticcia a fare il raccolto nei campi, specialmente se pensiamo che cosa doveva essere nei tempi di Benedetto un lavoro del genere. Tutto questo è qualcosa di veramente attuale, se pensiamo al problema di trovare un lavoro adeguato anche per le persone disabili. Infatti, nell'enciclica *Laborem exercens* ho trovato questo riferimento anche all'attenzione che nella società bisogna sempre avere per queste persone, trovando loro un lavoro secondo le proprie capacità:

“La persona handicappata è uno di noi e partecipa pienamente alla nostra stessa umanità. Sarebbe radicalmente indegno dell'uomo ammettere alla vita della società e dunque al lavoro solo membri pienamente funzionali, perché si ricadrebbe in una forma grave di discriminazione, quella dei forti e dei sani contro i deboli e i malati. Lo scopo irrinunciabile è che sia offerto un lavoro alle persone handicappate secondo le loro possibilità, perché lo richiede la loro dignità di uomini e soggetti al lavoro.”

In qualche modo la Regola, ovviamente nell'ambito ristretto del monastero, proprio perché parte dalla centralità della persona, già mette a fuoco questa necessità: che ciascuno trovi un'occupazione adeguata, in modo di sentirsi partecipe, di essere un elemento costruttivo della società.

Un'altra caratteristica fondamentale del lavoro nella Regola è lo spirito di servizio: servizio vicendevole tra fratelli, a tutta la comunità, e anche per gli ospiti, perché i monasteri sono sempre stati luoghi di accoglienza e d'incontro. Se prendiamo ad esempio il capitolo sui settimanari di cucina, dice così:

“I fratelli si servano scambievolmente e nessuno venga esonerato dall'incarico della cucina, perché con ciò ci si procura maggiore ricompensa e carità”.

Il lavoro, dunque, è visto come un servizio reso alla comunità, e Benedetto vuole che tutti si servano a vicenda – a meno che non siano impegnati in altri lavori di maggiore utilità comune.

L'autorità stessa è tratteggiata da Benedetto con le caratteristiche del servizio, anche per dire che il servizio più gravoso e impegnativo è proprio quello dell'autorità, e dell'autorità non come un potere dispotico; Benedetto dice:

“Sappia l'Abate che non ha ricevuto in consegna delle persone su cui esercitare un potere dispotico, ma delle pecore malate da condurre”.

Il servizio non è riservato a un ceto sociale più basso; non esisteva al tempo di Benedetto la differenza che si è poi introdotta nel corso dei secoli tra monaci “coristi” e “conversi”, di serie A e di serie B, di coloro dedicati ai lavori più intellettuali e di quelli dedicati ai lavori più umili. Il servizio è proprio di tutti; è la dignità del monaco, perché Cristo è venuto non per essere servito, ma per servire. Cristo è grande quando serve, e allora il monaco che segue Cristo è grande perché serve. Il servizio è qualcosa che nobilita la vita del monaco, non qualcosa che lo obbliga semplicemente.

È interessante anche la disposizione di alternarsi nel servizio. Lo vediamo specialmente nel servizio di cucina che era considerato il più umile, e anche il più pesante e faticoso. A mio parere ha senz'altro un valore umano grande, che è quello che insegna a mettersi nei panni degli altri, senza il quale non si può comprendere le loro difficoltà. È senz'altro un elemento molto semplice e umano, ma importante nell'ambito dei rapporti di una comunità. Ha anche un grande valore spirituale che mi sembra molto attuale: quello della libertà interiore; il fatto di ruotare i servizi implica l'impegno a non legarsi stabilmente a un'attività, che può dare anche soddisfazione, ma a sentire invece il proprio lavoro e viverlo come un servizio, che ci può essere tolto e può essercene affidato un altro.

Questa libertà interiore è importante per il monaco, il quale è entrato in monastero per servire Cristo, quindi lo spazio centrale del suo cuore dev'essere dedicato a Dio e nient'altro deve prendere questo posto, neanche il lavoro migliore, neanche un lavoro fatto per la comunità. Questo luogo centrale, il cuore, deve rimanere libero per Dio: ecco perché questo fatto di dover ruotare impegni e servizi mi sembra davvero un grande insegnamento. Non so quanto sia attuabile in una vita vissuta fuori del monastero; però questa libertà interiore è senz'altro un valore che ciascuno, nella misura in cui lo consente la propria attività, deve coltivare, perché l'eccessivo attaccamento al lavoro che diventa un idolo è qualcosa che porta alla fine alla distruzione della persona. Questo richiamo alla relatività del lavoro dà uno spunto di riflessione, su cui ciascuno può farsi un esame di coscienza, a seconda della propria occupazione e del lavoro che svolge.

Il servizio però non è soltanto quello che si fa materialmente per la comunità e per le singole persone della comunità, ma anche quello che si rende

alla società. Infatti, Sr. Maria Teresa diceva bene negli incontri scorsi della necessità che sempre i monaci hanno sentito di fare l'elemosina, quindi in qualche modo di partecipare ai bisogni del mondo. Pensiamo a Gesù: è stato un modello di lavoro. Infatti ricordiamo sempre troppo poco che dei trentatré anni che ha vissuto su questa terra, trenta sono stati spesi in una vita assolutamente ordinaria, con un lavoro manuale molto semplice. Si vede però, questo suo essere uomo di lavoro se pensiamo a tutte le parabole - per esempio, quella dei talenti, l'amministratore, la vigna, le messi, gli operai - c'è tutto un vocabolario del lavoro, da cui risulta evidente che Gesù aveva vissuto la vita di un lavoratore.

Anche san Paolo insiste nelle sue lettere, dicendo ai cristiani che non stiano lì ad aspettare che torni Gesù Cristo rimanendo pigri e inattivi, nell'attesa della fine del mondo. No, dice, dovete rimboccarvi le maniche e lavorare, perché "chi non vuol lavorare neppure mangi". Lui stesso l'ha vissuto, perché ha sempre conservato il lavoro manuale che aveva imparato in famiglia.

Questo servizio reso alla società è anche una necessità di giustizia sociale, è in qualche modo contribuire al bene della società, prendendosi la propria responsabilità di fronte ai problemi del mondo, e anche di partecipare alla fatica globale. Tutti gli uomini fanno fatica; il monaco non è una persona che vive fuori dal mondo, ma si prende la sua parte di fatica e partecipa alla fatica con tutti gli uomini. Parlo proprio di fatica, perché bisogna essere onesti; quando si legge il capitolo 48, dove san Benedetto parla del raccolto delle messi, dice:

"... se le condizioni del luogo e la povertà rendono necessario che i monaci si occupino loro stessi del raccolto, non ne siano rattristati, perché proprio allora sono veri monaci, quando vivono del lavoro delle loro mani, come i nostri padri, gli Apostoli."

Dice di non rattristarsi – evidentemente non doveva essere proprio una cosa leggerissima, uno scherzo fisicamente; occuparsi del raccolto è un lavoro pesante. Quindi, è una dimensione di fatica fisica non indifferente. La fatica è un fatto connesso con il lavoro, è una delle conseguenze del peccato originale: leggiamo nella Genesi, dopo il peccato originale, Dio dice:

"Maledetto il suolo per causa tua, con dolore ne trarrai cibo per tutti i giorni della tua vita, spine e cardi produrrà per te e mangerai l'erba campestre. Con il sudore del tuo volto mangerai il pane finché tornerai alla terra".

La dimensione della fatica è strutturalmente connessa con il lavoro e la tradizione monastica ha assunto la necessità del lavoro, dandogli anche questo significato di ascesi fisica, di quell'allenamento che insegna al monaco a consacrare a Dio tutte le sue forze e le proprie energie, anche quelle fisiche, tramite il lavoro.

Però la fatica non è solo quella fisica. Certo, questa ha la sua importanza, ma anche la fatica intellettuale ha il suo peso. Se consideriamo che erano previste due o tre ore consecutive di *lectio divina* ogni giorno, che consisteva nel leggere la sacra Scrittura e ripeterla, ruminarla, interiorizzarla, impararla a

memoria. A parte che noi siamo molto disabituati ad imparare a memoria, perché non fa più parte della nostra cultura, comunque doveva essere un lavoro pesante, se pensiamo che nei mesi invernali, magari senza riscaldamento, non doveva essere qualcosa di leggerissimo.

Capiamo che non tutti i monaci dovevano essere proprio diligenti su questo punto, se san Benedetto si preoccupa di ordinare a uno o due anziani di girare per il monastero per vedere se proprio tutti si stanno dedicando alla lettura, oppure se c'è qualcuno che sta in ozio e chiacchiera o fa altre cose: vuol dire che era difficile e non tutti lo facevano. Però vediamo anche qui l'equilibrio di san Benedetto, il quale dice che se c'è qualcuno così pigro o superficiale da non saper o voler leggere, piuttosto lavori, perché così si rende utile e non sta in ozio. Anche qua c'è il grande equilibrio di non esagerare nel lavoro, però neanche cadere nell'eccesso opposto rimanendo in ozio, perché anche questo è dannoso, soprattutto per la vita spirituale del monaco. Rimanere in ozio in qualche modo fa perdere al monaco il centro della sua vita, il suo vero senso.

Potremmo dire che una certa misura di fatica è anche una buona terapia per una vita equilibrata, e quindi san Benedetto pure in questo mi sembra un vero maestro.

Però, finora abbiamo parlato della fatica, solo sul lato negativo; dobbiamo anche dire che nel lavoro, insieme alla dimensione della fatica, c'è sempre quella della gioia. Abbiamo già visto che nella Regola, si trova moltissime volte l'espressione "non si rattristino, nessuno nella casa di Dio si turbi o si rattristi". San Benedetto vuole che i monaci siano contenti di vivere del lavoro delle proprie mani, non che lo subiscano o lo accettino di malavoglia. Quindi fatica e gioia non sono tanto due momenti che si alternano nel corso della vita o anche pensati in una prospettiva di eternità – sulla terra faticiamo e poi nell'aldilà godremo dei frutti del nostro lavoro. Fatica e gioia si compenetrano, perché san Benedetto vuole che i monaci siano contenti già nella fatica del lavoro, e questo, direi, che è una logica pasquale. Infatti tutti i tempi del lavoro si organizzano attorno alla Pasqua – tutto il capitolo 48 è strutturato così.

Che cosa mette in luce questa logica pasquale del lavoro? Il lavoro è proprio nella logica della Croce e della Risurrezione, può essere veramente vissuto come una partecipazione all'opera redentrice di Cristo. Quindi comporta una fatica, una sofferenza, una parte di Croce, potremmo dire, però già in sé porta il germe di un bene più grande: tutto il lavoro, anche quello non strettamente manuale, come la produzione degli oggetti che si vendono, ma anche ogni tipo di lavoro realmente umano produce qualcosa di bene, produce un incremento di umanità, anche nelle relazioni umane, nel fare del bene a qualcun altro, nel servire i fratelli. Il lavoro produce un bene più grande e in qualche modo potremmo dire che contribuisce allo sviluppo del Regno di Dio. Infatti, il Prologo si conclude così:

“E così, senza allontanarci mai dal suo insegnamento e vivendo in monastero saldi nella sua dottrina fino alla morte, parteciperemo mediante

la pazienza alla Passione di Cristo, per arrivare ad aver parte con lui nel suo Regno”.

Quindi già nella fatica c'è il germe del Regno, che comincia a compiersi sulla Terra. Questo è anche nella logica dell'Incarnazione, perché il Verbo si è fatto carne, e quindi anche l'uomo assume tutta la fatica del lavoro, assume anche la materialità del lavoro, perché tutto divenga un'oblazione gradita a Dio.

Questa spiritualità del lavoro, questo modo di vedere il lavoro come una partecipazione alla vita di Cristo sulla terra, mi sembra che veramente possa dare un grande senso alla fatica, al peso di fatica che comunque tutti gli uomini devono portare nel lavoro. Può dare davvero un senso, se pensiamo come invece l'attività oggi viene vissuta in modo piuttosto frenetico e autoreferenziale: cioè, in genere, il senso del lavoro è il lavoro stesso, non c'è nessun senso ulteriore, molto spesso, se non il guadagno, qualcosa di materiale. Davvero una spiritualità come quella di san Benedetto può dare un senso grande, una profondità al lavoro dell'uomo. Questo mi sembra un punto di grande attualità, e uno spunto di riflessione per vivere ciascuno il proprio lavoro in questo senso.

La dimensione della fatica però non è connessa soltanto con la gioia, ma anche con quella del riposo – il riposo è indispensabile fisicamente per l'uomo e pensiamo quanto importante oggi è il discorso del riposo; sempre più importanza si dà ai diritti dei lavoratori riguardo al riposo settimanale, annuale, e così via. Anche qui, per parlare del riposo, risaliamo alle origini. Leggiamo dal libro della Genesi il brano del racconto della Creazione, dove si dice:

“Dio nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro. Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che egli creando aveva fatto”.

Vediamo che il riposo già fa parte del progetto della Creazione, anzi in qualche modo fa già parte della vita di Dio e anche nella Regola troviamo un riferimento esplicito al riposo settimanale proprio nel capitolo 48:

“Di domenica parimenti tutti siano liberi per la lettura, tranne quelli incaricati dei diversi servizi”.

Quindi la domenica è pensata nella Regola come un giorno in cui bisogna astenersi da tutti i lavori retribuiti, tutti i lavori che possano portare al monastero in qualche modo un guadagno, un vantaggio della comunità. Ma il riposo non è un tempo vuoto, in cui ogni monaco fa quello che vuole lui; è un tempo privilegiato per parlare con Dio nella lettura della sacra Scrittura. Questo già, mi sembra, sgombra il campo rispetto a tanti possibili equivoci su come intendere il tempo del riposo.

Il tempo di riposo può essere inteso come un tempo morto, ozioso, in cui non si fa niente, oppure un tempo vuoto da riempire di tante cose – si parla di “ammazzare il tempo” – riempiendolo di cose che distraggono, i cosiddetti divertimenti, che ci distraggono dalla nostra situazione reale, che ci portano fuori. Invece nel monastero c'è questa consapevolezza che tutto il tempo è consacrato a Dio, tempo di lavoro e tempo di riposo. Quindi è Dio il centro del

tempo, Dio il centro di tutte le cose e allora anche il tempo del riposo diventa un tempo dedicato a Dio. Sia il lavoro che il riposo sono una partecipazione all'opera di Dio; non sono qualcosa di slegato.

Il rischio nella nostra società è sempre di dividere – dividere l'uomo nei suoi componenti, dividerlo nelle sue attività: cioè considerare il lavoro come una vita, poi il tempo libero come un'altra vita, come se si trattasse di due persone diverse. Invece no, perché entrambi questi momenti fanno parte di un'unica vita, e questo in monastero si dovrebbe vedere bene. Né il lavoro né il riposo sono valori assoluti, ma si devono compenetrare in qualche modo nella vita del monaco, nella grande consapevolezza che tutto il tempo è consacrato a Dio: questo è il centro.

Però anche qui troviamo una nota di sensibilità umana: non si può assolutizzare il riposo, perché anche la domenica i fratelli devono mangiare, devono vivere, e quindi c'è la necessità che qualcuno si occupi di quei lavori indispensabili che permettono ai fratelli di vivere anche la domenica e nelle feste. Se ci sono dei servizi indispensabili da fare, i fratelli incaricati li compiano senza paura di infrangere il precetto del riposo. Questo è evangelico: il sabato è per l'uomo, non l'uomo per il sabato. La carità fraterna sta al di sopra di tutto.

Abbiamo detto che il centro, il senso del tempo nel monastero è Dio. Questo si vede molto bene nell'importanza che dà la Regola alla preghiera. E non solo alla preghiera liturgica di cui san Benedetto dice che nulla sia preferito all'Opera di Dio. Ma non soltanto la preghiera come qualcosa staccata dal lavoro. Lavoro e preghiera sono ovviamente momenti determinati che si alternano nel tempo, nel corso della giornata, ma è tutto il tempo di lavoro che deve essere permeato dallo spirito di preghiera, altrimenti ricadremmo sempre in quella divisione: un conto è il monaco che prega, e un altro quello che va a lavorare. Invece il lavoro deve essere permeato da quello spirito di preghiera, di silenzio, in cui dovrebbe risuonare la parola meditata, ruminata, assimilata, quindi lavoro e preghiera dovrebbero far parte del cammino di unificazione interiore del monaco: di unificazione con se stesso, ma soprattutto di unificazione con Dio, sorgente di unificazione con gli altri. A questa centralità della preghiera giustamente in monastero diamo tanta importanza.

Vediamo ora nel capitolo 57 della Regola ciò che dice san Benedetto sugli artigiani del monastero:

“Se nel monastero ci sono degli esperti in qualche arte, esercitino il lavoro con tutta umiltà, se l'Abate ne avrà dato loro il permesso”.

Se all'interno del monastero ci sono degli esperti in qualche arte, se ci sono delle capacità creative, artistiche, Benedetto prevede che ci sia uno sviluppo di queste capacità, e vediamo che comunque la storia del monachesimo dà una grandissima conferma di questo. Però ci sono due condizioni: con tutta umiltà e se l'Abate ne avrà dato il permesso. Vediamo già due caratteristiche fondamentali del lavoro monastico: anzi tutto l'umiltà. In primo piano non c'è la

ricerca di un guadagno, ma la salvezza dei fratelli: san Benedetto preferisce rischiare di subire un detrimento economico, piuttosto che uno spirituale.

Questo richiamo può sembrarci una durezza da parte di san Benedetto; chi si dimostra superbo venga allontanato dal lavoro, finché non avrà dato prova di svolgerlo con umiltà, com'è richiesto. A noi sembra forse che mortifichi un po' la libera iniziativa, tanta importanza noi diamo alla libertà del soggetto. Sembra anche che smentisca ciò che abbiamo detto sulla centralità dell'uomo: l'uomo è al centro, ma adesso richiediamo che lavori con umiltà, che non sia superbo. Ma l'uomo è il fine del lavoro, se consideriamo l'uomo rispetto a tutto ciò che è materiale o comunque al di sotto dell'umano. Ma se consideriamo l'uomo relativamente al fine ultimo, che è Dio, allora le cose cambiano, perché non può più essere il centro assoluto. D'altronde l'uomo non è artefice assoluto: tutto ciò che fa, è perché Dio prima di lui ha fatto qualcosa – è Dio l'artefice assoluto e l'uomo non può creare dal nulla.

Siccome non è artefice assoluto, non può nemmeno essere il fine assoluto della sua attività. Ho trovato una corrispondenza nella *Gaudium et spes* di questo concetto. Dice:

“L'uomo, creato a immagine di Dio, ha ricevuto il comando di sottomettere a sé la terra con tutto quanto essa contiene, di governare il mondo nella giustizia e nella santità. E così pure di riportare a Dio se stesso e l'universo intero, riconoscendo in lui il Creatore di tutte le cose, in modo che nella subordinazione di tutte le realtà all'uomo, sia glorificato il nome di Dio su tutta la terra.”

Questo è proprio letteralmente quello che dice san Benedetto alla fine di questo capitolo sugli artigiani: “... perché in tutto venga glorificato Dio.” Dio è davvero il centro; l'uomo quindi che s'insuperbisce, che in qualche modo vuole avere il predominio, vuole essere il centro, anche delle proprie capacità di fare, ultimamente si accaparra un posto che non è suo – si mette al posto di Dio. Infatti l'umiltà non consiste nel non riconoscere le proprie capacità, sarebbe falsità, ma nel riconoscere che tutte le nostre capacità ci vengono da Dio, e quindi gestirle, farle fruttificare e ultimamente riferirle tutte a Dio, e non prendersi quel posto centrale che a Dio solo spetta.

Abbiamo visto la seconda caratteristica: l'obbedienza. Il lavoro in monastero non viene esercitato per un proprio capriccio, soltanto per le proprie capacità “naturali”: ordinariamente non è il monaco che si sceglie il lavoro, ma è l'Abate, che guardando al complesso della comunità, alle capacità dei singoli, alle necessità, assegna a ciascuno il proprio lavoro. E anche questo è un po' duro da digerire per la nostra mentalità, perché la nostra cultura, la spontaneità, la libertà nel lavoro sembrano essere il valore più importante. Ma non dobbiamo dimenticarci che san Benedetto parla del “bene dell'obbedienza”, quindi nella nostra mente dobbiamo fare una conversione totale di mentalità.

L'obbedienza non è qualcosa di imposto, di pesante: come nel mondo, dove ci si deve accontentare di lavori che non piacciono, o non rispondono alle

nostre esigenze. L'obbedienza è davvero un mezzo privilegiato, attraverso il quale il monaco unisce la sua volontà a quella di Dio, e quindi percepisce la propria attività come qualcosa di non assolutamente autonomo, ma sempre dipendente da Dio. L'umiltà e l'obbedienza quindi vanno un po' in coppia e mi sembrano davvero dei valori che distinguono il lavoro monastico; perché un monastero potrebbe diventare una fabbrica efficientissima, un centro culturale straordinario, ma senza queste caratteristiche perderebbe la sua specificità di monastero; si confonderebbe con qualsiasi altro ente, pubblico o privato.

L'importante è che l'uomo, il monaco, dice *Gaudium et spes*, nel lavoro sviluppi la propria "vocazione integrale": si sviluppi come uomo, e non soltanto porti un guadagno o sviluppi alcune sue capacità. L'insistenza sull'umiltà e l'obbedienza è proprio in questo senso, perché nel fare un lavoro, non solo il monaco sviluppa delle capacità umane, creative, ma si sviluppa come persona, integralmente, quindi anche nel suo essere monaco, come persona che segue Cristo nel cammino della vita monastica. Quindi davvero mi sembra che la proposta, della Regola risponda anche a questa esigenza.

Sempre nel capitolo sugli artigiani - e sentiamo che siamo su un livello più terra si parla anche del rapporto con il denaro, perché questo pure fa parte del lavoro e non si può tacere questo aspetto. È chiaro che, se i monaci devono guadagnarsi da vivere lavorando con le proprie mani, devono anche gestire il denaro, devono in qualche modo entrare in contatto con questa realtà. San Benedetto tratta il problema così:

"Se si deve vendere qualche prodotto dell'artigianato del monastero, si guardino i fratelli che hanno l'incarico dal trattare la cosa dal permettersi alcuna frode. Si ricordino sempre di Anania e Saffira, perché quella morte che essi subirono nel corpo, loro come tutti quelli che commettono qualche frode sui beni del monastero non la subiscano nell'anima. Anche nel fissare i prezzi non si insinui il peccato dell'avarizia. Si venda sempre a un prezzo un po' più basso di quanto non farebbero i secolari, perché in tutto sia glorificato Dio."

Così vediamo che il denaro non è demonizzato, non è qualcosa che non si può toccare, gestire; no, i monaci devono imparare anche a gestire il denaro; perché, appunto, lavorando con le proprie mani, possono vendere i loro prodotti, però è chiaro che il denaro dev'essere gestito in un modo diverso, con una logica diversa rispetto a quella del mondo, e questo si deve vedere; anche i secolari devono accorgersi che il monaco gestisce il denaro secondo una logica, un criterio diverso, che consiste nel non lasciarsi prendere dall'avarizia, quindi non assecondando la logica dell'accumulo del denaro e dell'accaparramento, nel desiderio di accumulare.

Il consiglio pratico che Benedetto dà, cioè di vendere a un prezzo minore, è chiaramente un po' superato, perché è chiaro che quindici secoli fa non c'era l'offerta sul mercato come oggi, quindi vendere a un prezzo più basso si poteva fare. Oggi è un attentato alla libera concorrenza! Però, anche senza prendere alla lettera il consiglio di san Benedetto, l'importante è andare al nocciolo della

questione. Difatti dice che si guardino dal commettere frode e richiama l'episodio di Anania e Saffira, quella coppia che avevano venduto un podere e invece di portare tutto il ricavato agli Apostoli avevano portato solo la metà, fingendo di aver portato tutto; e scoperti da san Pietro, muoiono. Ma san Benedetto non vuole spaventare i monaci con la prospettiva che "se frodi in monastero, sta attento perché potresti perdere la vita"; in questo "morire" è significato soprattutto il perdere la grazia, cioè la vita spirituale, perché la frode di per sé è qualcosa che deturpa l'anima, che la corrompe e la fa morire.

Bisogna anche dire, visto che stiamo parlando di denaro, di questo aspetto del lavoro, che in monastero non esiste la proprietà privata. Cioè i monaci sono poveri, non possono possedere nulla e quindi tutto è comune. Questo chiaramente è un regime diverso da quello dei secolari. Bisogna dirlo per chiarezza: si possono fare dei confronti, ma non si può applicare direttamente. Però è interessante sottolineare che il "comunismo" monastico, diciamo, perché tutto è in comune, ha il suo proprio fondamento nel fatto che tutto appartiene a Dio, tutto si fa per Dio. È solo questa centralità di Dio nella vita dei monaci e della comunità che giustifica l'assenza della proprietà privata e l'avere tutto in comune.

Difatti, la Chiesa ha sempre sostenuto che la proprietà privata è un diritto; però è un diritto, sì, ma non assoluto: dovrebbe essere subordinato alla destinazione universale dei beni, che vuol dire preoccuparsi che tutti abbiano il necessario per vivere e quindi in qualche modo, tramite il proprio lavoro, contribuire alla vita dignitosa di tutti. È chiaro che il monastero vive in questo particolare tipo di regime, che è quello dell'assenza della proprietà privata, e non può essere chiaramente trasferito direttamente. Però il monastero rimane, un forte richiamo a vivere anche il rapporto con il denaro e con le cose materiali in un modo alternativo. E' poi chiaro che spetta ai laici, a coloro che vivono nel mondo, cercare di far propri questi valori e poi di concretizzarli, secondo le loro possibilità, nella vita di tutti i giorni.

Vorrei concludere con un ultimo aspetto del lavoro e siamo sempre nell'ambito delle cose materiali: è quello degli arnesi del lavoro. È una cosa molto banale, semplice, ma la Regola vi dedica un capitolo specifico, il 32 e dice così:

"Per quanto riguarda le sostanze del monastero, strumenti di lavoro, oggetti di guardaroba, o qualsiasi altro bene, l'Abate scelga dei fratelli, la cui vita e abitudini diano affidamento e consegna loro i diversi oggetti da custodire e raccogliere come gli parrà utile".

Quindi, vediamo che già c'è un'attenzione per tutti i beni materiali, che non è scontata, ci sono delle disposizioni precise. L'Abate deve tenere l'inventario, vuole che niente sia perso, sciupato, o usato con superficialità; e vuole anche che dei fratelli abbiano per essi un incarico specifico, e che questi fratelli diano prova di essere moralmente integri e retti. Ma non solo: tutti i fratelli che usano gli strumenti di lavoro si devono prendere la responsabilità di

usare bene gli oggetti, senza sciuparli. Infatti san Benedetto è molto severo su questo; dice:

“Se qualcuno tratta i beni del monastero con poca cura della pulizia e con trascuratezza, venga ripreso, e se non si corregge, subisca la punizione di regola.”

Quindi è molto severo anche su cose così banali come gli oggetti di lavoro. Però, mi sembra davvero interessante avere questa grande attenzione per le piccole cose, per le cose materiali, perché la materia non è qualcosa di disprezzabile, di secondario, rispetto ai valori dello spirito; anche la materia è opera della creazione di Dio, quindi in qualche modo può essere un sacramento della presenza di Dio; ovviamente non dobbiamo fare confusione con posizioni panteistiche che ci dicono che Dio è tutto, ma con le debite distinzioni, la materia in qualche modo è un riflesso della presenza di Dio, un riflesso della sua bontà. Con materia, poi, si intendono non solo gli strumenti di lavoro, ma anche tutta la natura.

Vediamo come siamo lontani dalla mentalità consumistica, che ci porta verso le cose materiali con l'atteggiamento dell'usa e getta; questo fa parte della nostra cultura e noi abbiamo questa attitudine mentale che le cose materiali tanto si possono ricomprare, quindi si possono buttare. Invece, in questa grande attenzione al fatto che tutto in monastero appartiene a Dio, quindi tutto è sacro, poco importa se l'oggetto sia usato in cucina, nell'orto o sull'altare; Benedetto dice che tutte le cose devono essere considerate come i vasi sacri dell'altare. Questo mi sembra un grande elemento di unificazione della vita, perché non è solo quello che sta in chiesa – un bel candelabro, un'icona, un vaso sacro – ma tutti gli strumenti da lavoro diventano in qualche modo qualcosa di sacro, e questo è un elemento che nobilita moltissimo il lavoro, anche manuale, materiale, dell'uomo.

Vorrei leggere per concludere un piccolo racconto dei *Dialoghi*, in cui si vede la grande attenzione di san Benedetto per le cose proprio piccole, per gli strumenti di lavoro. Siamo nel II libro dei *Dialoghi* di san Gregorio Magno, dedicato alla vita di san Benedetto. Dice così:

“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 veniva chiamato falcastro, perché liberasse dai rovi un pezzo di terra, che intendeva poi coltivare ad orto. Il terreno che il Goto si cinse immediatamente a sgombrare si estendeva proprio sopra la riva del lago. Quello lavorava vigorosamente, tagliando con tutte le forze cespugli densissimi di rovi, quando ad un tratto il ferro sgusciò via dal manico e andò a piombare nel lago, proprio in un punto dove il lago era così profondo, 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 l'immerse nelle acque. Sull'istante il ferro dal profondo del lago ritornò a galla, e da se stesso si andò ad innestare nel manico. Benedetto mise lo strumento nelle mani del Goto, dicendogli: «Ecco qui. Seguita pure il tuo lavoro e stattenne contento».

A parte ovviamente l'elemento pittoresco del miracolo, mi sembra interessante la conclusione: "Ecco qui. Continua il tuo lavoro e stattenne contento." Questo monaco voleva addirittura essere punito, invece Benedetto interviene: è importante che il monaco continui il suo lavoro e lo continui con serenità, con gioia. Ha premura di andare e fa un miracolo apposta per un semplice falcetto. Lo penseremmo un miracolo sprecato per una cosa così da poco; invece Benedetto fa grande attenzione a questi piccoli particolari della vita quotidiana.

Nel monastero, anche per l'epoca, c'era una cosa veramente rivoluzionaria: c'erano schiavi e liberi, e tutti si dovevano dedicare al lavoro manuale. La Regola dice chiaramente che l'abate non deve fare distinzione di persona tra chi è entrato nel monastero da libero e chi da schiavo. Questa visione positiva anche dell'aspetto materiale del lavoro è qualcosa che nobilita moltissimo anche il lavoro manuale, anche il lavoro più semplice. Questo perché è davvero l'uomo che è il soggetto del lavoro e che nobilita il lavoro stesso; è proprio la tesi da cui siamo partiti. Ed è il fine ultimo, Dio, che dà senso in ultima analisi ad ogni lavoro e all'uomo stesso.

Vorrei quindi concludere così: è l'uomo che santifica il lavoro ed è l'uomo che non solo santifica il lavoro, ma santifica se stesso e gli altri tramite il proprio lavoro. Il lavoro allora diventa qualcosa che ci può avvicinare a Dio, se davvero e nella misura in cui è permeato di preghiera, fatto per obbedienza e nell'umiltà; e questo sempre, nella forma monastica o laicale, perché comunque penso che possono essere valori validi per tutti e davvero contribuire all'edificazione del Regno di Dio, come dice appunto l'Enciclica *Laborem exercens*; può far crescere nell'amicizia con il Cristo, l'Uomo del lavoro, che ha assunto su di sé ogni aspetto della vita umana, quindi anche la fatica, per darle un senso, per riscattarla, per redimerla.

LAVORO E VITA QUOTIDIANA NELLA RIFORMA MONASTICA CISTERCIENSE

26 NOVEMBRE 2007

Don CLAUDIO STERCAL

Stasera dirò qualche pensiero sul tema assegnatomi, il lavoro e la vita nella riforma monastica cisterciense. Come sempre, mi appoggio su un testo; e stasera su due gruppi di testi: un primo testo di san Bernardo di Chiaravalle e un secondo gruppo di testi raccolti dagli statuti e le decisioni dei primi capitoli generali dell'Ordine cisterciense. Posso anche dire in anticipo la mia impressione sulla collocazione del lavoro e della sua importanza nella vita quotidiana del mondo cisterciense. Penso che sia una considerazione che emerge da molti altri testi, questo concetto: sinteticamente posso dire che hanno una concezione cristiana del lavoro e della vita quotidiana.

Che cosa intendo per "cristiana"? In questo caso, vado per approssimazione, intendo umana e divina. Umana: hanno una concezione del lavoro e della vita quotidiana molto concreta; non è una mistificazione. Si intuisce dai testi che erano gente che lavorava; quindi, troviamo una concezione realistica del lavoro, la sua concretezza, le sue piccole cose e la sua fatica. Ma allo stesso tempo divina: la consapevolezza che se si vuole crescere, se si vuole raggiungere l'obiettivo della propria vita, che certamente non è di lavorare per sempre e neanche la quotidianità, (ma se si vuole raggiunge l'obiettivo della propria vita), la strada è quella della quotidianità. Bisogna trovare i grandi valori nella quotidianità e comprendere che l'itinerario passa attraverso la quotidianità e la fatica.

Per questo parlo di concezione cristiana; che risponde un po' alla logica dell'Incarnazione, sottolineando la concretezza dell'esperienza umana, il valore della fatica, e anche il limite dell'esperienza umana; ma il compimento passa di lì. Quindi, non una concezione angelica; il lavoro non è privo di fatica, né si può vivere senza elementi quotidiani. Neanche la concezione manichea, oppure catara: non una separazione tra l'elemento materiale e quello spirituale, tra ciò che è umano e ciò che è divino, ciò che è quotidiano e ciò che è eterno – sto prendendo tutte le coppie di termini che indicano questa tensione. I cisterciensi hanno una concezione realistica, nella quale però sottolineano anche l'itinerario, la progressione.

La domanda potremo riproporla alla fine: è utile confrontarle tale concezione con il nostro modo di intendere il lavoro. In qualche caso il nostro lavoro diventa obiettivo; questo non è certamente secondo la tradizione monastica. Il lavoro è, come tutti gli elementi della vita, un mezzo: noi facciamo fatica ad avere questa concretezza; a volte assolutizziamo uno dei suoi aspetti: o assolutizziamo il lavoro, oppure qualche volta un po' idealisticamente assolutizziamo le grandi prospettive, i

grandi valori, i grandi obiettivi, dimenticando che questi si possono perseguire solo attraverso un lungo e quotidiano itinerario.

Per questo, a mio parere, la proposta che gran parte della tradizione cristiana fa è più matura, perché più attenta alla concretezza e alle sue prospettive. Chi non fa così, a mio parere, manca di equilibrio; ogni cultura, anche la nostra, in qualche momento meno glorioso, tende a mancare di equilibrio, assolutizzando o l'uno o l'altro aspetto. Per alcuni l'assoluto è il lavoro; non riescono a pensare ad altro – si anestetizzano, si immergono nel lavoro per rinunciare a pensare ad altro; questo comporta che gli ideali sono assolutamente staccati dalla concretezza. Abbiamo una concezione che in qualche modo esaspera i due estremi e li separa; si vive chiusi nella quotidianità, sognando ciò che non c'è.

Una delle caratteristiche delle grandi esperienze cristiane, di quelle mature, è la capacità di vedere i grandi valori nelle piccole cose, nelle cose che abbiamo a disposizione, e di essere attenti alle piccole cose, perché solo attraverso di esse si può raggiungere quelle grandi.

Certamente la riforma cisterciense del XII secolo è una delle grandi esperienze cristiane; non l'unica, neppure sempre i cisterciensi sono stati così, ma certamente all'inizio lo sono stati, e questo è il motivo del loro successo, anch'esso raggiunto faticosamente, come ho detto diverse volte. Per i primi quindici – vent'anni, i cisterciensi da venti rimangono dodici in un bosco oscuro della Francia. Quindi non si può dire che sia stato un successo immediato. Cominciano ad arrivare Bernardo e altri solo dopo quindici anni di duro lavoro quotidiano. È nel loro DNA: buone idee, attraverso la concretezza di un lavoro quotidiano, hanno prodotto un'esperienza significativa.

Ma ci hanno messo tutte e due le cose: buone idee e un lavoro quotidiano. Le buone idee, come abbiamo documentato a volte anche qui – nello studio delle Bibbia, nella liturgia, nel vivere intensamente la Regola – perché la quotidianità senza le buone idee serve a poco. Ma anche le buone idee da sole fanno poco.

Mi domando se non possiamo ricavare almeno questa lezione da questi testi e anche forse da molti buoni testi della tradizione cristiana: questo equilibrio. Se fossi un professore potrei presentarvi testi e basta. Mi domando se, in confronto con la nostra esperienza, forse noi oggi non abbiamo da imparare questa bella sintesi: grandi valori – i più grandi, perseguiti giorno per giorno, istante per istante, per quanto siamo capaci, nelle piccole cose. Come dico qualche volta ai miei studenti: “Andate avanti così – ne riparlamo tra vent'anni”. Per qualcuno cominciano ad essere passati i vent'anni – ma io, i frutti li vedo. Dopo vent'anni si può cominciare a vedere com'è andata ... Prima, cosa volete che sia? Mi domando se nel nostro contesto siamo capaci di mantenere la grandezza di una prospettiva per vent'anni, o dopo un quarto d'ora, ci siamo già stancati? Dobbiamo tenere insieme le cose – non vent'anni piatti; vent'anni di grandi prospettive in tutte le cose. Dopo vent'anni così, qualcosa succede – questa è la perseveranza, che anche negli antichi testi cristiani, Bibbia compresa, era una virtù.

Il primo testo che vi propongo è tratto dal terzo gruppo delle *Sentenze* di Bernardo di Chiaravalle; sono schemi di predicazione, forse di testi più ampi, molti

dei quali non abbiamo più. Hanno il vantaggio di presentare in maniera schematica dei modi di pensiero. In questo caso vi presento l'ultima parte della Sentenza 119. Essa vuole commentare Giovanni 12,24: "Se il chicco di grano non muore, rimane solo". Per questo, vedete, parla del frumento, di un chicco di grano. In quest'ultimo passaggio Bernardo interpreta il frumento come la parola di Dio o il proposito di vita secondo una Regola.

"Infatti la parola di Dio, o il proposito di vita secondo una Regola, posto nel cuore del vero povero e del perfettamente obbediente, fra l'asprezza della povertà e la valorosa disciplina dell'obbedienza, propone i sottili avvisi dell'intelligenza divina e spirituale come primizie di candida farina sempre lievitata, con le quali nutre l'anima del fedele".

C'inseriamo nel pensiero di Bernardo che sta interpretando il frumento, del quale l'anima del fedele vive. L'anima del fedele è nutrita dal frumento, che in questo caso egli interpreta come parola di Dio, o il proposito di vita secondo una Regola. Questo ci fa capire che allora questi sono i grandi valori. Per i cisterciensi, per san Bernardo, la parola di Dio e il proposito di vita secondo una Regola sono la sua prospettiva, il suo grande valore.

Ma come fa questo frumento a nutrire l'anima? Ce lo dice: "... posto nel cuore ..." - quindi deve entrare nella vita -... "del vero povero e del perfettamente obbediente". Quindi una certa povertà, quotidianità ed essenzialità è il posto giusto per mettere i grandi valori, il frumento. Bernardo insiste anche sull'asprezza della povertà e la valorosa disciplina dell'obbedienza. Il latino distingue i due termini, "*oboedientiae disciplinam et virtutem*" – nella disciplina, nella forza e nella virtù dell'obbedienza. Povertà e obbedienza quindi aiutano l'anima a nutrirsi di questo frumento, di questo grande valore.

Già ci fa capire anche in quale direzione. Pur parlando di povertà e obbedienza, vedete, emerge subito "... propone sottili avvisi – il latino dice: le sottili sentenze – non sono solo avvisi. Sentenze sono anche pensieri, insegnamenti. "Sottili pensieri" vuole indicare la finezza del pensiero: insegnamenti sottili dell'intelligenza divina e spirituale. È già interessante, anche in uno schema, far vedere come nella povertà e nell'obbedienza, quindi anche nella fatica della vita quotidiana, san Bernardo non perde la prospettiva. La parola di Dio e il proposito di vivere secondo la Regola, inseriti nella povertà e nell'obbedienza della vita quotidiana, non sono fine a se stesse, generano pensieri raffinati, profondi dell'intelligenza divina e spirituale.

Quindi aprono alla comprensione di ciò che Dio è: al suo pensiero, al suo messaggio. Avete la grande prospettiva: "come primizie". Egli insiste:

"Ma, affinché questa farina non sia dispersa dal vento dell'orgoglio ...". Può capitare, naturalmente, che questa farina, questi pensieri grandi siano spazzati via da un soffio, l'orgoglio. Allora si ha bisogno di qualcosa che li renda solidi, fermi, concreti: s'impastando di umiltà, in modo da fare una massa diventata una, solida, perché intrisa. L'orgoglio li spazza via – ma l'umiltà crea un composto stabile, dal quale si fa un solo pane ricavato da tre differenti elementi, il timore, il dolore, la fatica. Questi tre formerebbero con l'umiltà quest'unico pane del quale l'anima si nutre.

Poi precisa che cosa sono timore, dolore e fatica. Il termine che viene tradotto con fatica è *labor*, che spesso nei testi di Bernardo viene tradotto con fatica, lavoro; in questo momento è il termine che ci interessa di più.

“Il timore guarda a tre cose: alla sapienza di Dio ... la sua potenza ... la sua giustizia”. È interessante com'è questo timore – non è la paura. È l'inizio della vita cristiana, della sapienza, che poi nella prospettiva cisterciense sarà sostituita dalla carità; ma s'inizia con il timore. Potremmo dire il senso di Dio; vediamo bene espresso: “Sapienza di Dio”, come se l'uomo di fronte alla sapienza di Dio, alla potenza di Dio, alla giustizia di Dio, avvertisse la grandezza della prospettiva. “Da queste tre cose nasce il timore, che purifica il cuore dell'uomo”.

Anzitutto c'è bisogno di una purificazione, tema oggi un po' dimenticato; la purificazione viene dal senso di Dio, dal timore di Dio, dalla considerazione della sapienza, della potenza e della giustizia di Dio – le grandi caratteristiche di Dio.

Poi c'è il dolore che entra a comporre questo pane:

“Il dolore procede da queste tre cose: primo, perché non abbiamo fatto quello che si sarebbe dovuto fare; secondo, perché abbiamo fatto quello che si sarebbe dovuto evitare; terzo, perché con entrambe queste cose abbiamo offeso Dio”.

Anche il tema del dolore è interessante: non è un dolore fisico, non è un infliggersi un dolore fisico; potremmo dire che è l'atteggiamento, l'esperienza che accompagna il nostro agire, quando si agisce male o non si fa il bene – e soprattutto in riferimento a Dio. È questo il dolore che, per san Bernardo, fa crescere, cioè il dolore che può accompagnare una relazione personale. Non è una bella prospettiva? È faticosa; stiamo parlando delle cose più faticose: il timore, il dolore, la fatica. Ma almeno le prime due cominciano ad essere un po' sensate: il timore dall'intuizione di quello che Dio è, il dolore che può purificare le nostre relazioni. Il terzo elemento di questo inizio faticoso che serve per dare consistenza alla farina è il *labor*, la fatica, all'interno della quale – e questo ci interessa in questo momento - san Bernardo colloca anche il lavoro manuale. Il testo dice:

“La fatica consiste in tre cose: nella rozzezza delle vesti e dei cibi – il latino ha *asperitate*, non eccessivamente raffinati – nel lavoro manuale e nelle continue veglie”.

Il cibo e il vestito, il lavoro manuale e le veglie, il terzo elemento di questi tre pani faticosi, che fanno parte del cammino quotidiano, e che si accompagnano all'umiltà, la quale che renda solida e trattiene la farina, prima che questa voli via spazzata dall'orgoglio. La farina qui è la parola di Dio, il proposito della Regola che entra nel cuore. Si potrebbe anche dire: “Che cosa occorre, perché la parola di Dio e la Regola entrino nel cuore?” Serve l'umiltà, fatta anche di questi aspetti faticosi quotidiani: il timore di Dio, il dolore, che fa maturare la capacità di relazione con Dio e con gli altri; e fa anche parte di questi esercizi la fatica della vita quotidiana, compreso il lavoro.

Già da qui si capisce quello che dicevamo prima: san Bernardo non ha una concezione angelica del lavoro – per lui esso fa parte di un itinerario.

“Con queste tre cose – il timore, il dolore, la fatica – si confeziona il pane della purificazione, come una salutare porzione che ci libera dalle tracce del peccato. Ad

esso tiene dietro il pane della consolazione, che si confeziona con altre tre cose: la fede, la speranza, la carità”.

Vedete che è indicato l'elemento più umile, più quotidiano, che si inserisce subito in un itinerario: il grande valore del frumento della parola di Dio e della Regola ha bisogno di umiltà e concretezza per essere rassodato, per entrare nel cuore. Ma, a mano a mano che entra nel cuore, subito si risale a un itinerario, che dalla purificazione passa alla consolazione.

“Il terzo pane - che in latino è accompagnato dall'aggettivo “*solidus*” = sostanzioso, intero – è quello che pochi e di rado ottengono, come pregustazione e preludio nel tabernacolo di questa vita. Ma lo si ottiene fino alla piena sazietà nel palazzo celeste. Questo pane è fatto di tre cose: della visione di Dio, dell'amore e della lode”.

Questo è l'itinerario a cui subito si giunge a partire della fatica del lavoro manuale: san Bernardo non colloca il lavoro manuale in una condizione celestiale, ma nella sua concretezza e quotidianità, anche nella sua fatica, ma come fatica necessaria per fermare la farina che dà nutrimento alla vita, e per inserire in questo itinerario, che attraverso la purificazione e la consolazione giunge al pane solido: la visione, l'amore e la lode.

Concretezza e grandezza della prospettiva, dunque. Vorrei ora illustrare questa prospettiva che il testo di san Bernardo ha richiamato in alcune decisioni dei primi Capitoli cisterciensi.

Sono dello stesso periodo, del 1133, tranne le ultime; molte sono degli inizi dell'esperienza di san Bernardo. Probabilmente queste decisioni del capitolo generale cominciano quando ci sono almeno due abbazie, nel 1113, e terminano quelle del primo gruppo sotto l'abbaziato di Stefano Harding, nel 1133.

Vorrei richiamare per esempio la seconda, l'unità dello stile di vita nelle cose divine e umane, termini che indicano il rapporto tra la concretezza della vita quotidiana e la prospettiva divina. Cosa è necessario? Volevano illustrare con questo statuto, che sono necessarie le grandi cose, ma anche quelle quotidiane. Per avere una certa unità nella *conversatio*, nello stile di vita monastica, dice:

“Affinché si conservi fra le abbazie una indissolubile unità, è stato stabilito, prima di tutto, che la Regola del beato Benedetto sia interpretata da tutti in un unico modo e sia osservata in un unico modo ...” Interessante, questa considerazione, perché ci sia un'unità di vita, serve anche un'unità di interpretazione. Capiscono che il primato va dato al valore, all'idea, ma non bastano i valori: “... inoltre è stato stabilito che ovunque si trovino gli stessi libri per l'ufficio divino, ma anche lo stesso cibo, lo stesso abito, e infine le stesse consuetudini”.

Vorrei documentare con questo statuto che abbiamo letto, tale estensione: cercano un'unità in ciò che è divino e umano, e lo cercano nei principi, ma anche nel cibo, nella vita e nelle consuetudini. Esso documenta, a mio parere, quella stessa concretezza e profondità di prospettiva che i testi di Bernardo e molti altri testi cisterciensi documentano.

Alla dodicesima, vorrei documentare con un altro statuto che illustra come organizzavano la vita in una nuova comunità; anche qui con attenzione a ciò che è

liturgico, ciò che fa parte della vita religiosa, ma anche alla concretezza della vita: come una nuova comunità deve essere organizzata con un abate, dei monaci, e tutte le altre cose necessarie.

“Nei cenobi di nuova fondazione erano inviati dodici monaci, con l’abate come tredicesimo. Tuttavia non si stabiliscano fino a quando il luogo non sia fornito di libri, edifici e tutto ciò che è necessario: almeno dei (seguenti) libri: il messale, la Regola, il libro degli usi, il salterio, l’innario, il collettorio, l’antifonale, il graduale; anche dei (seguenti) edifici: l’oratorio, il refettorio, il dormitorio, la foresteria, la portineria ...”

Vuol dire che deve essere stata la loro una vita articolata anche nei vari momenti, nelle varie realtà; non è una concezione spiritualistica del cristianesimo. È forte lo Spirito, ma è lo Spirito che anima una vita.

“... e anche tutto ciò che è necessario per la vita quotidiana, affinché essi siano in grado sia di vivere in quel luogo, sia di osservare, fin dall’inizio, la Regola”.

È interessante per il suo equilibrio. Bisogna osservare la Regola dove si può vivere: le due cose insieme. Sono necessari gli edifici, i libri liturgici – ma è necessario anche tutto ciò che serve per la vita quotidiana. Se lo scrivono in uno statuto, è perché lo ritengono importante, e perché forse c’era qualcuno che lo riteneva meno importante – quindi il fatto che lo precisino vuol dire che vi avevano pensato e scelto di fare così. La tendenza allo spiritualismo c’è sempre; a volte anche la sottovalutazione degli aspetti quotidiani della vita; tendenzialmente le decisioni dei primi capitoli si preoccupano di riportare l’equilibrio.

Alcuni elementi seguono (pagina 5) su ciò che è necessario per la vita quotidiana; ecco alcuni criteri .

I fermagli dei libri: c’era la vanità anche allora – ma questo è forse un difetto che può colpire anche il professore universitario, avere la biro dell’ultimo modello, la copertina speciale, ecc. “Vietiamo che nelle nostre comunità i libri abbiano chiusure – che comunemente sono detti fermagli – d’oro o d’argento, oppure argentate o dorate, e che qualsiasi codice sia ricoperto con stoffe preziose”.

Indicano l’essenzialità della vita quotidiana. Se si prendono la briga di dirlo a proposito dei fermagli dei libri, è interessante che dedichino un pensiero anche a questo. Vuol dire che erano attenti a tutti gli ambiti della vita concreta. Si potrebbe anche sollevare questa domanda: “Ma non sono un po’ esagerati sulle concretezze di questo tipo?” Non lo so; può anche essere un’esagerazione, se la prescrizione, si fa diventare un formalismo di galateo, di esteriorità. Il pericolo c’è; ma c’è anche il pericolo opposto, proporre i valori senza alcuna concretezza. Io manterrei un sano equilibrio, anche come frutto della tradizione cristiana. Non bisogna essere scrupolosi, ma neanche evanescenti; l’attenzione alla concretezza è un elemento di un buon itinerario educativo.

Noi abbiamo forse rifiutato molti elementi concreti, ma adesso ne sentiamo il bisogno. Veniamo da una formazione qualche volta esagerata nelle prescrizioni analitiche, ma forse ci accorgiamo che non si può farne a meno. Fa parte di una buona educazione mantenere l’equilibrio tra la grandezza dei principi e la concretezza della loro realizzazione. Per fare un esempio banale: la società può anche andare

avanti se non si educano più i giovani a lasciare il posto sulla metropolitana agli anziani – non è obbligatorio. Ma non esigerlo più è l'estremo opposto. I giovani hanno perso quest'attenzione agli anziani, ma l'hanno persa anche nei confronti di qualunque altra persona. Allora questa prescrizione che sembrava tanto odiosa, persino un po' formale, severa, era inutile? Sarebbe stato utile darle un fondamento, non perdere il fondamento di quella prescrizione; non toglierla soltanto, non è la soluzione. La soluzione, a mio parere, è di tener vivo il valore, che si può esprimere in tanti modi, ma in qualche modo va espresso.

Lo statuto 14, a proposito del pane quotidiano, è una delicatezza nei confronti degli ospiti. “Così come stiamo attenti a non trovarci in disaccordo nelle osservanze riguardanti la vita religiosa – il cuore della loro esperienza – allo stesso modo è necessario essere attenti alle differenze anche nel vitto quotidiano”. Il grande principio, la vita religiosa, la parola di Dio, la Regola: cerchiamo di essere uniti, e non cerchiamo di fare differenze neanche nel pane. “... per evitare che i fratelli, vinti dalla fragilità della carne o dello spirito comincino a disprezzare il pane più rustico e a desiderarne uno più raffinato”. Si può mangiare anche il pane lievitato; però, guardate all'attenzione, all'equilibrio: l'attenzione di mantenere un equilibrio tra l'unione nei grandi principi e l'attenzione alle piccole cose, perché c'è “... una fragilità della carne o dello spirito ...”

Forse a un certo punto qualcuno desidera un pane più buono degli altri – anche qui gli esempi potrebbero essere moltiplicati – e vedete con quale equilibrio lo propongono: “Per questo motivo stabiliamo che nei nostri cenobi non si prepari il pane bianco, neppure nelle festività più importanti – oggi, sarebbe il contrario: il pane “rustico”, pane integrale, con un po' di crusca, è molto ricercato, ma allora non era così –”.

Non si doveva neppure prepararlo il pane bianco, e se fosse venuto a mancare il frumento, si poteva farlo con la segala. Però, guardate la finezza: questa norma non sarà osservata per i malati, ma neppure per gli ospiti:

“Inoltre agli ospiti, per i quali sia stato richiesto, serviamo pane bianco, come pure a coloro che hanno subito un salasso, così come è prescritto nella norma che li riguarda”.

Per quanto concerne il pane bianco servito a coloro che hanno subito il salasso, la quantità dell'impasto posto sulla bilancia non deve mai pesare più dell'impasto per il pane quotidiano, ma deve avere lo stesso peso”.

Al numero 2 della pagina 6, si fa riferimento a un tema, quello della *levitas*, la leggerezza, che presso i cisterciensi – e non soltanto presso di loro – è piuttosto temuta. Un altro elemento della vita quotidiana e della vita religiosa è che vogliono vivere con consapevolezza, non una vita leggera, superficiale, ma una vita solida, stabile, e quindi una delle cose che dovevano temere di più era la leggerezza e la superficialità. In questo caso vedono il pericolo della superficialità nella vita quotidiana in riferimento di ciò che è piacevole a vedersi ma inutile.

“Sicuramente noi, che abbiamo intrapreso la milizia monastica, dobbiamo dedicarci nei cenobi a una virtuosa serietà e all'osservanza della Regola, non alle leggerezze e ai giochi, per questo è opportuno che sia allontanato dai luoghi sacri

tutto ciò che può fomentare questi vizi, cioè i cervi, gli orsi, le gru e tutto ciò che fa crescere le occasioni di queste leggerezze”.

C’era quindi il pericolo di una certa leggerezza, un certo amore dell’esteriorità, della moda, anche nel Medioevo, nei confronti del quale si sente la necessità di intervenire per richiamare invece a ciò che cercano nella vita quotidiana: non la superficialità, la leggerezza, ma un’onestà gravità, profondità, una virtuosa serietà. La consapevolezza che negli aspetti quotidiani è in gioco il senso dell’itinerario complessivo.

Lo statuto 53 tratta la questione del commercio, un elemento importante per la vita cisterciense nel Medioevo e anche qui vediamo non un rifiuto del commercio, ma una consapevolezza che la vita monastica fatta della quotidianità ha un aspetto economico, commerciale; ma potremmo dire che anche questo aspetto è da vivere con stile cristiano. Il caso è riferito alle fiere, ossia le esposizioni, i mercati. Il testo così dice:

“Per i religiosi è pericoloso e poco dignitoso frequentare le fiere annuali, ma poiché la nostra povertà esige che vendiamo una parte dei nostri prodotti o comperiamo ciò che è necessario, quelli che sono pressati da tale necessità potranno andare al mercato o alle fiere, tuttavia a non più di tre giorni di viaggio, o al massimo quattro ...” – perché erano luoghi dalla moralità incerta, e andare troppo lontano voleva dire andare fuori mano; meglio non allontanarsi troppo. “... e non più di due monaci o conversi da una singola abbazia, e riteniamo che non si debba attraversare il Mare Inglese per recarsi alle fiere. Tuttavia, se alcuni fossero vicini a un porto di mare, potranno compiere la traversata per acquistare o barattare ciò che è necessario per la loro casa ...”.

“Quindi, un monaco o converso del nostro Ordine che si recasse presso le fiere annuali non riceva, da parte di alcuna casa religiosa, cibo per sé e per i propri cavalli per un tempo corrispondente a quello in cui si fermasse nelle fiere, ma viva piuttosto del suo e secondo la misura che si conviene a un uomo del suo Ordine”. Perché ha già del suo; se il monastero presso il quale egli passa, gli dà di più, rischia di gozzovigliare alla fiera. Allora, si dice, se uno va per un commercio, vada con quello ricevuto dal suo monastero, niente di più, e viva secondo lo stile di un uomo del suo Ordine.

Si danno quindi delle prescrizioni precise, ma anche una prescrizione abbastanza ampia, che dà spazio al discernimento: devono comportarsi come uomini del loro Ordine.

“Infatti, non deve comperare per sé pesci o altri cibi delicati, né bere come i secolari ” ... non per evitare la carità, ma per non entrare in un commercio che assomiglia di più a quello puramente economico, che anche loro avvertivano nella società. Non rifiutano la concretezza del commercio, ma deve essere ben chiaro il principio, la loro povertà. E questo ci porta allo stesso testo di Bernardo: la povertà, lo spirito della Regola, ciò che dà solidità alle scelte, come abbiamo visto in questa rapida carrellata, anche in campi molto concreti della vita quotidiana, ma che non sfuggono, anzi che sono l’occasione per essere autenticamente cristiani, “secondo come conviene a un uomo del suo Ordine”.

C'è uno stile cristiano, che non fugge da nessuno di questi ambiti, ma che si traduce, si trasmette, forse in qualche caso si testimonia, in questi ambiti concreti. Per giungere alla grandezza della visione, della lode, della carità, dell'amore di Dio, la strada è quella della vita quotidiana.

LA VITA QUOTIDIANA IN UN MONASTERO STUDITA

03 DICEMBRE 2007

P. ADALBERTO PIOVANO, OSB

La vita quotidiana di un monastero della tradizione bizantina può sembrare un argomento un po' particolareggiato; difatti la figura di Teodoro Studita è una delle figure più significative del rinnovamento monastico nel primo millennio. Potrebbe essere paragonato in rapporto all'Occidente con Benedetto d'Aniane, ma forse la sua figura è ancora più incisiva, perché veramente ha saputo ridare una nuova vitalità alla tradizione cenobitica di imposizione basiliana a un momento particolarmente difficile nella storia della Chiesa. Basti pensare – e vi accenno soltanto perché non è l'argomento della nostra riflessione – che questa figura di monaco intransigente, ma anche ecclesialmente impegnato, subì tre volte l'esilio. Due a cause dell'opposizione alle seconde nozze adulterine dell'Imperatore e una, forse più conosciuta, che minò in modo irrimediabile la sua salute, per l'opposizione al secondo periodo della lotta iconoclasta. Difatti Teodoro Studita è uno dei grandi teologi che hanno dato fondamento, anche attraverso una raffinata riflessione, proprio alla teologia dell'icona, con Giovanni Damasceno e con Niceforo.

Ma quello che ci interessa stasera è la sua incidenza nella vita monastica dell'VIII secolo. Nato a Costantinopoli nel 759 e morto in esilio nell'isola Akrita, isola della Bitinia di fronte a Costantinopoli, nell'826. Apparteneva a una famiglia che potrebbe essere chiamata monastica, perché il suo zio Platone, fratello della madre, Teoctista, era abate di un monastero della Bitinia, e convinse tutta la famiglia a diventare monaci: il cognato, la sorella e sette figli.

Certamente Teodoro Studita, con i fratelli, ha avuto un'educazione fortemente religiosa dalla madre. Nell'orazione funebre così la ricorda: "Aggiungerò semplicemente, e so che non è bene che io dimentichi che ogni giorno allorché i suoi figli si erano coricati, lei non andava a letto, se non dopo aver tracciato sulle loro membra, andandosene via, un segno di croce. Al risveglio nuovamente, il più delle volte, ci svegliava personalmente e ci scuoteva dal sonno invitandoci a pregare, affinché non fosse lei sola ad offrire un culto a Dio, ma anche i suoi figli imparassero a farlo."

Ecco, questa formazione profondamente religiosa fu poi trasformata in una scelta che ha coinvolto tutta la famiglia. Ben presto, all'età di trentacinque anni, era a capo di un monastero fondato sui terreni della famiglia, dallo zio Platone, il monastero di Saccudio; e proprio in quell'occasione, già emergente in ambito monastico, fu chiamato dall'Imperatrice Irene a guidare l'antico monastero di Studion

– ecco perché è chiamato “Studita” – fondato nel V secolo a Costantinopoli, un monastero che aveva ancora alcuni monaci, ma era in profonda decadenza.

Difatti a Studion Teodoro trapiantò una parte dei monaci di Saccudio e fuse in una nuova comunità i nuovi arrivati e i cosiddetti “studiti”. In questo nuovo monastero, la cui importanza si distaccava dalle dimensioni generalmente modeste delle comunità dell’epoca, Teodoro si recò per fare opera di riformatore del monachesimo bizantino. Il monachesimo in quell’epoca attraversava una fase delicata, sia per la presenza forte di tendenze eremitiche – siamo nel periodo in cui emerge per la prima volta in modo anche organizzato quel movimento che poi si trasformerà nell’esicasmo – sia anche per il duro colpo inferto nella prima crisi iconoclasta al monachesimo sostenitore della liceità del culto delle icone, crisi che ha portato alla chiusura di molti monasteri e all’incarcerazione di molti monaci.

È in questa situazione che si deve collocare l’opera di Teodoro, con i suoi due aspetti fondamentali: la sua insistenza sull’ideale cenobitico e l’organizzazione anche nella stessa Costantinopoli di un monastero dalle inusitate dimensioni, che pare aver contato fino a settecento monaci. La riforma di Teodoro, agli occhi dell’autore della sua *Vita*, pare come una restaurazione, un ritorno all’antica forma di vita monastica, la quale implicava una distanza in rapporto alle forme contemporanee del monachesimo, specialmente dell’anacoretismo, anche alle tendenze esicaste; e un ritorno non soltanto alle tradizioni monastiche antiche, ma anche alle fonti di questa tradizione, i Padri. Sicuramente il Padre che ha maggiormente influenzato Teodoro Studita è Basilio, con le sue Regole morali, la sua organizzazione sul tipo di monachesimo, la sua insistenza sulla dimensione ecclesiale del monachesimo stesso, e chiaramente anche sulla forma cenobitica.

Credo che sono questi i tratti essenziali del monachesimo studita: una stretta struttura cenobitica, a cui faremo un accenno a partire dalla vita stessa del monastero studita, e l’impegno ecclesiale, del monachesimo soprattutto in campo sociale. L’influenza di Teodoro e della sua opera sul monachesimo bizantino fu considerevole. La tradizione ci ha lasciato una serie di catechesi, che si possono leggere, almeno in parte, anche in italiano, pubblicate recentemente da Bose: le cosiddette “piccole catechesi”. Ma c’è anche la tradizione delle grandi catechesi, o delle lunghe catechesi, che appunto Teodoro aveva introdotto come norma settimanale, quotidiane o bisettimanali, nella sua comunità; erano delle istruzioni che egli faceva ai monaci.

In queste viene trasmessa un po’ tutta la tradizione monastica ideale proposta da Teodoro e l’influenza che questa ha avuto nella formazione e nel rinnovamento del monachesimo bizantino. Basti pensare che tutto il monachesimo athonita ha avuto uno splendore grazie all’instaurazione della vita cenobitica, secondo la tradizione studita, da parte di Atanasio; da lì incomincia alla fine del X secolo la diffusione dei vari centri monastici nella penisola del Monte Athos.

Ma non si può neanche dimenticare che tutto il monachesimo italo-greco è di impostazione studita. Anzi si può dire che attualmente, al di là delle riforme e degli influssi che lungo i secoli si sono avuti, il monastero di Grottaferrata è quello che mantiene ancora, almeno dal punto di vista ideale, la tradizione studita, perché il

Tipikon di Grottaferrata, scritto da Bartolomeo il Giovane, appunto era un classico *Tipikon* studita.

Non vada poi dimenticato che, nonostante l'insistenza di Teodoro sulla vita cenobitica, i monasteri studiti si sono sviluppati anche con una forte spiritualità eremitica, compresa anche quella esicasta. Una delle figure più significative del primo esicasmo era proprio un abate di un monastero studita di Costantinopoli, Simeone il Nuovo Teologo.

La complessità di questa struttura monastica, e la grandezza della colonia monastica impiantata nel monastero di san Giovanni Battista di Studion, esigevano che i servizi comuni fossero considerevolmente sviluppati. Ecco perché abbiamo una struttura molto complessa della comunità monastica, che si riflette anzitutto nell'*ipotiposis* – una sorta di regola che Teodoro ha dato alla sua comunità. Il lavoro era strutturato a vari livelli, era un lavoro certamente legato alla vita della comunità, ma c'erano anche ospedali e orfanotrofi legati ai monasteri studiti, e anche la struttura stessa della comunità era abbastanza differenziata.

Sicuramente quello che viene chiamato da Teodoro "l'occhio del monastero" è l'igumeno, l'abate, che aveva un ruolo preponderante a differenza di quella che era la figura del superiore nella tradizione monastica basiliana. Potremmo dire, senza esagerare, che era un vero e proprio monarca; forse l'abate della tradizione benedettina s'avvicina un po' a questa figura dell'igumeno, tipica della tradizione studita. Probabilmente Teodoro conosceva anche la regola di Benedetto.

Accanto alla presenza dell'igumeno nella comunità, vi erano tutti i vari ufficiali della vita monastica, abbastanza complessi, soprattutto coloro che erano incaricati di sorvegliare la vita quotidiana dei monaci, dal refettorio al dormitorio e al lavoro: vi era una serie graduata, potremmo dire un po' militaresca, di personalità che mantenevano la disciplina nella comunità monastica.

Senza fermarci ulteriormente in questo ambito, passiamo a descrivere la vita quotidiana di un monastero studita, nella forma che si è diffusa in Russia. Perché, appunto, la tradizione studita è quella che ha caratterizzata fin dall'inizio il monachesimo russo.

La Russia è stata evangelizzata, come data simbolica, nel 938, con il battesimo di Vladimiro, e certamente i primi missionari erano monaci, provenienti dalla Grecia o dalla Bulgaria; abbiamo testimonianze di presenze monastiche alla fine del X secolo - inizio dell' XI secolo; ma generalmente erano monasteri fondati dai principi, da cui veniva dotato uno statuto, appunto, redatto dal principe; e questi monasteri, molto ricchi, avevano essenzialmente la funzione di essere luoghi in cui i principi e i membri delle loro famiglie venivano sepolti.

Ebbene, il monachesimo russo nella sua forma più classica viene fatto risalire, segna la *Cronaca*, all'anno 1051, con la fondazione del monastero delle Grotte di Kiev. Ma la cosa interessante è che nella *Cronaca* del monaco Nestore, dove si narra della fondazione di questo monastero nell'anno 1051, viene segnata anche una radicale differenza di tipo di vita monastica rispetto ai monasteri classici, presenti anche nel mondo bizantino, fondati dai principi. E si dice di fatto nella *Cronaca* all'anno 1051:

“Molti monasteri da regnanti e da boiari, dalle loro ricchezze, furono fondati, ma non sono come quelli fondati dalle lacrime, dal digiuno, dalle preghiere, dalle veglie. Antonio non aveva né oro né argento, ma fondò un monastero con le lacrime, con il digiuno”.

Appunto l’inizio di questo monastero è dovuto a un’esperienza personale di un eremita, Antonio, che era diventato monaco secondo la tradizione del Monte Athos e, ritornato in patria, si era ritirato in una grotta, alle pendici della collina su cui è costruita la città di Kiev, che degrada verso il fiume Dniepr. Qui ha iniziato la sua vita solitaria, e l’aggiungersi di discepoli ha permesso la costruzione di un primo nucleo monastico, con una forma di vita semi-anacoretica in queste grotte. Il primo monastero si è formato, dunque, all’interno delle grotte, con ambienti che hanno permesso una forma di vita ancora fortemente eremitica, ma già strutturata comunitariamente, con la costruzione della chiesa, sempre scavata nelle grotte, e il refettorio.

Soltanto con la guida della comunità da parte del discepolo di Antonio, Teodosio, si ha una strutturazione della comunità monastica nella sua forma cenobitica. La cosa interessante che segna questo passaggio, è duplice. Mi pare anche significativo riportare questo fatto a ciò che Benedetto dice quando descrive, all’inizio del capitolo 1, la vita dei cenobiti: “... quelli che vivono in monastero, *sub regulam vel abbatem*.” Proprio il passaggio da quella prima forma di monastero, ancora poco strutturata, ancora fortemente eremitica – Antonio di fatto morirà in solitudine, desideroso di continuare la sua personale esperienza, pur essendo iniziatore di quella comunità – sta proprio nella trasformazione da quella forma di monastero delle Grotte a una forma di monastero veramente strutturata, con la chiesa, il refettorio, gli uffici, gli ambienti di lavoro, cinto da un muro, quindi un monastero classico, secondo la tradizione bizantina. Il secondo passaggio, segnato dalla formazione della comunità cenobitica ad opera di Teodosio, morto nel 1074, è l’introduzione del *Tipikon* studita, una regola ben precisa che definisce, ordina, struttura i ritmi quotidiani della vita di una comunità.

Abbiamo dei documenti che ci informano di questa prima fondazione monastica, oltre alla *Cronaca*: abbiamo la *Vita* di Teodosio, scritta dal discepolo Nestore, ora pubblicata in italiano, e poi soprattutto la raccolta di detti e tradizioni riguardanti vari monaci che hanno vissuto in questo monastero. Formano il nucleo del cosiddetto *Paterikon*, la raccolta di detti dei primi padri del monastero delle grotte di Kiev, che poi durante i secoli seguenti è stato rielaborato, con l’aggiunto delle notizie tratte dalla *Cronaca* e la *Vita* di Teodosio, fino a formare quello che è attualmente questo documento significativo dell’antico monachesimo russo.

Appunto da questo sappiamo che Teodosio decise di introdurre, forse per conoscenza, forse anche per contatto con la tradizione bizantina, il *Tipikon* studita. Il quale non è un documento omogeneo, perché di fatto esistono molti *Tipika* studiti. Teodosio ha dato a Teodoro Studita una traduzione, un po’ condensato nel suo testamento spirituale; poi ogni fondatore di monastero, inserendosi in questa tradizione cenobitica, a partire dagli elementi essenziali, formulati dalla catechesi, oppure anche dalla tradizione vivente di Teodoro, ha dato delle regole per il

monastero fondato; sono i cosiddetti *tipikà*, e se ne conoscono un'infinità. Per esempio, anche Grottaferrata ha il suo *tipikon*. Si richiamano tutti a questa tradizione, perché ha una certa omogeneità, però con delle particolarità

Teodosio di Kiev ha introdotto uno di questi *tipikà*; con ogni probabilità è il *tipikon* che era stato redatto dal patriarca Alessio per un monastero che doveva fondare a Costantinopoli. Il *Tipikon* studita del patriarca Alessio è strutturato in due parti, un particolare normale di tutti i *tipikà* studiati: una parte è il cosiddetto *Tipikon* ascetico monastico, che regola appunto la vita della comunità monastica, stabilisce i momenti di digiuno, regola l'ingresso nella chiesa, il funzionamento della liturgia dal punto di vista disciplinare, il modo di stare dei monaci in refettorio; è anche gustoso nei suoi particolari, il *Tipikon* molto ampio di Alessio, introdotto da Teodosio a Kiev.

La seconda parte è il cosiddetto *Tipikon* liturgico, una sorta di calendario che regola tutte le feste in base alla complicata struttura della liturgia bizantina, e anche i riflessi che hanno sul cibo, sui digiuni, sul tipo di bevanda da dare in una certa festa, e così via. Noi conosciamo questo *tipikon* solo nella versione slava; quella greca si è persa. È stato studiato per lunghi secoli, ma solo recentemente pubblicato.

Probabilmente Teodosio non l'ha introdotto così, di peso; essendo un uomo molto saggio, sapeva benissimo che certe particolarità, soprattutto legate al cibo, al clima, non potevano essere spostate dalla Costantinopoli mediterranea in Russia. Questo si nota molto quando si paragonano certi passaggi nel *Paterikon* di Kiev o nella *Vita* di Teodosio, con il testo del *Tipikon*. Un'altra particolarità è che probabilmente non ha introdotto tutto l'*iter* di formazione monastica, che è molto meno esigente rispetto a quello studita. E forse questo dipende anche dal tipo di discernimento che Teodosio aveva in rapporto a coloro che si accostavano alla comunità: era molto di manica larga; quindi, forse anche rendendosi conto di trovarsi di fronte a una cristianità appena formata, non poteva esigere una preparazione spirituale come quella della comunità cristiana di Costantinopoli.

Noi da questo materiale, sia dal *Tipikon*, ma soprattutto dalla *Vita* e dal *Paterikon* di Kiev, possiamo tentare di ricostruire come vivevano i monaci di quell'epoca in un monastero studita. Certamente sono ricostruzioni, non possiamo dire che siano fotografie o filmati; però in genere i testi agiografici, le *Vite* dei santi hanno sotto questo aspetto una maggiore attendibilità, rispetto a una regola. Una regola offre delle strutture, poi sappiamo che la vita è un po' diversa; non sempre la regola veniva osservata nei monasteri. Dalle *Vite* vediamo anche aspetti concreti, di conseguenza anche la non osservanza della regola, quindi un quadro un po' più realistico della vita dei monaci.

Nel *Paterikon* troviamo una sintesi che ci viene offerta, riportata anche nella Cronaca, un quadro della giornata quotidiana del monaco. E dice: "Lavoravano con le proprie mani, intrecciavano calzature e confezionavano dei copricapi, oppure eseguivano altri lavori a mano. Questi prodotti si portavano poi in città per venderli e comprare con il ricavato del grano. Questo veniva poi diviso, perché ciascuno durante la notte macinava così la propria parte per impastare il pane. Poi, dopo aver iniziato la giornata con le lodi mattutine, ognuno ritornavano al proprio lavoro manuale. Alcuni zappavano nell'orto per poter coltivare un po' di verdura, finché giungesse il tempo

della preghiera del mattino, quando tutti venivano insieme in chiesa, cantavano l'ufficio delle Ore e celebravano la santa liturgia. Mangiavano poi un po' di pane e ciascuno ritornava ad occuparsi del proprio lavoro. Così lavoravano ogni giorno, nella fatica, ma salvi nell'amore di Dio."

Dunque, preghiera liturgica, lavoro, alcune caratteristiche della vita materiale sono gli elementi essenziali che compongono il tessuto di una giornata monastica, anche se semplicemente abbozzati nel primo periodo di vita del monastero delle Grotte.

Appunto, il *Tipikon* introdotto da Teodosio di fatto non ha condotto ad altro che a strutturare in modo completo e particolareggiato tutti gli ambiti della vita quotidiana dei monaci. Accenno ad alcuni particolari. Anzitutto il *cursus* giornaliero dell'ufficio divino, celebrato nel monastero delle Grotte, era strutturato secondo la prassi liturgica studita: l'ufficio di mezzanotte, che corrisponderebbe alle nostre lodi, che si estendeva dalla metà della notte fino all'aurora; poi le Ore minori di Prima, Terza, Sesta, Nona, che ritmavano la giornata lavorativa; e le due preghiere della sera, il Vespri e la Compieta. È chiaro che per noi è difficile stabilire un orario ben preciso in cui inquadrare questa preghiera liturgica; i tempi variavano in base alle stagioni, alla lunghezza degli uffici, alle festività, ai periodi di digiuno.

Dunque, la complessità dell'orario monastico non permette di dare una ricostruzione precisa. La preghiera mattutina iniziava alla prima ora del mattino. Due volte nella *Vita* di Teodosio si parla della preghiera "della notte", ma probabilmente era una preghiera notturna che il monaco doveva celebrare personalmente nella sua cella. Quando si avvicinava il tempo delle lodi, il sacrestano, dopo aver pronunciato il versetto "Benedici, o Padre", ottenuta la benedizione dall'igumeno, incominciava a dare il primo segno con il *simandron*, una sorta di campana di legno, su cui con una modalità non facile, perché ci vuole una certa arte, secondo gradazioni e ritmi, viene battuto per dare il segno. Si fa così ancora sul Monte Athos e nei monasteri ortodossi della Romania.

Il sacrestano passava poi per le celle dei monaci e, dopo un secondo segno, la comunità doveva trovarsi in silenzio nel nartece della chiesa, con un determinato ordine che il *Tipikon* descrive minuziosamente. Così iniziavano le lodi: Teodosio in una catechesi in cui richiama i monaci agli atteggiamenti necessari durante la liturgia riprende esattamente proprio il rito della sveglia. Al termine del primo gruppo di salmi, si dava ancora un segno con il *simandron* per destare coloro che a causa di qualche lavoro pesante avevano ottenuto un tempo di riposo più prolungato.

La preghiera mattutina durava fino alle cinque, talvolta fino alla sette: una preghiera molto lunga. L'ufficio studita di fatto è un ufficio ormai scomparso, proprio per la sua complessità e la sua lunghezza. Attualmente, l'ufficio delle letture in monasteri bizantini ortodossi, ma anche quello utilizzato nella chiesa bizantina ortodossa, è l'ufficio sabaita, cioè l'ufficio della chiesa di Saba, presso Gerusalemme, molto meno complicato, anche dal punto di vista rituale.

Dopo le lodi, ed eventualmente dopo la catechesi, quando questa era prevista, i monaci si ritiravano in silenzio nelle celle fino all'ora di Prima, e questo tempo era dedicato o alla lettura oppure al riposo; a chi lo voleva, era data la possibilità di

studiare alcuni testi della liturgia oppure del salterio, come anche Benedetto prevede il tempo tra Mattutino e Lodi. Vedete che il monachesimo, a qualsiasi latitudine appartenga, di fatto ha delle costanti, anche addirittura per quanto riguarda l'orario.

In Quaresima l'ora di Prima era celebrata all'aurora, mentre negli altri periodi dell'anno liturgico veniva unita alle Lodi. Normalmente dopo l'ora Prima s'iniziava il lavoro manuale; esso veniva interrotto per la celebrazione delle altre Ore minori, Terza, Sesta e della divina liturgia. La celebrazione dell'ufficio delle Ore minori variava secondo il tempo liturgico. Normalmente Sesta e Nona erano unite alla divina liturgia, la quale – cosa che a tanti può stupire, ma non a chi conosce un po' la tradizione dei monasteri ortodossi – era celebrata quotidianamente, eccetto che nel periodo quaresimale, quando era celebrata solo il sabato e la domenica. Infatti, come ci informa l'autore della *Vita* di Teodosio, quest'ultimo ogni giorno celebrava la divina liturgia con ogni devozione e umiltà.

L'orario del pasto era regolato dalla durata della celebrazione della liturgia e dalle prescrizioni canoniche, riguardanti i periodi di digiuno; normalmente i monaci si recavano in refettorio dopo la divina liturgia e l'ora Nona. Potremmo dire più o meno verso l'una. Mentre nel periodo quaresimale il pasto era spostato dopo il Vespro; dunque un periodo un po' più duro: c'era un solo pasto al giorno, dopo Vespro.

Negli usi del monastero di Studion, dopo il pasto vi era un breve periodo dedicato al riposo e alla lettura. Prima dell'ora Nona s'iniziava il lavoro che durava fino al Vespro. Si può chiedere se questo ritmo, per esempio, fosse stato conservato anche nel monastero di Kiev. Da un'indicazione nella *Vita* di Teodosio si può supporre che Teodosio abbia apportato qualche modifica, lasciando ai suoi monaci un periodo di riposo e solitudine fino all'ora di Vespro – e quindi prolungando questo periodo di solitudine. “Il nostro Padre Teodosio – dice appunto la *Vita* – aveva proibito al portinaio di aprire la porta a qualcuno dopo il pranzo. Nessuno doveva entrare nel monastero fino all'ora di Vespro, perché i fratelli dopo pranzo potessero riposare in pace per poter pregare durante la notte e cantare le Lodi mattutine.” E quando il Gran Principe di Kiev non osserva questa regola, rimane chiuso fuori dal monastero e non viene fatto entrare da Teodosio.

Al tramonto del sole veniva dato il segno per il Vespro. Seguiva il pasto serale, quando questo era previsto, e la celebrazione di Compieta. Al termine di Compieta i monaci si ritiravano nelle celle dove continuavano la preghiera personale e poi lo spazio dato al riposo notturno.

È interessante che il *Tipikon* insiste molto sui vari atteggiamenti necessari durante la liturgia. A più riprese non solo indica le varie posizioni del corpo, ma richiama anche le disposizioni interiori che il monaco deve avere durante il canto e la celebrazione dell'ufficio. E Teodosio dedica tutta una catechesi, intitolata appunto *Sul modo di recarsi in chiesa e sulla preghiera*, educando i suoi monaci alla devozione, all'umiltà, al timore di Dio, atteggiamenti che poi commenta con allusioni al *Tipikon*.

Esorta i monaci, per esempio, all'inizio della Quaresima ad essere attenti durante il canto della liturgia e durante l'insegnamento dei Padri e la lettura dei libri.

Non mancavano di fatto i fratelli distratti e altri che, simulando qualche altro motivo, uscivano dalla chiesa e andavano a dormire, non ritornando se non al termine dell'ufficio.

Teodosio stesso cercava di essere un esempio per i suoi monaci. Si faceva trovare, dice la *Vita*, in chiesa prima di tutti, immobile, senza distrarsi con la mente, e, ultimo di tutti, usciva dalla chiesa. C'è un gustoso episodio riportato anche nella *Cronaca* di Nestore e nel *Paterikon* di Kiev del monaco Damiano, un anziano, monaco dalla prima ora, entrato come discepolo di Antonio, che aveva il dono della chiaroveggenza, il dono di vedere anche oltre quello che succedeva nella normalità della vita. Orbene, egli vedeva sempre che alcuni monaci cominciavano ad addormentarsi in coro e che con qualche scusa uscivano; erano infatti trascinati da un piccolo diavolello – un po' come si racconta di un monaco nella *Vita* di san Benedetto – un diavolello che li incitava a distrarsi e ad uscire. Ma la cosa interessante – un particolare tipico di un racconto russo: il diavolello era vestito come un polacco! Anche fin da quel tempo – siamo nell'XI secolo – esistevano la tensione e la difficoltà tra russi e polacchi. Mentre i monaci egiziani vedevano il diavolello “come un etiope”, i russi lo vedevano “vestito da polacco”.

La preghiera del monaco non si esauriva nella celebrazione della liturgia delle Ore, anche se quest'ultima occupava molto tempo, uno spazio preponderante nella quotidianità del monastero. C'erano tuttavia dei tempi in cui il monaco era impegnato a continuare personalmente la lode a Dio. Possiamo sottolineare due momenti privilegiati per questa preghiera personale: durante la notte, dopo la celebrazione di Compieta, e durante il lavoro.

“Teodosio stesso esortava i suoi monaci a pregare incessantemente Dio e a non conversare dopo la preghiera di Compieta. Non andare di cella in cella, ma pregare Dio nella propria cella, ciascuno secondo la propria possibilità; e a lavorare con le proprie mani di giorno con i salmi di Davide sulle labbra.” Questo era tipico della tradizione studita; il lavoro si svolgeva in silenzio e veniva continuamente recitato il salterio dai monaci.

È interessante anche nella *Vita* di Teodosio, proprio la delicatezza con cui aiutava i suoi monaci a vivere bene questo spazio dopo Compieta riservato alla preghiera. Lui passava di cella in cella ad ascoltare; se sentiva due monaci chiacchierare, bussava leggermente e scappava subito, senza farsi trovare. Il giorno dopo, riprendeva il monaco, incominciando da molto lontano a parlargliene; se il monaco era umile di cuore, e riconosceva subito il peccato, Teodosio lo perdonava, senza dargli una penitenza. Se invece era duro di comprendonio, allora più volte vi ritornava, finché il monaco riconosceva il suo peccato. In quel caso dava una penitenza, che però gli altri fratelli se la dividevano per alleggerire appunto il peso della punizione dato al monaco colpevole. In genere nei monasteri studiti la penitenza non era quasi mai corporale: era legata o al cibo, oppure a una serie di metanie, di inchini e prostrazioni, che dovevano essere fatti; era molto equilibrato in queste cose Teodoro Studita.

Nel *Tipikon* viene presentato un vero e proprio schema per la preghiera che ogni monaco devoto ha il dovere di compiere sempre nella propria cella dopo la

Compieta. L'ordo che regola la preghiera notturna del monaco è composto da un gruppo di dodici salmi intercalati da tropari e da altre brevi formule. E proprio nella *Vita* di Teodosio troviamo un accenno all'uso di questa preghiera privata stabilita dal *Tipikon* che è chiamata semplicemente "I dodici salmi", per sua struttura.

Più importanti, invece, nel *Paterikon* di Kiev sono le testimonianze di una preghiera personale, però non tanto legata a una struttura, ma animata e nutrita dall'azione dello Spirito. E in questi casi il momento privilegiato per questa preghiera è la notte, così dice la *Vita* di Teodosio: "Di notte Teodosio rimaneva in piedi, senza dormire, pregando Dio con le lacrime e spesso si inchinava con le ginocchia fino a terra: il salterio era la sua preghiera preferita."

E come Teodosio anche un altro monaco, Alimpi, il primo iconografo russo e patrono degli iconografi in Russia, autore di una celebre icona che è stata conservata fino ad oggi, la Panaghia di Jaroslav, con la Madonna in piedi con le braccia aperte e il Cristo, l'Emanuele, sul petto. Anche il monaco Alimpi durante la notte si dedicava al canto dei salmi nella preghiera. Un altro monaco, Isacco, secondo la sua abitudine, calata la sera, si metteva in ginocchio per cantare i salmi. Lo faceva fino a mezzanotte, poi quando si sentiva stanco, si sedeva sul suo scanno.

I racconti del *Paterikon* sottolineano soprattutto la forza di questa preghiera nel momento delle tentazioni diaboliche. La preghiera notturna di un altro monaco, Gregorio il Taumaturgo, era un'arma contro gli assalti del diavolo; infatti, dice il racconto, era assiduo nella preghiera e a motivo di questo riusciva a portare vittoria sui demoni. E dopo ogni ufficio aveva l'abitudine di compiere delle preghiere di esorcismo.

Abbiamo una testimonianza, la più antica, della preghiera di Gesù, *Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore*, riportata nel racconto del monaco Nicola. Tuttavia, la preghiera più amata dai monaci nel monastero delle Grotte era certamente il salterio: "Soprattutto abbiate sulle labbra – dice una catechesi di Teodosio – il salterio di Davide; esso si addice ai monaci, con esso vincerete la depressione causata dai demoni" – appunto, l'accidia.

Momento propizio per la recita dei salmi era durante il lavoro manuale, come già ricordato. Questo è un po' presente, non soltanto nella tradizione studita, ma anche in tutta la tradizione monastica, a partire da quella del deserto. In ogni ambiente di lavoro, nei campi, nei viaggi, i monaci mentre eseguivano le loro occupazioni, recitavano il salterio, suddiviso secondo la distribuzione bizantina di centocinquanta salmi in dodici sezioni; *katismata*. E anche nel monastero delle Grotte ritroviamo questo tipo di preghiera continua.

Così Teodosio, dice la *Vita*, sottovoce, muovendo le labbra, cantava il salterio, mentre con le mani filava la lana o faceva qualche altro lavoro. Macinando il grano, il monaco Teodoro cantava a memoria il salterio, il monaco Spiridione, incaricato di cuocere le prosfore, ogni giorno spaccando la legna e impastando la farina, aveva continuamente sulle labbra i salmi.

D'altra parte, il *Tipikon* raccomanda all'igumeno una speciale attenzione affinché tutti i monaci sappiano il salterio a memoria, tutto il salterio; comprensibile perché non avevano la possibilità di avere un salterio per ognuno. Così di

conseguenza li possono recitare a memoria, non soltanto durante l'ufficio divino, ma in ogni momento, servendo, prendendo i pasti, compiendo qualunque lavoro. Ecco perché il tempo tra le Lodi e l'Ora di Prima era dedicato, come anche nella tradizione benedettina, allo studio del salterio.

Oltre alla preghiera personale, il tempo che il monaco aveva a sua disposizione durante la giornata doveva essere dedicato alla lettura della sacra Scrittura, o di altri testi di carattere spirituale; il *Tipikon* sottolinea l'importanza di tale lettura per la vita interiore del monaco. È difficile però stabilire in quale misura la maggior parte dei monaci del monastero delle Grotte potesse accedere allo studio di tali testi, e quanto tempo fosse dedicato a questo impegno di formazione spirituale: pochi sono gli accenni nel Paterikon. D'altra parte Teodosio, ne siamo informati, si era applicato allo studio della sacra Scrittura fin dalla sua fanciullezza. Così pure siamo informati di un altro monaco, il presbitero Damiano, di cui conosciamo la venerazione e l'assiduità nella lettura dei libri sacri.

Accanto a questi, c'era certamente tutta la tradizione delle letture patristiche, che nell'ufficio stesso studita Teodoro aveva portato in auge; erano letture, catechesi dei Padri, accanto a quelle dell'igumeno, che il monaco sentiva quotidianamente. Tra l'altro, nel monastero di Studion era attivo un grande laboratorio di copiatura dei manoscritti, uno scriptorium; ancora oggi sono conservati nella Biblioteca Vaticana e a Parigi, a Monte Athos, nella stessa Russia, certi manoscritti copiati nel monastero di Studion. Così anche nel monastero delle Grotte c'erano dei copisti. Uno di questi, Arione, divenne metropolita di Kiev.

Descrive la giornata del monaco studita Julien Leroi, un monaco benedettino del monastero di En Calcat, che dedicò tutta la sua vita allo studio di Teodoro Studita e ne ha pubblicato le *Catechesi*. È morto alcuni anni fa, tornando dalla Biblioteca Vaticana al suo monastero. Aveva pubblicato moltissimo; le *Catechesi* con introduzioni pubblicate da Bose sono il frutto del suo lavoro. Descrivendo la giornata del monaco studita, Julien Leroi sottolinea l'importanza del lavoro manuale all'interno della comunità monastica. La concezione del lavoro ha un posto assolutamente capitale nella spiritualità studita, che si manifesta talvolta attraverso delle parole che Teodoro Studita ama utilizzare, che diventano quasi delle chiavi di lettura della spiritualità stessa del monachesimo studita.

Questa incidenza del lavoro nella vita del monaco emerge in modo significativo in primo luogo dal posto che esso occupa nel ritmo quotidiano. Dalla *ipotiposis*, il regolamento lasciato ai suoi monaci da Teodoro Studita, siamo a conoscenza della distribuzione del lavoro durante la giornata. Quando non venivano cantate le Ore minori, il lavoro cominciava normalmente dopo la celebrazione di Prima – quando era ancora celebrata nei monasteri – alle ore sei-sette, e si protraeva fino all'Ora sesta. Dopo un periodo lasciato a disposizione del monaco, all'ora ottava si davano tre colpi sul *simandron* e ognuno ritornava ai suoi impegni fino al Vespro. Dunque, una parte considerevole della giornata del monaco, un gruppo di otto ore, è dedicata al lavoro; anche ai lavori pesanti, soprattutto nei monasteri fuori città, in campagna o in periferia, come poteva essere il monastero delle Grotte di Kiev.

Nel periodo quaresimale il lavoro si svolgeva tra l'ora di Prima e l'ora di Nona: nelle fonti che riguardano il monastero delle Grotte non c'è un'indicazione precisa sul tempo dedicato al lavoro, ma si può supporre che in linea generale venisse seguito appunto l'orario proposto nella tradizione studita. E, d'altra parte, sembra che Teodosio abbia apportato una modifica a questo ritmo: dopo pranzo i monaci potevano godere di un tempo prolungato per il riposo.

L'importanza del lavoro manuale è sottolineata anche nel *Paterikon* di Kiev, in stretto rapporto alla realtà e agli altri valori della vita monastica, tanto da formare un elemento essenziale per la struttura stessa di una vera esperienza cenobitica. Teodoro Studita, nelle sue catechesi, insisteva nel presentare ai suoi monaci il lavoro come un reale programma di spogliamento di se stessi e come scuola di carità. E veramente qui Teodoro fa una catechesi stupenda sul lavoro come “sacrificio eucaristico quotidiano”, come sacrificio spirituale.

È una catechesi che egli rivolge anche ai laici, unendo queste due dimensioni: quella della vita monastica e quella laicale. Teodoro Studita scrive ad un laico due o tre lettere di una bellezza sorprendente sull'ideale monastico e su come nella sua essenzialità deve essere vissuto nello stato laicale. Alla fine di una di queste lettere dice: “Questo è il programma che tu mi chiedi. Adesso io, monaco, e tu, laico, aiutiamoci a viverlo.”

È straordinario questo, perché Teodoro di per sé è un monaco intransigente, molto consapevole di quello che è la vita monastica all'interno della sua struttura, ecco perché non ha paura di affrontare l'Imperatore patriarca. Eppure è anche consapevole dell'importanza e della verità che questo ideale deve avere nella vita di ogni cristiano. È un po' quello che poi Giovanni Paolo II richiama, quando parla della tradizione monastica ortodossa come realizzazione di ciò che è la vita battesimale per ogni cristiano.

Teodoro, abbiamo detto, vedeva il lavoro come un cammino di spogliamento di se stessi e come scuola di carità. E frequentemente il lavoro viene descritto come una “diaconia” – questo è il termine usato nel testo russo; non si parla mai di “lavoro”, ma di “servizio”, di “diaconia” o di “obbedienza”, termine usato anche oggi nel linguaggio monastico ortodosso. Un monaco fa un'obbedienza; non fa un lavoro. E questa diaconia deve essere vissuta con spirito comunitario, come parte essenziale dell'obbedienza del monaco.

Il lavoro diventa così una lode, una liturgia, un sacrificio gradito a Dio, un criterio per verificare lo zelo del monaco; ma soprattutto è segno di una vera povertà comunitaria. Questo spirito lo ritroviamo anche nel *Paterikon* di Kiev, soprattutto in alcuni tratti della figura di Teodosio. Così Nestore, nella sua *Cronaca*, descrive alcuni atteggiamenti e modi con cui Teodosio vive il lavoro manuale, e lascia trasparire l'importanza che esso riveste nella concezione primitiva del monastero delle Grotte. Il lavoro diventa non solo un mezzo di ascesi corporale e un segno di umiltà, ma assume quasi un valore sacramentale come assimilazione al Cristo povero, nel suo sacrificio, dilatandosi in un servizio dei fratelli.

È interessante in un racconto di un monaco che, preso dallo zelo eremitico, voleva pregare notte e giorno, l'igumeno gli dice: “È meglio che tu serva i tuoi

fratelli con il tuo lavoro quotidiano, perché vale di più questo servizio che le tue lunghe preghiere.” Questo monaco non ascolta, si fa rinchiusere in una cella, vive da recluso, ma proprio lì viene tentato dal demonio, e la situazione è molto strana, perché questo monaco impara a memoria tutto il Nuovo Testamento, ma quando sente un solo versetto dell’Antico Testamento, ecco che si agita, si inferocisce: questo fa capire che questa tentazione sta nell’aver separato l’unità della Scrittura, cioè di aver separato l’unità della vita monastica. Pentito, questo monaco ritorna a chiedere perdono all’igumeno, e si riconosce come servo dei suoi fratelli, non come un grande asceta.

Sarebbe interessante anche descrivere come avveniva un pasto; anche in questo il rito studita era molto complicato. C’erano due monaci all’inizio, i cosiddetti *taxiarchi*, o *pistemonarchi*, che avevano una bacchetta, con quale bacchettavano il monaco che chiacchierava – una simile prassi è presente nella tradizione buddista zen, dove uno viene incaricato di bacchettare i monaci che dormono, o si muovono – per mantenere la disciplina.

Dai racconti del *Paterikon* di Kiev possiamo anche conoscere il tipo di cibo che certamente era un po’ diverso da quello previsto nel *Tipikon* studita, perché siamo in Russia, e veniva concessa, oltre l’acqua, una bevanda solo leggermente alcolica, il *kvas*, una sorte di birra molto diluita. Certamente non c’era la carne, ma il vino era previsto per le grandi festività; in Russia poi non era una cosa molto comune poter bere vino, perché lo si doveva importare. Si mangiava tanta verdura, e in un racconto molto interessante viene descritto come veniva cucinato il cibo.

Questo racconto è un passo della *Vita* di Teodosio e si narra che il Gran Principe andava volentieri al monastero per ascoltare le parole di Teodosio, che era il suo padre spirituale, e si fermava anche a pranzo. Ma non veniva mutato nulla del pranzo; egli mangiava con la comunità, e gli veniva dato il cibo che mangiava la comunità, in generale, le verdure cotte. A Teodosio egli disse: “Perché il vostro cibo è così buono? Il cibo offerto alla corte, pur essendo prelibato, essendo anche molto sofisticato, non è così buono, così gustoso. Allora Teodosio disse: “Guarda un po’ come preparano il cibo i tuoi cuochi: lo fanno arrabbiandosi, bestemmiando, imprecando, rubando – e guarda come cucinano i nostri monaci.”

E Teodosio descrisse il rito dell’accensione del forno: il monaco incaricato, al mattino presto va nella chiesa e, alla lampada che arde nel santuario, accende il fuoco; poi, da questo, accende il forno per la cottura del pane, il forno per la cottura degli altri cibi, eccetera; infine accende in tutti gli altri luoghi le luci e i forni che vi si trovano. Poi c’è un rito di benedizione dei servitori della mensa, che è come quello previsto nella Regola di san Benedetto, ipotesi che ho proposta nel mio lavoro di tesi, sulla reale conoscenza nei monasteri studiti della Regola di Benedetto.

E allora Teodosio dice: “Vedi come avviene? È buono il cibo, perché si prega, perché è unito al sacrificio eucaristico, perché quello che avviene nella chiesa viene introdotto anche in refettorio, perché si mangia in silenzio.” Sicuramente, il principe, sentendo questo, fu molto edificato; ma penso che non abbia cambiato lo stile della sua cucina .

Così abbiamo fatto una piccola conoscenza della vita in un monastero studita, un monastero strutturato, e vediamo che essa richiama molto lo stile della vita benedettina. Benedetto era considerato il patriarca del monachesimo occidentale: nella tradizione slava la sua Regola era già stata tradotta dal papa Zaccaria e conosciuta in greco; e uno dei primi testi tradotti, conosciuti e letti era la *Vita* di Benedetto, scritta da Gregorio Magno.

Ci si può domandare se questo stile monastico sia conservato attualmente nei monasteri ortodossi. Di fatto la tradizione studita, basiliana nella sua origine, ha un po' influenzato tutta la struttura della vita monastica. È chiaro che il *Tipikon* non è una vera e propria regola; non si può immaginare che il *Tipikon* studita sia diffuso in tutti i monasteri; il *Tipikon* è piuttosto un tracciato, potremmo dire, uno stile di vita, una tradizione, che dopo viene rielaborata in ogni monastero, e ogni monastero ha il suo particolare *Tipikon* che si rifà a questa tradizione. Certamente la prassi liturgica è abbastanza comune a tutti i monasteri, ma quella disciplinare, ascetica, più propriamente monastica, varia; perché variano anche le condizioni della vita quotidiana di un monastero in città da quelle di un monastero più isolato in campagna. Però tale tradizione, possiamo dire, è entrata e forma ancora oggi il sostrato della tradizione monastica ortodossa, anche al Monte Athos.

I MONACI E IL LAVORO AGRICOLO

10 DICEMBRE 2007

Prof. GIUSEPPE SUCCI

Essendomi laureato in scienze agrarie nel 1964, mi sono fermato a fare ricerca all'Istituto di Zootecnia e mi sono occupato quindi in tutti questi anni di genetica, applicata agli animali. Ho sempre avuto un occhio riguardo a questo settore, quindi troveremo qui delle dimostrazioni stupende che hanno accompagnato la storia della zootecnia europea e, direi, mondiale, partendo dalle intuizioni dei monaci benedettini nelle varie situazioni.

Vorrei ricordare con voi alcune date fondamentali. Possiamo dire che il monachesimo occidentale nasce con Benedetto da Norcia, che fonda nel 528 il monastero di Montecassino. Poi si affermeranno altri ordini, i certosini, i cluniacensi e i cisterciensi. I principi fondamentali della Regola benedettina sono: la stabilità del monastero, il senso del tempo, scandito dalla preghiera, dalla lettura e dal lavoro e l'uguaglianza per tutti nei diritti e doveri. La rivalutazione del lavoro manuale, che nel mondo romano era riservato agli schiavi, con la coltivazione dei campi, l'allevamento degli animali, crea le condizioni migliori perché le *granges*, piccole o grandi tenute attorno ai monasteri, che venivano via via bonificate, disboscate, dissodate e messe a cultura, potessero essere autosufficienti. Questo era il principio assoluto. Quindi le *granges* benedettine e cisterciensi sono delle vere e proprie fattorie medievali.

Richiamiamo ora i cisterciensi, quando il 21 marzo 1098, festa del transito di san Benedetto e in quell'anno anche Domenica delle Palme, ventuno monaci con a capo l'abate Roberto di Champagne lasciano il monastero di Molesmes per fondare in Borgogna, e esattamente a Cîteaux, Cistercium, da cui deriva la denominazione "cisterciense" un nuovo insediamento monastico per realizzare appunto questo ideale, come ho detto prima, una delle regole fondiari, quest'equilibrio tra quella che era la lettura sacra, la preghiera personale e il lavoro manuale, che non sempre erano stati rispettati negli anni precedenti.

Poi interviene Bernardo - e parleremo ancora di san Bernardo dopo - che segnala la via ad una stagione spirituale stupenda, cioè un'espansione incredibile dell'Ordine, fino ad arrivare a circa settecento monasteri sparsi nelle varie nazioni. I monaci facevano una vita molto semplice, si dedicavano all'agricoltura e all'allevamento del bestiame, ma soprattutto studiavano nuove tecniche da introdurre, a scopo anche informativo ed educativo, nella popolazione che li circondava. C'erano poi i fedeli, che andavano a questi monasteri ed erano ammirati per come con cura e dedizione i monaci tenevano gli orti, li coltivavano e trasformavano i prodotti. Erano ammiratissimi, e perciò imparavano delle piccole tecniche, piccoli segreti che portavano a casa propria.

Quindi a mio parere lo scopo educativo non è stato messo così in evidenza; da questo punto di vista, credo che sia stata un'opera grandiosa, e a macchia d'olio

l'esperienza si è estesa. Questo ci riporta a Chiaravalle, di cui farò qualche esempio, però prima di entrare nel merito delle attività che appunto a Chiaravalle sono sorte, volevo leggersi un riferimento importantissimo che ho trovato, scorrendo l'ultima Enciclica di Benedetto XVI, *Spe salvi facti sumus*. Al capitolo 15 dice:

“Cerchiamo di gettare piuttosto a caso, uno sguardo su un momento del medioevo sotto certi aspetti emblematico. Nella coscienza comune, i monasteri apparivano come i luoghi della fuga del mondo (“*contemptus mundi*”) e del sottrarsi alla responsabilità per il mondo nella ricerca della salvezza privata. Bernardo di Chiaravalle, che col suo Ordine riformato portò una moltitudine di giovani nei monasteri, aveva su questo una visione ben diversa. Secondo lui i monaci hanno un compito per tutta la Chiesa e di conseguenza anche per il mondo ... I contemplativi – *contemplantes* – devono diventare lavoratori agricoli – *laborantes* –, ci dice san Bernardo. La nobiltà del lavoro, che il cristianesimo ha ereditato dal giudaismo, era emersa già nelle regole monastiche di Agostino e di Benedetto. Bernardo riprende nuovamente questo concetto. I giovani nobili che affluivano ai suoi monasteri dovevano impegnarsi nel lavoro manuale”.

Pensate, sembra scritto apposta per noi! È un riferimento importantissimo, anche perché c'è stato un tempo, non lontanissimo, in cui si pensava che i miglioramenti fondiari – adesso faccio un elenco un po' casuale – il dissodamento, la messa a coltura dei terreni, la bonifica, la costruzione dei canaletti, il dissodamento dei terreni fossero opera solo dei monaci, quindi un certo tipo di trionfalismo monacale rurale. E questo tempo è terminato quando si è capito che, sì, c'era stata quest'opera preziosissima da parte dei monaci in genere, ma la gran massa che lavorava era composta di contadini che, coi loro cosiddetti signori, davano dei terreni a coltura, per farli rendere il massimo, quindi c'era una sorta di indirizzo produttivo che veniva dato dai monaci, chiamiamolo “indirizzo produttivo” per indicare con un linguaggio moderno, però gran parte del lavoro manuale era fatto da contadini.

Sottolineiamo quindi, proprio in questo punto, che riportando le cose, storicamente al punto giusto, i monaci qui hanno avuto un ruolo insostituibile: di cultura, di tradizioni, ma soprattutto d'insegnamento di nuove tecniche. Questo, difatti, anche se i monaci cisterciensi arrivavano ad essere alcune migliaia in quell'epoca medievale molto florida dal punto di vista delle vocazioni, erano sparsi in piccoli gruppi in tutte le nazioni, quindi era impensabile creare questo mito, che fossero solo loro i miglioratori del terreno agrario.

Questo ho voluto dire perché è molto più preziosa l'opera di indirizzo, l'opera culturale, se vogliamo, di scoperta di nuove tecniche. Cosa che vediamo molto bene nell'abbazia di Chiaravalle a Milano. Chiaravalle nasce quando dei nobili milanesi danno delle terre incolte, paludose, malsane che erano quindi non coltivabili da nessun punto di vista; non era pensabile – Milano nasce sull'acqua. San Bernardo dà origine a questa grande opera idraulica e quindi crea in Chiaravalle un esempio unico al mondo di come si interviene dal punto di vista tecnico nella regimentazione delle acque.

I monaci ritornano a Chiaravalle nel 1798; i francesi avevano ordinato la soppressione degli ordini monastici, e di tutta la struttura rimaneva integra solo la

chiesa. Oggi, in seguito al nuovo ritorno dei monaci nel 1952, il complesso rappresenta un centro significativo di vita spirituale, e l'abbazia è tra gli edifici di culto più cari ai milanesi. Ci sono state delle intuizioni vere e proprie, che alcuni testi universitari riportano, magari per piccoli tratti, ma non ho trovato, almeno fino ad oggi, nessun testo completo su quello che è avvenuto a Chiaravalle in quegli anni.

L'opera idraulica ha reso possibile per Milano regolare il flusso delle acque dalla città, ma soprattutto dai fontanili che erano presenti. Quindi la prima intuizione è stata come utilizzare queste acque al fine di una bonifica, ma anche di una messa a coltura di tutto il territorio. E da lì nasce l'idea della marcita. Nasce negli anni in cui si era intuito che la pianura padana era già allora ricca di acqua, ricca di sole e quindi delle condizioni ideali per poter produrre; io, che ho girato una gran parte del mondo, non ho ancora trovato in nessuna parte del nostro pianeta, del nostro piccolo mondo, un territorio così fortunato, com'è il nostro, come la pianura padana.

La marcita è un prato da irrigazione invernale con acque di fontanili che erano di dieci - dodici centigradi. In questa stagione cominciava a gelare come ancora oggi, c'era la brina, c'erano le neviccate. L'intuizione della marcita è questa: che si poteva far scendere sul terreno un velo sottilissimo di acqua, senza disperderlo, ma regimentandolo, in modo tale che una larga superficie potesse essere sempre verdeggianti, quindi potesse vegetare. Erano prati polifiti, fatti di più essenze; la marcita non è un'essenza sola, ma più essenze foraggiere; però questa prateria poteva trarre beneficio dalla temperatura delle acque in una stagione così inclemente, in una stagione in cui tutta la vegetazione è ferma, perché è inverno.

Le acque di derivazione urbana erano poi un pochino più calde: le famose marcite scure, che erano da dodici - quattordici gradi. Da un certo punto di vista, questo sistema ha come significato la continuità dell'irrigazione. Secondo: la fertilizzazione, perché certe acque erano ricche di nutrienti, quindi venivano filtrate in questi successivi passaggi sul terreno. Quindi una vegetazione abbondantissima. Questo è un miracolo, perché tutta la zootecnia e l'agricoltura lombarda, soprattutto delle provincie di Milano, Lodi e un pezzo di Cremona, è stata per secoli avvantaggiata da questa scoperta.

Diciamo subito che oggi sono giù di moda, perché è estremamente costoso mantenere l'efficienza di questo sistema. La pulizie dei canaletti, tutto, veniva fatto manualmente, perché le macchine affondavano. Quindi pensate quanto lavoro dava per mantenerle in efficienza piena, per mantenere i dislivelli, per mantenere i livelli essenziali per una buona continua irrigazione. Oggi poi, appunto, le macchine hanno avuto il sopravvento in questo settore, per cui grandi potenti macchine vengono adoperate dove c'era prima la marcita, fondamentalmente per il mais e il granturco, e questi ultimi cinquant'anni hanno dato alla marcita una botta definitiva. Sono rimaste delle marcite qua e là, come in un museo, per i nostri studenti, che vi portiamo per far loro vedere come erano; ma non sono più utilizzabili dal punto di vista agronomico, perché è un metodo troppo costoso.

Comunque, una grandissima intuizione: ma non per anni – per molti secoli – quindi dal 1155, anno di fondazione dell'abbazia di Chiaravalle fino ad oggi, si può

dire, tutta l'agricoltura lombarda, la più ricca, la più produttiva, ha trovato in questa cosa un beneficio immenso.

Seconda grande intuizione: questa è una novità assoluta, che nemmeno i libri di testo portano, ma andando a spulciare i documenti, si ritrova. I monaci appunto avendo questa grande produzione dei terreni, dovevano pure utilizzarli, soprattutto l'impianto foraggiero era conveniente. Quindi si sono dotati di allevamenti, soprattutto di vacche da latte, per produrre latte per il consumo diretto, anche per i vicini o per i paesi, o per chi ne aveva bisogno. Quindi lavoro per i campi: i bovini servivano per il traino, per le arature, per la sistemazione, ma soprattutto per la produzione di latte.

Solo che era talmente forte questa produzione, che superava di gran lunga il fabbisogno, per cui andava male; è un prodotto deperibile, il latte. L'intuizione, qual è stata? Di fare anzitutto delle formaggelle, di farli tagliare e fare i primi formaggi – siamo nel 1100 – 1138. Ma non era sufficiente, perché anche le formaggelle a loro volta avevano una vita difficile, dato che non erano stabilizzati: le formaggelle vanno consumati freschi. Quindi anche lì c'era un limite; per cui a un monaco, di cui si conosce anche il nome, venne in mente di scaldare questo latte, usare un po' di calore, delle piccole caldaie di soccorso per cuocerlo, per vedere di migliorare la situazione della conservazione a lungo termine.

Cosa vide? Vide che la coagulazione del formaggio era più rapida, vide che si ripuliva meglio del siero, fatto che è fondamentale. Se si toglie il siero dalla cagliata, si forma una pasta più omogenea. La cagliata, una volta ottenuta, deve spurgare – questo è il termine corretto – deve uscire il siero, si deve purificare per poi rassodarsi e quindi essere messa in certi stampi, piuttosto che in altri contenitori. Il monaco vide che usando l'azione del calore, la cagliata si spurgava meglio, e diventava una pasta più solida, più consistente e quindi più conservabile, meno “umida”, perché il siero in fondo è acqua, un po' sporca e biancastra, ma il 94–95% è acqua. Era proprio quello che era trattenuto nelle cagliate precedenti.

Poi alcuni formaggi erano rimasti lì, e i monaci scoprirono che più il formaggio a pasta dura stava in conservazione, più diventava buono e dal sapore più intenso. Era un formaggio vecchio, stagionato, il cosiddetto *caseus vetus*. Venne poi denominato grana. Ecco l'intuizione, perché la grana con cui si presentava la pasta era tipicamente granuliforme, un po' rugosa. Fu chiamata grana. Ecco da dove deriva il grana padano: nasce lì, nel 1135. Quindi sono quasi mille anni che noi abbiamo il primato della produzione di un formaggio, che con il parmigiano, è conosciuto in tutto il mondo e che fa la fortuna dei nostri caseari, perché è irripetibile come prodotto. È riconosciuto da tutti come uno dei migliori formaggi che esistono.

Ancora una volta, quindi, dobbiamo a quei monaci una scoperta fondamentale, anche se probabilmente ci sarebbe arrivato qualcun altro. C'è sempre qualcuno che inizia, e la tecnologia aggiunta non è nient'altro che il recupero di queste piccole modalità di produzione che già allora dovevano essere messe in atto per poter arrivare a un prodotto che si conservasse il più lungo possibile. Difatti la stagionatura oggi è da dodici mesi in su, perché fino a dodici mesi il grana non è grana, tanto meno il lodigiano cosiddetto, tanto meno il parmigiano. Dopo sedici, diciotto, ventiquattro

mesi, quando diventa un formaggio da grattugio, un formaggio interessantissimo, semi magro. Perché prima di fare questa cagliata, si estrae una parte della panna per fare il burro, quindi viene fatto poi il formaggio che è il prodotto più magro in assoluto.

Queste sono le opere fondamentali dei nostri monaci. Forse non tutti le conoscevano, o forse sì, però ho iniziato da Chiaravalle, perché così giochiamo in casa. La produzione oggi è questa: si fanno montagne di queste forme che tutti ben conoscete e dal taglio di una di queste forme, il famoso cuneo, si intuisce questa grana; la tipica grana che vedevano i monaci mille anni fa.

Passiamo oltre, in Svizzera, al monastero di Einsiedeln, una grandissima abbazia la cui storia è interessante. Partiamo dalla storia per arrivare all'applicazione agraria. Il monastero è stato ricostruito dopo i saccheggi e i disastri del passato, è stato costruito in 1700. Ci sono tre grandi giardini interni ed è ora molto ben conservato. Nell'835 un monaco, Meinrado, si trasferì dall'abbazia di Reichenau sul Lago di Costanza per fare vita eremitica nella foresta e poi in un luogo vicino ad Einsiedeln, seguito da altri monaci. Nel 934 Eberardo riunì gli eremiti in una comunità monastica benedettina; il monastero di Einsiedeln divenne un centro religioso e culturale tra i più famosi in Svizzera, ma anche per la sua influenza in Baviera, e nell'Italia settentrionale con altre fondazioni monastiche.

Verso il 1100 si registrò un lungo periodo di decadenza e, all'inizio del 1500, ci fu la Riforma. Con la Riforma protestante rimase un solo monaco nell'abbazia. Dopo la Riforma ci fu una ripresa della vita monastica, ma nel 1698 le truppe francesi occuparono il monastero e costrinsero i monaci all'esilio. Durante l'Ottocento il monastero rifiorì, divenendo uno dei più importanti centri religiosi della Svizzera cattolica.

Nel corso dei secoli la chiesa e il monastero, prima romanici e poi gotici, furono più volte danneggiati, come dicevo prima. Nel 1604 si iniziò la costruzione dell'attuale grande complesso architettonico. La chiesa fu consacrata il 7 maggio del 1735. Nel santuario si trova una bellissima cappella della Madonna degli eremiti, in marmo nero; da oltre due secoli opera presso il monastero un ginnasio-liceo con convitto, e nel 1620 l'abbazia fondò una scuola teologica divenuta molto famosa, frequentata tutt'oggi da seminaristi diocesani e da studenti di altre confessioni e comunità religiose.

Nel 1996 la Congregazione per l'educazione cattolica approvò l'affiliazione della scuola teologica al Pontificio Ateneo di Sant'Anselmo, (Roma), e così a conclusione degli studi può essere conferito il diploma in teologia a livello accademico.

Qui entriamo in un capitolo importantissimo: l'allevamento della razza Bruna – dicevo prima, il mio debole è per gli animali. La razza Bruna è quella che vediamo ancora oggi nelle nostre valli; basta andare in Valtellina, in Valseriana, in Sicilia, in decine di centinaia di aziende di altri paesi per ritrovare la Bruna “delle Alpi” cosiddetta. Essa nasce qui, nell'anno 1000, (si hanno le prime notizie da alcuni monaci) dal bestiame locale, cosiddetto “autoctono”, cioè nato lì, sul luogo, di vari

colori: erano brune, dal manto rosso o pezzato – non era uniforme la popolazione bovina.

Però l'intuizione, qual era? Di scegliere gli animali più produttivi – già allora – farli riprodurre, per fare una sorta di prima embrionale selezione, per vedere cosa veniva fuori, perché la natura è maestra, da questo punto di vista. Non c'era stato ancora Mendel, non si conoscevano le leggi della genetica, non si sapeva nulla del genotipo degli animali. Si conosceva però la loro struttura morfologica: si intuiva che quella struttura era adatta per fare certe cose. Solo chi se ne intendeva, ovviamente, anche se poteva prendere qualche abbaglio nello scegliere gli animali.

Selezionare vuole dire in fondo scegliere, mettere insieme per riprodurre, per ottenere qualcosa meglio di prima. Questa è la sfida che il mondo, che noi tutti, facciamo con la natura per migliorare, per portare avanti un progetto in tutte le varie direzioni, dal mondo vegetale al mondo animale. Stiamo arrivando al trasferimento dei geni, quindi fino ad oggi è stato fatto molto. Mille anni fa – sembra, a dirlo, come se fosse ieri – questi signori monaci intuitivamente scelsero degli animali e li fecero riprodurre.

In Svizzera attualmente, come consistenza di patrimonio, la Bruna è la seconda razza dopo la Simmenthal. Pensate che, nei libri di testo, la Bruna è considerata la razza dei cantoni cattolici, e la Simmenthal, la razza dei cantoni protestanti. Si sono un po' divisi anche il territorio sulla base della credenza religiosa, perché l'origine è quella che vi ho raccontato. Sempre ad Einsiedeln, via via che miglioravano le conoscenze, il trattamento, le cure degli animali hanno fatto grandi progressi, tanto da farli conoscere in tutto il mondo. Non esiste paese che non ha sperimentato nei secoli la validità della Bruna svizzera, nata ad Einsiedeln.

I ceppi più importanti oggi, nel 2007, su cui punta l'umanità per il futuro sono: la *Brown Swiss* degli Stati Uniti (= Bruna svizzera) e la Bruna italiana. Noi siamo stati i primi importatori, per ovvie ragioni, della Bruna. I nostri avi esportavano vino in Svizzera attraverso i passi, il vino buono della Valtellina, e riportavano qui il bestiame "Bruna". Abbiamo avuto per secoli, fino agli anni cinquanta, anche la pianura popolata di Bruna. È avvenuto poi che alcuni commercianti, andati negli Stati Uniti, scoprirono la Frisona, quella pezzata nera, che certamente sul piano della produzione quantitativa di latte per giorno, per anno, è superiore alla Bruna. E qui non si discute. Quello che si discute oggi è che dal punto di vista qualitativo, è inferiore alla Bruna.

Dico questo perché l'Italia, fino agli anni settanta, ha puntato sulla quantità, in tutti i settori; c'era bisogno di produrre, eravamo fuori della guerra, la gente spendeva di più, i bisogni e i consumi aumentavano: quindi, abbiamo la scelta della quantità, curandosi poco della qualità, in tutti i settori, perché c'era bisogno di raggiungere un grande consumo di beni primari; finché negli anni ottanta, quando siamo arrivati nell'Unione europea, tra i primi dodici paesi, ad un'autosufficienza del latte, hanno imposto le quote produttive – che indicano il livello oltre il quale non si può andare come produzione; ogni stato ha la sua quota, ogni agricoltore ha la sua quota, che se la supera è costretto a pagare multe anche salatissime.

Questo per dire che la Frisona, questa razza pezzata nera, ormai spopola in pianura – c'è sempre la Frisona in pianura – ha cacciato la Bruna fuori dalle stalle, perché produce di più: si ha bisogno di quantità. I commercianti hanno avuto buon gioco; e così la Bruna si è attestata, difendendosi nelle nostre vallate alpine, Val d'Adige, Val Bolzano, Valtellina, etc; nelle zone più marginali, dove la Frisona non prospera, perché non trova da mangiare a sufficienza, invece la Bruna vive benissimo, perché è più frugale, più rustica, più adatta a quell'ambiente.

Ma viene ora il discorso della qualità. A un certo punto, noi italiani produciamo soprattutto formaggio; il formaggio si fa con le proteine, quindi un latte con poche proteine è un latte scadente, come quello della Frisona; abbiamo bisogno di un latte più ricco di proteine, quello della Bruna, e oggi, è proprio di questi giorni il lancio da parte dell'Associazione degli allevatori di Bruna, che ha sede a Verona, il formaggio cosiddetto “di sola Bruna”. Lo troverete in commercio sotto questo nome. È il formaggio migliore che si possa trovare. Questo, per dire quanto sia importante questa razza.

La *Brown Swiss*, americana: due parole per dirvi come gli americani abbiano visto in Svizzera un prototipo del loro tipo di allevamento. Riuscirono a importare entro il 1903 centocinquanta capi dalla Svizzera, maschi e femmine, soprattutto femmine e qualche maschio. Dal 1904 negli anni seguenti non entrò più nulla di vivo. Non può entrare nulla; già oggi noi veniamo letteralmente spogliati ogni volta che si va negli Stati Uniti, perché sono alla scoperta di qualcosa di vivo, vegetale o animale che sia: una barriera sanitaria, proprio per evitare l'introduzione di malattie, di virus dall'Europa agli Stati Uniti.

Con quei centocinquanta capi iniziali, che hanno scoperto dai bollettini di navigazione che si sono trovati, hanno sviluppato una razza nuova, che è sempre Bruna, molto più produttiva di quella svizzera, sempre quindi derivata, e che ha dato negli stati centrali degli Stati Uniti un grandissimo impulso all'allevamento della vacca da latte. Quindi questa razza, dovuta all'intuito di certi monaci molto bravi nel capire le esigenze, magari non sapendo tutta la genetica che oggi sappiamo, ovviamente, ma intuendo qualcosa di molto valido, hanno creato le premesse per una razza stupenda.

Arriviamo all'abbazia di Sankt Ottilien, Baviera. Ho avuto la fortuna di incontrare quest'abbazia venticinque anni fa con un gruppo di studenti che avevo portato in Baviera per vedere certe realtà. Un mio collega, professore a Monaco, mi ha detto: “Se vuoi vedere una realizzazione di monaci interessante, andiamo a questo monastero”. Se voi aprite il sito di quest'arciabbazia (Erzabtei Sankt Ottilien), lo troverete complessissimo – cosa non fanno? La comunità di questo monastero oggi conta centocinque monaci; è famosa quest'arciabbazia sotto il suo arciabate Schröder, con una Federazione di cinquantacinque monasteri nel mondo, con oltre mille monaci, che fanno capo a Sankt Ottilien. È la congregazione mondiale dei missionari benedettini, di una cultura incredibile.

Baviera: una regione di boschi e campi, aziende agricole di grandi dimensioni. A Sankt Ottilien ci sono le stalle, i servi, etc. La storia è semplice, la comunità ivi fondata è recentissima: è dal 1887, fondata da un monaco di Beuron in Svevia; e fin

dagli inizi l'agricoltura ha avuto un ruolo prevalente nella vita del monastero, per l'autosussistenza, ispirandosi alla Regola di san Benedetto. Così com'è oggi, il monastero produce quasi tutto il fabbisogno, e vende moltissimo: pane, latte, vino di mele, frutta, miele, formaggio, legumi, burro, carne ... Le serre sono molto curate, permettendo la vendita di fiori e ortaggi.

Si offrono corsi di esercizi spirituali, c'è una scuola media e una scuola superiore, un convitto, conferenze, una biblioteca stupenda; è noto anche il contributo di questo monastero al canto e alla musica.

I seguenti dati riguardo alla fattoria sono del 30 novembre 2007. I seminativi, dove si semina, si ara, si raccoglie; sono 130 ettari; i prati dove si fa coltivazione di pratostabile, senza particolare lavorazione, ma che serve per i loro allevamenti sono di 140 -150 ettari; i boschi sono di 121 ettari; gli orti e giardini di oltre 4 ettari. Gli allevamenti sono quasi 400 bovini, di cui 120 vacche di razza Pezzata rossa, bavarese. Esse producono 7,985 chili di latte per capo all'anno; ogni bovina munta nella stalla produce questa quantità di latte. Ci vogliono quattro Pezzate rosse valdostane per ottenere la stessa quantità di latte all'anno.

L'opera dei monaci è stata gigantesca; ecco perché il mio collega di Monaco ha voluto portarmi lì, per farmi capire quello che avevano fatto. E gli altri li hanno seguiti. Quindi la Pezzata rossa di oggi, in giro per il mondo, ha avuto un contributo sostanziale con gli incroci che hanno fatti qui, a Sankt Ottilien. Fanno inoltre 300,191 chili di formaggio tipo Emmentaler e molto burro; hanno i maiali per fare le loro salsicce, i *würstel*. Hanno 3000 galline ovaiole: ne risultano 233 uova all'anno per gallina, cosa che i nostri industriali non raggiungono; raggiungono 200-215 nelle nostre condizioni industriali.

Hanno un'apicoltura fiorente, che rende 615 chili di miele all'anno, producono frumento, orzo, mais, eccetera; dal frutteto ricavano mele, pere, prugne e fragole, hanno prodotto 167 ettolitri di succo di mela.

Oggi l'agricoltura è multifunzionale – non è solo produzione dei beni primari; oggi si danno all'agricoltura altri compiti, come la cura dei pascoli e, oltre la produzione di carne, miele, frutta, la cura dell'ambiente territoriale, la conservazione del paesaggio e un nuovo equilibrio bioetico. Quindi ci vuole una presenza dell'uomo per creare una sorta di nuova economia, penso io.

È una multifunzionalità che deve essere riconosciuta; quindi il reddito non è più legato a quanto latte faccio, o a quante uova produco, ma ha delle funzioni che la collettività deve riconoscere, come il tenere a posto un bosco, piuttosto che una stradina di montagna dove non passa nessuno, ma che per il delicatissimo equilibrio della sistemazione idraulico forestale è importante per evitare, ad esempio, certe alluvioni. Sono tutte funzioni che, se manca l'uomo, mandiamo su dei pensionati; ma in questo caso non so dove si trovino dei soldi per pagare questa gente. Oppure diamo all'agricoltore che ci vive un riconoscimento di queste funzioni fondamentali per il futuro.

Il salto che facciamo ora è ancora in Svizzera, ad Hauterive, una zona idilliaca dal punto di vista ambientale, con pascoli e boschi, dove non c'è un'agricoltura vera e propria, da mantenere. Hauterive è un'abbazia fondata nel 1138, con una ricchezza di

nove *granges*, sulle Prealpi, nell'altopiano sulla riva del Lago di Ginevra, vicino a Friburgo. Nel 1848, tutti i beni sono stati secolarizzati dal governo locale di Friburgo, diventato radicale. Li hanno restituiti nel 1903, vi sono rientrati i monaci, ma tutto il complesso è una fondazione di diritto pubblico, quindi i monaci attuali hanno il compito di conservare quello che è un bene riconosciuto di diritto pubblico, di mantenere intatto il territorio, migliorandolo se possibile, e quindi evitare qualsiasi intervento umano che vada a deturpare i declivi, i fiumi, i rivoli, eccetera.

C'è solo il pascolo, senza l'intervento delle macchine, c'è solo la possibilità di pascolare il bestiame. Vi è una grossa distesa di prati, dove non c'è la possibilità di fare molto. Al pascolo si vedono bovini della razza Charolaise, francese, che fa carne, non latte, quindi non deve essere munta ogni giorno o due volte al giorno, quindi dà molto meno lavoro dal punto di vista operativo. Dà una carne eccelsa, ma i numeri non ci sono; difatti il rammarico del p. Lepori, l'abate attuale di Hauterive, con il quale ho parlato due mesi fa, è che questa situazione rappresenta un costo, piuttosto di un reddito, perché la mandria, sì, trasforma l'ambiente, mangia un po', bruca, mantiene attivi i pascoli, però ci vorrebbero centinaia di capi per dare un minimo di reddito; se no, è solo un costo.

Diventa quindi quasi insopportabile per il monastero un tipo di attività del genere, estensiva. Prima abbiamo visto l'intensivo; questa è un tipo di agricoltura che tende a estensivare l'attività, quindi a mantenere un paesaggio di alto livello per i turisti, per chi fa la gita, chi fa il footing ... Friburgo sta a due passi, quindi arriva gente da tutte le parti.

Morale: ho parlato con il p. Abate, il quale mi ha detto che darebbe in affitto a dei privati questi prati, ricercatissimi come zone, proprio per mantenere questa destinazione e non avere tutti i costi; avere un piccolo reddito, che lui ha qualificato in Euro 2 per capo di bestiame al giorno. Un piccolo reddito entrerebbe sui conti del monastero per aver dato in affitto, noleggio, uso, questi prati.

Non si può terminare un discorso sul monachesimo e il lavoro agricolo senza fare un tuffo nelle attività di viti vinicoli, che hanno dato esempi di grande prestigio in giro per l'Europa. Il Domain de Fauverge, legato a Hauterive, è una zona stupenda, che da tre mesi è stata nominata patrimonio mondiale dell'umanità: è entrata nell'elenco delle creazioni da mantenere per l'umanità. Lungo il Lago di Ginevra, posto bellissimo, l'attività è oggi finanziata da questo fondo mondiale come esempio di viticoltura.

Arriviamo a Novacella, Barna, Bressanone: qui abbandoniamo l'Ordine benedettino per un attimo, e ricordiamo anche l'Ordine agostiniano, perché anche qui Agostino è responsabile di grandissime cose. L'abbazia di Novacella è particolarmente nota per i suoi vini, dal punto di vista della popolazione, dei consumatori, ma soprattutto delle grandi guide vinicole. Le origini di questo vasto complesso risalgono al 1142, quando il vescovo Hartmann ne fece sede dell'Ordine agostiniano. Novacella offriva ricovero per i pellegrini in viaggio verso la Terra Santa e fu un importante centro spirituale e culturale noto in tutta l'Europa. Da più di 850 anni i canonici regolari di sant'Agostino si dedicano all'educazione. Tutt'oggi è sede

di un collegio con una scuola media e superiore; è un centro per la formazione professionale e spirituale.

Fin dall'inizio, l'Alto Adige detiene un po' il primato dei vini bianchi. Quando un consumatore, un intenditore, pensa a un buon vino bianco, pensa o al Coglio, una zona del Friuli, verso la Slovenia, oppure all'Alto Adige. La differenza fondamentale tra i due grandi ceppi è che i vini dell'Alto Adige sono molto più aromatici, hanno più contenuto. I vini friulani sono più secchi, hanno altre caratteristiche. Questi vini bianchi come il Silvaner, il Müller Turgau e il Kellner si identificano praticamente con l'abbazia di Novacella. Tutti i coltivatori - e sono tantissimi - che producono questi vini che troviamo in tutti i nostri supermercati e sulle tavole dei consumatori hanno come matrice l'insegnamento vinicolo nato dalla prima esperienza con questi vitigni a uva bianca, in quella regione. A Bressanone siamo abbastanza in alto, c'è molto freddo, è un clima particolarmente rigido, dove certi vitigni non possono venire, soltanto alcuni tipi; quindi, sono stati selezionati appositamente per quest'aria. Si identifica con Novacella, questo vino bianco. Sono rinomate anche le grappe e le tisane.

La cura dei boschi, la coltivazione dei campi e dei vigneti, la vendita del vino garantiscono in abbondanza tuttora l'indipendenza economica dell'abbazia. Si tratta quindi di un'attività ormai consolidata, che via via viene migliorata.

Non poteva mancare in una lezione come la nostra il Siracide; io vi ho trovato queste frasi che servono a tutti, credo: "Il vino è come la vita per gli uomini, purché tu lo beva con misura; che vita è quella di chi non ha vino? Questo fu creato per la gioia degli uomini: allegria del cuore, gioia dell'anima è il vino bevuto a tempo e misura. Amarezza dell'anima è il vino bevuto in quantità, con eccitazione e per sfida".

In risposta a una domanda sulle intuizioni, le scoperte agricole dei monaci e la loro origine:

Queste intuizioni oggi ancora ci insegnano tantissimo; la risposta più bella, non l'avevo letta per non annoiare, si trova nell'Enciclica che ho citato già sopra, laddove dice: "Per la verità, Bernardo dice esplicitamente che neppure il monastero può ripristinare il Paradiso, ma sostiene che esso deve essere quasi un luogo di dissodamento pratico e spirituale per preparare il nuovo Paradiso. Un appezzamento di bosco selvaggio, o una palude, viene reso fertile, proprio mentre vengono allo stesso tempo abbattuti gli alberi della superbia; estirpato ciò che di selvatico cresce negli animi, e preparato così il terreno, sul quale si può sperare pane per il corpo e per l'anima".

Sono parole di Benedetto XVI: l'intelligenza nasce quindi da questo stimolo interiore a non inselvaticirsi – riuscire a migliorarsi e a migliorare il nostro ambiente sempre, togliendo tutto ciò che è d'impedimento. Il "*laborare*" era il termine usato comunemente per l'aratura; ora, l'aratura oggi non presenta la stessa fatica di prima – con mezzi moderni si può arare 15 ettari in un giorno – non è più l'aratura col bue – ma oggi si lavora dove l'intelligenza viene continuamente richiamata, anche se si occupa di un laboratorio. Ma c'è sempre un limite? Ci possiamo sostituire al

Creatore? – c'è qualcuno che tenta di farlo – ma è questo che dice il Papa:
“Attenzione! ...”

I MONACI E IL LAVORO INTELLETTUALE: BIBLIOTECHE E SCRIPTORIA

14 GENNAIO 2008

Sr MARISTELLA BARTOLI OSB ap

“Dio grande e misericordioso, fa’ che il nostro impegno nel mondo non ci ostacoli nel cammino verso il tuo Figlio, ma la sapienza che viene dal cielo ci guidi alla comunione con il Cristo, nostro salvatore. Amen.”

In questo nostro incontro cercheremo di parlare un po’ del lavoro intellettuale nei monasteri. Devo confessarvi che appena mi è stato proposto questo argomento, ho accettato molto volentieri di parlarne perché, a mio avviso, è interessante. Poi però, quando mi sono messa a fare un po’ di ricerche su questo argomento, mi sono resa conto di trovarmi davanti a qualcosa di molto di più difficile di quanto non pensassi. Tutti noi, infatti, nel nostro immaginario collettivo, quando pensiamo ai monaci, soprattutto del Medioevo, vediamo disegnarsi nella nostra fantasia la figura dell’amanuense, del monaco che copia libri a mano.

Questo lo sanno proprio tutti, anche i più ignoranti. Anche i bambini delle scuole, quando vengono in visita al monastero, magari non sanno niente della vita monastica, però ogni tanto capita che ci chiedano: “Ma voi in monastero copiate ancora i libri a mano?”. Perché questa immagine è ormai fissata nella nostra memoria, nella nostra fantasia, quindi associamo molto spesso il lavoro monastico al lavoro di copiatura, di trascrizione dei libri. Ciò è dovuto in buona parte a una lettura romantica della storia, perché è stato soprattutto il romanticismo a sottolineare questo aspetto del monachesimo.

Se però leggiamo la Regola più diffusa nei monasteri europei del Medioevo, la Regola di san Benedetto, ci accorgiamo con stupore che san Benedetto non parla mai, da nessuna parte, di un dovere dei monaci di copiare i libri, non parla mai degli amanuensi, e soprattutto non parla nemmeno di un lavoro intellettuale. Allora io, dovendo parlare del lavoro intellettuale dei monaci, mi sono trovata un attimo disorientata, perché la Regola più diffusa nei monasteri medievali non parla mai di lavoro intellettuale! Eppure i monaci devono averlo praticato. Se è così fissata nella nostra mente l’immagine del monaco amanuense, è perché effettivamente i monaci hanno compiuto anche questo lavoro.

Contemporaneo di san Benedetto è un altro personaggio che invece cercò proprio di conciliare la vita monastica con questo tipo di lavoro, l’attività intellettuale. Siamo sempre in Italia, un po’ a sud-est rispetto a Montecassino, e nello stesso secolo, il VI d.C. Si tratta di Cassiodoro, un ministro del re Teodorico alla corte di Ravenna, che dopo la crisi del regno dei Ostrogoti, si ritirò a vita privata nei pressi di Squillace, in Calabria, dove fondò un monastero, quello di Vivarium, così

chiamato perché in quella zona c'erano molti vivai di pesci. Il monastero di Vivarium diventò un vero vivaio dal punto di vista culturale; in esso non si praticava la Regola di san Benedetto e l'ideale di Cassiodoro era sensibilmente diverso da quello benedettino.

L'ideale di Cassiodoro era quello di conciliare l'attività intellettuale con la vita spirituale. Egli aveva una grandissima cultura e desiderava operare una sintesi tra la cultura sacra, lo studio della Bibbia, e quella profana, lo studio degli autori classici latini e greci. Desiderava che gli autori greci venissero tradotti in latino e fosse copiato il numero maggiore possibile di opere dei classici greci e latini, perché si rendeva conto di vivere in un'epoca di grandi violenze, guerre, devastazioni, in cui c'era il rischio che la cultura classica facesse naufragio, e quindi Cassiodoro era animato dal desiderio di preservare questa cultura. Proprio per questo diede avvio ad intensissima attività di studio e di trascrizione di opere dei classici latini e greci. Tanto è vero che nelle sue *Istituzioni*, un'opera in cui occupa dello studio delle "lettere sacre", la Bibbia, e delle "lettere umane", ossia gli autori classici, c'è un capitolo che riguarda la sublimità del lavoro del copista, ed egli loda le mani e le dita dei copisti come beate.

Quindi l'immagine di cui parlavamo prima, quella del monaco amanuense, risponde di più all'ideale di Cassiodoro, che non a quello di san Benedetto. Ma la storia ha avuto un altro corso, perché entrambi i monasteri, Montecassino e Vivarium, entro la fine del VI secolo vengono distrutti, ma il monastero di Vivarium finisce nel nulla, e l'esperimento di Cassiodoro rimane isolato: nessuno più porterà avanti il suo lavoro. È stato un lavoro meritorio, perché ha fatto copiare molti codici che in parte si sono conservati e sono stati portati alla biblioteca lateranense.

Però non c'è più stato nessuno alla sua stessa di altezza dal punto di vista culturale, e quindi questo monastero è finito assolutamente nel nulla, mentre il monastero di Montecassino, fondato da Benedetto, è stato sì distrutto, ma poi ricostruito, e il monachesimo beneddettino ha avuto una grandissima vitalità, si è diffuso per tutta l'Europa, e i monaci di Benedetto a un certo punto hanno fatto quello che la loro Regola espressamente non imponeva, non richiedeva.

Allora a questo punto possiamo domandarci: "Qual è il tipo di lavoro intellettuale che prevede la Regola di san Benedetto?". Questa Regola, a differenza di quella di Cassiodoro, non presenta una esplicita programmazione di tipo scolastico o culturale, perché si muove su un piano ascetico e religioso. Benedetto ha unicamente di mira la formazione spirituale, non intellettuale, del monaco e della comunità, del singolo monaco, ma anche dell'intero corpo della comunità.

C'è un capitolo, il 48 della Regola, in cui Benedetto dice molto chiaramente come deve essere gestito il tempo del monaco. Una parte della sua giornata sarà dedicata al *labor manuum*, al lavoro manuale, alternato con qualcos'altro – e Cassiodoro, che cosa avrebbe detto? Al lavoro intellettuale: noi ci aspetteremmo questo. Invece Benedetto usa un'altra parola: lavoro manuale alternato con *lectio divina*. Il tempo del monaco è alternato tra queste due occupazioni, in cui la *lectio divina* prevede anche, sicuramente, un impegno della mente, ma è molto di più: perché la *lectio divina* ha come soggetto non solo il monaco che legge, ma prima ancora Dio, che parla nella sua Parola. La *lectio divina* è una lettura della Parola di Dio, in cui il monaco si pone in dialogo con Dio, e quindi sarà sicuramente presente anche un lavoro della mente, ma più ancora è in questione il dialogo con Dio. *Lectio divina* quindi è qualcosa di molto più ampio del lavoro intellettuale.

Sempre in questo capitolo san Benedetto spiega come la *lectio divina* debba ritmare tutto il tempo del monaco; infatti dice in quali ore del giorno il monaco si deve dedicare alla *lectio divina* e in quali ore al lavoro manuale. Ma poi deve ritmare anche la settimana del monaco, perché all'interno della settimana c'è un giorno in cui il monaco si dedica alla *lectio divina* in maniera privilegiata: la domenica, il giorno del Signore. Il monaco in questo giorno deve stare di più in ascolto del suo Maestro e dedica più tempo alla *lectio divina*.

Anche nell'arco dell'intero anno c'è una stagione privilegiata per la *lectio divina*, e sarà chiaramente la Quaresima, la primavera dello spirito per i monaci, durante la quale si attende la Pasqua del Signore nella gioia del più puro e intenso desiderio spirituale. In questo tempo di rinnovamento e freschezza, il monaco lascia da parte tante inutili distrazioni e futilità e si dedica con più intensità proprio all'ascolto del suo Maestro.

Benedetto dice che all'inizio della Quaresima, il mercoledì delle Ceneri, ogni monaco della comunità deve ricevere un *codex*, cioè un libro, "dalla biblioteca" – ma che cosa vuol dire questa parola? Alcuni hanno interpretato questa "biblioteca" di cui parla Benedetto come quella che intendiamo noi oggi, cioè un locale o semplicemente un armadio in cui sono raccolti tutti i libri della comunità: "biblioteca" come luogo in cui sono riposti i libri. Quindi un libro di questa raccolta del monastero viene dato ad ogni monaco, perché nessun monaco può possedere come suo possesso privato un libro: i libri sono patrimonio comune, di tutta la comunità.

Ma c'è un'altra interpretazione che pure è molto suggestiva: la "biblioteca" è l'insieme dei libri per eccellenza, la Bibbia. All'inizio della Quaresima ogni monaco riceve un libro della Bibbia, dalla Genesi all'Apocalisse, a ciascuno ne capita uno, da leggere durante il tempo quaresimale. Quindi la *lectio divina* è condotta su un libro della Bibbia.

San Benedetto è esigente anche sul modo in cui i monaci devono praticare la *lectio divina*. Come vuole che sia letto questo codice ricevuto all'inizio della Quaresima? Usa due parole che sono molto significative. Dice che il libro va letto *per ordinem, ex integro*: cioè in maniera ordinata, pagina dopo pagina, senza saltare, *per ordinem*. Poi *ex integro*: dall'inizio alla fine, tutto il libro, anche quelle parti che sembrerebbero più noiose.

Viene da pensare ai quei metodi che vanno un po' di moda oggi, soprattutto tra gli studenti universitari, di lettura veloce, rapida, in cui insegna a non leggere per intero un libro, perché bisogna risparmiare tempo. Si legge l'indice, si guardano i titoli dei capitoli che potrebbero essere più importanti, poi non si legge per intero il capitolo, ma soltanto i paragrafi che sembrano più interessanti. Poi di ogni pagina non stai a leggere tutto dall'inizio alla fine, ma solo alcune parole per farti un'idea globale, per afferrare il significato complessivo. Quindi ti fai un'idea generale del contenuto del libro, poi affronti tranquillamente l'esame, perché hai afferrato il succo. Questo sistema possiamo lasciarlo usare agli studenti, ma veramente Benedetto arriccerebbe un po' il naso se un monaco accostasse così la Bibbia, perché l'atteggiamento che san Benedetto vuole dal suo monaco, quando pratica la *lectio divina* è quello dell'ascolto, del discepolo che sta ai piedi del suo Maestro che gli parla. Egli pende dalle sue labbra, cerca di non lasciarsi sfuggire non dico una parola del Maestro, ma nemmeno una sillaba. È un ascolto pieno di attenzione, di rispetto, di amore per il Maestro che parla, ed è per questo che il libro va letto *per ordinem, ex integro*: cioè tutto, piano piano, con attenzione, con calma, con pazienza.

Parlavamo dell'*opus manuum*, il lavoro manuale, e san Benedetto ogni tanto usa proprio il termine *opus* per indicare il lavoro dei monaci, ma altre volte parla di un altro tipo di *opus*, con la 'O' maiuscola, diremmo, a cui il monaco non deve anteporre assolutamente nulla, ed è l'*opus Dei*, quella che oggi comunemente chiamiamo preghiera liturgica. A questa san Benedetto dà una grandissima importanza: i monaci non devono anteporre assolutamente nulla alla preghiera liturgica. Di che cosa è fatta? La preghiera liturgica è fatta tutta di Parola di Dio.

Ce ne possiamo rendere conto anche noi oggi: quando partecipiamo alla celebrazione della Messa, c'è la liturgia della Parola. Se partecipiamo a un Vespri o alle Lodi, la Parola di Dio ha sempre il primo posto, perché ci sono i salmi cantati o recitati, che sono Parola di Dio, ci sono le letture, che sono Parola di Dio, le antifone e i responsori che sono costruiti con versetti della Parola di Dio, quindi la regina dell'*opus Dei* è sicuramente la Parola di Dio. Anche nell'*opus Dei* il soggetto principale non è solo il monaco che è presente e partecipa, ma è Dio. L'*opus Dei* vede proprio come soggetto dell'azione principalmente Dio, che parla all'uomo attraverso la sua Parola.

San Benedetto anche in questo caso ha una piccola nota molto importante, in cui spiega come i suoi monaci devono partecipare alla preghiera liturgica. Siccome nella liturgia si cantano tanti salmi, egli dice: "quando cantiamo i salmi, cerchiamo di mettere in sintonia il nostro cuore con la nostra voce". Questa nota è fondamentale, perché il cuore che concorda con la voce è essenziale perché la preghiera sia vera. Altrimenti, il canto dei salmi si riduce a un puro *flatus vocis*, un'emissione di fiato, senza senso.

Perché sia vera preghiera, bisogna che il cuore concordi con le labbra, che ci sia armonia tra ciò che sto cantando e quello che il mio cuore prova e vuole esprimere al suo Signore. Ma perché ci

sia un collegamento tra il cuore e la voce, è necessario che ci sia di mezzo anche la mente: l'anello di congiunzione tra il cuore e la bocca che canta è la nostra mente. È a questo livello che si colloca il lavoro intellettuale del monaco. Il monaco deve capire i salmi che sta cantando, e san Benedetto sa che i salmi non sono facili.

Non esige che i monaci che entrano nel suo monastero siano già degli esegeti provetti o che abbiano già qualche titolo di studio, perché egli accoglie tranquillamente anche gli analfabeti. Dice chiaramente che anche gli analfabeti possono fare la professione; però sarà necessario che questi monaci che non hanno ricevuto una formazione culturale prima di entrare in monastero recuperino semplicemente quello che manca loro. Ogni giorno ci sarà un tempo in cui possono fare questo lavoro: nell'intervallo tra la fine delle Vigilie notturne e l'inizio delle Lodi mattutine i monaci che ne hanno bisogno possono studiare i salmi, e quindi giorno per giorno, a poco a poco, recuperare quello che non hanno ricevuto prima del loro ingresso in monastero.

Dicevo che la preghiera liturgica è tutta strutturata sulla Parola di Dio. Infatti san Benedetto prevede che siano proclamati brani tratti dall'Antico e dal Nuovo Testamento e dice anche come i monaci devono ascoltare queste letture durante la preghiera liturgica. Usa una sola parola, nel Capitolo 4, che però è molto significativa - san Benedetto usa poche parole, ma sempre molto incisive. Qui dice come ascoltare le sante letture: *libenter*, cioè con piacere, con gusto, potremmo dire con tutto il cuore, perché è una parola gradita, amata, è la Parola del Signore, e quindi la si ascolta con questo atteggiamento di amore, di piacere, di gioia spirituale. Ma anche qui c'è da fare una precisazione: perché la Parola di Dio, l'Antico e il Nuovo Testamento, sia ascoltata *libenter*, quindi con gusto, con piacere, con amore, è necessario capirla.

La Bibbia non è sempre facile; ma c'è di più, perché nella liturgia Benedetto prevede che non sia letta soltanto la Bibbia, ma anche i commenti che ne hanno fatto i Padri, e fa una precisazione: "quelli di sicura reputazione e di affermata ortodossia". Sì, perché ai tempi di san Benedetto c'era ancora il pericolo delle eresie, e quindi era meglio verificare i commenti dei Padri. Ci voleva una buona coscienza critica per giudicare se erano in linea con l'ortodossia, con la retta fede della Chiesa.

Nel monastero di san Benedetto dunque può essere ammesso anche un analfabeta, ma nello stesso tempo c'è gente che il lavoro intellettuale lo compie, perché passa tutto il giorno a cantare salmi e a leggere la Bibbia e i commenti dei Padri della Chiesa, che sono anche grandi filosofi - Basilio, Cassiano, i Padri cappadoci, Agostino hanno pagine che a volte sono molto dense anche di concetti filosofici, teologici. Quindi il lavoro intellettuale è sicuramente presente. Se poi bisogna anche discernere se un Padre è in linea con la retta fede o meno, c'è di sicuro un notevole lavoro intellettuale da compiere, ma esso è subordinato alla *lectio divina*, è subordinato all'*opus Dei*, è subordinato al nostro dialogo con Dio, al rapporto di amore con Dio.

C'è da dire poi un'altra cosa: noi oggi quando partecipiamo all'*opus Dei*, alla preghiera liturgica, generalmente abbiamo tra le mani un sussidio scritto; per esempio a Messa, il foglietto della Messa con le letture, oppure se partecipiamo ad un Vespri abbiamo il breviario, il libro della liturgia delle Ore, quindi possiamo leggere con i nostri occhi la Parola di Dio che viene cantata o proclamata. Ma ai tempi di Benedetto non era così, perché c'era un unico codice posto su un leggio al centro del coro, e i lettori e i cantori vi si alternavano, mentre tutto il resto della Comunità ascoltava. Infatti san Benedetto raccomanda, come abbiamo visto, di "ascoltare" le sante letture *libenter*.

Allora, per una buona comprensione della Parola di Dio sarà necessaria anzitutto una buona lettura da parte del lettore: molto dipende da lui per una buona comprensione delle letture. San Benedetto è esigente nei confronti del lettore. Nella sua Regola in più punti dice che il lettore deve compiere questo suo incarico "in modo da edificare chi ascolta". Questo lo ripete tante volte, anche per mettere in guardia il lettore da un rischio, da una tentazione, perché ai tempi di Benedetto le persone che sapevano leggere e scrivere non erano molte. Quindi c'era il rischio che chi sapeva leggere ed era incaricato di farlo s'inorgogliesse un po' - una tentazione umana - perché si sentiva

un gradino superiore agli altri. Allora san Benedetto lo mette in guardia, e dice che questo lavoro lo deve compiere con un unico scopo: edificare chi ascolta, cioè il corpo della comunità, i fratelli.

Inoltre aggiunge tre parole per dire come questo servizio va compiuto: la lettura, o anche il canto dei salmi da parte del cantore, è un servizio che va compiuto *cum humilitate* – al primo posto l'umiltà, perché appunto c'è la tentazione dell'orgoglio, di sentirsi bravi e di leggere in modo da fare sfoggio della propria bravura e delle proprie capacità. *Cum gravitate* – la *gravitas* è un atteggiamento tipicamente monastico, quell'atteggiamento di serietà nel fare le cose, evitando la leggerezza e la superficialità, bensì con compostezza e raccoglimento. *Cum tremore*, che non è tanto il tremito della voce, ma quel senso di trepidazione di chi avverte la sproporzione tra le sue misere e povere capacità umane, limitate, e la grandezza e la trascendenza di Dio. Il lettore mette la sua voce le sue risorse umane, che sono povere, a servizio della Parola di Dio, quindi sente il divario enorme tra la sua finitezza e la grandezza di Dio, che si serve di questo povero strumento per parlare agli uomini. Allora il lettore legge *cum humilitate, cum gravitate, cum tremore*.

Continuando a parlare del *lector*, il lettore, san Benedetto lo fa, ma non all'interno di quel gruppo di capitoli, molto ampio nella Regola, che riguarda appunto la liturgia. Il nucleo più consistente della Regola di san Benedetto è quello che parla della preghiera liturgica, i capitoli dall'8 al 20. Eppure lì non parla del lettore; ne parla all'interno di un'altra sezione della Regola, curiosamente, che è quella che riguarda la mensa dei fratelli. È un gruppo di capitoli bellissimi, in cui Benedetto parla della cucina, di chi si avvicenda nei servizi, della misura del vino e del cibo, del refettorio e di come ci si deve comportare in refettorio.

Il capitolo 38 della Regola inizia dicendo: “Alla mensa dei fratelli non deve mai mancare la *lectio*”. Prima ancora del cibo materiale, san Benedetto si preoccupa del nutrimento spirituale dei monaci. Quindi alla loro mensa non deve mai mancare la *lectio*, la lettura. Ma anche qui dice: “Non si scelga un libro a caso!” – vedete quanto è esigente san Benedetto – e inoltre dice che i vari monaci che si alternano nel servizio di lettura devono chiedere la preghiera della comunità, di tutti i fratelli, prima di incominciare questo servizio, proprio per compierlo con quegli atteggiamenti di cui parlavamo prima.

Infine, anche dopo cena, prima dell'ultima preghiera che conclude la giornata del monaco, la preghiera di Compieta, i fratelli, dice san Benedetto, si riuniscono un'altra volta per ascoltare ancora una lettura, in questo caso le Conferenze di Cassiano, le Vite dei Padri, oppure qualche altra opera che edifichi chi ascolta. C'è sempre questo ritornello: la lettura deve edificare il corpo della comunità. Qui san Benedetto fa un'altra precisazione, che è splendida, perché rivela il suo grande senso di umanità e di comprensione dell'uomo. Dice: “A quest'ora - cioè alla sera, quando si è stanchi e si sta per andare a dormire - è meglio non leggere i primi sette libri della Bibbia e i libri dei Re”. Sono Parola di Dio, certo, ma san Benedetto dice: questi libri i monaci li leggano pure, ma in altre ore della giornata, non alla sera prima di andare a dormire, perché si tratta di libri con racconti che possono impressionare le menti di alcuni soggetti più deboli, e quindi potrebbero anche turbare il loro sonno. Siccome san Benedetto è un buon padre, che vuole far fare un sonno tranquillo ai suoi figli, dice che questa lettura è sconsigliabile a quell'ora.

Perfino quando si accoglie un ospite san Benedetto vuole che si legga insieme a lui la Parola di Dio. Quindi vedete che in un monastero benedettino si legge tantissimo. C'è stato chi ha contato le ore che un monaco, stando alla Regola di san Benedetto, deve passare dedicandosi alla *lectio divina*: sono 1500 all'anno; non è poco. Se si legge così tanto, è necessario che in un monastero ci siano dei libri.

Parliamo dunque un po' del libro. Quando noi oggi parliamo di libri, abbiamo subito in mente un certo tipo di oggetto. Ma nell'antichità non erano così i libri; leggendo la Bibbia, noi sentiamo spesso parlare di “un libro a forma di rotolo”; pensiamo al libro dell'Apocalisse, al libro del profeta Ezechiele, o anche a Gesù nella sinagoga di Nazaret, che legge il libro del profeta Isaia e riceve un rotolo. Nell'antichità i libri erano rotoli. Il loro formato era un rotolo, e il materiale di cui erano fatti era il papiro. Tanto è vero che nelle nostre lingue moderne, come l'inglese, il francese, il tedesco il termine che indica la carta viene proprio dalla parola papiro: *papier* in francese, *paper*

(inglese), *Papier* (tedesco). L'unico tipo di carta conosciuto nel mondo antico e su cui erano scritti i libri era appunto il papiro. Materiale però costoso, perché il papiro è una pianta che cresce solo in Egitto, e quindi questo tipo di carta doveva essere sempre importato.

I libri venivano realizzati in botteghe specializzate; come c'erano le botteghe dei vasai, degli orefici e dei fabbri, c'erano anche delle officine librerie in cui si facevano appunto i libri. Ma noi abbiamo detto poco fa che san Benedetto nella sua Regola parla di *codex*, "codice". San Benedetto vive nel VI secolo e a quest'epoca è già avvenuto un sensibile cambiamento nel mondo librario. Nell'antichità i libri erano rotoli di papiro, ma a partire dai primi secoli dell'era cristiana, II-III, incomincia a farsi strada un nuovo tipo di libro, soprattutto tra le fasce più basse della popolazione, tra la gente più povera.

Inizialmente si scriveva solo su carta fatta di papiro. Ma questo era un materiale costoso, e allora i poveri, che non avevano la possibilità di comprare il papiro, avevano trovato un surrogato, un altro materiale più a portata di mano, più economico, e cioè la pergamena. La pergamena è fatta con pelle di animali che viene conciata e lavorata in una maniera particolare. La pelle di questi animali, che possono essere pecore, buoi, vitelli, capri, agnelli, era molto più facile da trovare, perché greggi e armenti si allevano un po' dovunque, quindi non è necessario importare questo tipo di carta. La gente più povera incominciò a scrivere sulla pergamena e nei primi secoli i cristiani appartenevano generalmente alle classi più basse della popolazione, perché è stato solo in un secondo tempo che gli aristocratici hanno cominciato ad aderire al cristianesimo, soprattutto nel IV secolo, quando il cristianesimo non era più oggetto di persecuzioni. Ma inizialmente la maggioranza dei cristiani era gente umile, gente del popolo, che non aveva molte possibilità economiche, ma che doveva avere familiarità con la Bibbia, perché i cristiani hanno come loro testo di riferimento la Bibbia, devono leggerla continuamente. Chiaramente non potevano permettersi di commissionarla alle officine librerie, perché costava troppo, quindi se la copiavano personalmente, e il loro libro non era il rotolo di papiro, ma era di pergamena in un formato nuovo, non più il rotolo.

Il rotolo è fatto di fogli di papiro, che vengono incollati l'uno dopo l'altro; si ottiene così un lungo foglio, un rettangolo molto lungo, che viene arrotolato. Per leggere, si svolge con la mano destra, e piano piano, a mano a mano che si legge, si riavvolge con la mano sinistra. Questo è un lavoro un po' complicato, richiede tempo e si fa un po' fatica a srotolare e a riarrotolare un volume. Tra l'altro, quando noi parliamo di libri, diciamo generalmente "volumi", proprio perché usiamo il termine latino *volumen* che indicava il *volgere*, cioè svolgere e avvolgere un rotolo di papiro.

I cristiani hanno adottato un nuovo tipo di formato librario, il codice, cioè fogli di pergamena che venivano piegati in due, raccolti in piccoli fascicoli di quattro fogli, detti "quaderni", oppure di cinque fogli, i "quinterni", e poi cuciti insieme e rilegati con una copertina di un materiale rigido, che poteva essere il legno o la pelle; si otteneva così il codice, il libro a cui oggi siamo tutti abituati.

Questo tipo di libro era molto più facile da consultare che non il rotolo, perché se io devo cercare un versetto del profeta Isaia e devo svolgere e riavvolgere un rotolo, faccio molto più fatica che non a sfogliare un libro. Se io sfoglio pagina dopo pagina, impiego molto meno tempo e meno fatica a trovare il versetto che m'interessa. Quindi tra i cristiani si diffuse questo tipo di libro, il codice di pergamena, il libro dei poveri. Poi quando il cristianesimo, a partire dal IV secolo, ha incominciato a diffondersi anche tra la gente delle classi più alte della popolazione, si è conservato questo formato librario, perché era più pratico e più economico, più maneggevole per tanti motivi. Tanto è vero che il codice, come formato librario, si è affermato, oltre che tra i cristiani, anche tra i giuristi e gli avvocati. Per chi deve consultare una raccolta di leggi è molto più pratico avere un formato "codice", proprio perché lo si sfoglia più in fretta.

Nella nostra lingua attuale, parliamo di "codice" di diritto canonico, di diritto civile, di diritto penale. Usiamo la parola "codice" proprio perché i primi codici si sono affermati tra i cristiani e nel mondo del diritto, soppiantando il vecchio rotolo di papiro.

Nel monastero, dunque, ci sono senz'altro dei libri, ed essi sono codici, perché san Benedetto parla tranquillamente di codici, e chi li scrive? Non c'era ancora la stampa a quei tempi.

Le officine librarie erano ormai entrate in crisi; dove si scrivevano questi libri? Si scrivevano nello *scriptorium*. I libri venivano copiati a mano all'interno dello stesso monastero. Per procurarsi un libro, lo si poteva chiedere in prestito e lo si trascriveva, per poi restituirlo a chi l'aveva prestato. All'interno del monastero c'era un locale addetto alla trascrizione dei libri; questa sala era chiamata *scriptorium*.

Cerchiamo di raffigurarci come doveva essere uno *scriptorium*, soprattutto nei secoli del Medioevo. In questo locale lavorano gli amanuensi, i copisti, c'è un capo-sala, che è il responsabile e distribuisce i compiti. Il manoscritto che dev'essere copiato viene smembrato, e diviso in tanti fascicoli, che vengono affidati ciascuno a un amanuense, e i copisti devono ricopiarlo fedelmente, cioè cominciando con la stessa parola con cui inizia il fascicolo e terminando con la stessa, in modo che più amanuensi possano darsi il cambio nella copiatura dello stesso manoscritto.

Parliamo di scrittura, e dobbiamo tenere presente che la scrittura in quei tempi era molto diversa dal nostro concetto di scrittura, perché noi oggi siamo abituati a scrivere ciascuno in modo proprio: la scrittura per noi è qualcosa di molto personale. Come ciascuno di noi ha un suo timbro di voce, così ognuno di noi ha una sua scrittura. Tanto è vero che se ricevo una lettera, semplicemente guardando la scrittura che c'è sulla busta, posso capire chi è che l'ha mandata, perché riconosco subito la persona a partire dalla sua grafia. Ma nel Medioevo, nei secoli passati, non era così. Non esistendo la stampa, i libri dovevano essere scritti in una maniera molto chiara, molto leggibile, e quindi la scrittura era codificata in modo molto rigido. I vari copisti dovevano scrivere rispettando fedelmente le regole di scrittura, per cui solo paleografi esperti riescono oggi a distinguere le varie mani dei copisti che si sono alternati nella trascrizione di un codice. Un occhio meno attento, meno capace di distinguere le varie mani, non si accorge quasi della differenza, perché ogni amanuense doveva rispettare fedelmente il modello di scrittura.

Il lavoro di scrittura era molto faticoso; noi oggi non ci rendiamo più conto della fatica che dovevano fare gli amanuensi. Potremmo paragonare un po' la scrittura all'arte di dipingere; si avvicina di più al dipingere per noi oggi, che non allo scrivere. Tanto è vero che in alcuni testi del IX e X secolo troviamo affermazioni di questo tipo: "L'uomo che non sa scrivere stima lieve la fatica dell'amanuense" – certo, in confronto al lavoro dei campi sembrerebbe qualcosa di più leggero; invece no -, "ma quelli che l'hanno provato sanno quanto è duro questo lavoro".

Un altro scrive: "Benché la penna sia tenuta da tre dita soltanto, tutto il corpo lavora". Mentre un altro dice: "L'approdo non è più gradito al marinaio di quanto non lo sia l'ultima riga del manoscritto allo stanco amanuense". Quando finalmente il copista è arrivato alla fine del codice, tira un sospiro di sollievo più del marinaio che, dopo una lunga navigazione, vede finalmente il porto. Quindi è un lavoro faticoso e anche ascetico, perché compiuto in condizioni di immobilità e di silenzio.

Per di più nello *scriptorium* l'illuminazione purtroppo era scarsa. Era soprattutto la luce solare, ma quando questa veniva a mancare, specialmente nei mesi invernali, i nostri amanuensi facevano molto fatica. Non c'era ancora la corrente elettrica, ma c'erano già i problemi che noi oggi abbiamo per pagare la bolletta, in quanto le lampade allora erano alimentate con olio d'oliva, costoso, oppure cera d'api, sego, grasso di montone, olio di semi, tutti materiali rari e costosi. Quindi si faceva economia: si illuminava abbastanza bene la chiesa, ma non tanto lo *scriptorium*. Se teniamo presente che a quei tempi non esistevano gli occhiali, possiamo immaginare come quei poveri amanuensi, che magari avevano già problemi di vista per l'avanzare dell'età o per altri motivi, dovessero fare una fatica terribile a trascrivere quei manoscritti, perché ai loro occhi era richiesto un notevole sforzo. Infatti prima leggevamo: "tutto il corpo lavora". Sembra che sia soltanto la mano, ma in realtà tutto il corpo è impegnato in questa fatica.

Ma c'era un altro elemento che rendeva durissima la vita dell'amanuense nello *scriptorium*. Era il freddo, perché nello *scriptorium* non c'era riscaldamento. I copisti dovevano compiere il loro lavoro per ore e ore al freddo, in un locale non riscaldato, stando fermi. Sarebbe molto più facile spaccare la legna: così, lavorando ci si scalda. Ma a stare fermi, vi lascio immaginare la fatica che dovevano fare questi monaci! Infatti ogni tanto essi stessi lo dicono, ma dobbiamo tenere presente

che questo non era un elemento ascetico, scelto dai monaci per fare fatica e soffrire un po' di più nella vita monastica.

Questa era un regola comune anche nelle biblioteche laiche. In passato anche le grandi biblioteche pubbliche, che contenevano preziose raccolte di libri antichi, come per esempio quella di Oxford, laiche, non gestite da monaci, richiedevano agli studiosi, per esempio ai grandi filologi che vi lavoravano, di impegnarsi con solenne giuramento a "non introdurre fuoco". Queste biblioteche erano tutte di legno e i libri fatti di carta, e il pericolo di incendi in esse era sempre stato grande, quindi chi vi entrava doveva impegnarsi a "non introdurre fuoco". La biblioteca, dunque, come lo *scriptorium*, era assolutamente non riscaldata. Tanto è vero che la morte più comune tra i filologi nei secoli passati era la polmonite, perché si ammalavano passando ore e ore a studiare in queste biblioteche gelide.

Anche i monaci dei monasteri medievali scrivevano e lavoravano nel loro *scriptorium* al freddo. L'unica sala riscaldata del monastero, oltre alla cucina - ovviamente dove ci sono forni, fornelli, e pentole in ebollizione c'è caldo, per forza! - era il *calefactorium*. Alcuni monaci raccontano che a volte il freddo all'interno dello *scriptorium* era così pungente che l'inchiostro gelava nel calamaio, e quindi non potevano più scrivere. Allora andavano in cucina, il cui accesso generalmente era vietato a tutti, fuorché agli "addetti ai lavori", non per scaldarsi un po', ma per permettere all'inchiostro di sciogliersi e poter così riprendere il proprio lavoro.

Il copista, per compiere il suo lavoro, aveva a disposizione penne d'oca o di cigno di diverse taglie, una pietra pomice o un pezzetto di creta da usare come abrasivo e due cornetti che contenevano l'inchiostro, uno per quello nero e uno per quello rosso. L'inchiostro era fatto con il succo del cavolo o del noce di galla, solfato di rame e gomma araba; il tutto veniva cotto al fuoco in birra o vino. Il termine "inchiostro" deriva appunto da *encaustum*, che significa "cotto al fuoco".

Nello *scriptorium* non lavoravano però soltanto i copisti: la trascrizione di un codice richiedeva un vero e proprio lavoro di squadra, per cui accanto agli amanuensi c'erano i *forbitores*, i tagliatori e conciatori di pelli, e i *pergamentarii*, che preparavano le pergamene, fornendo così ai copisti il materiale su cui scrivere; poi c'erano i tracciatori di linee, il cui lavoro era prezioso perché l'amanuense potesse scrivere dritto, i miniatori, che decoravano il codice, i correttori, che rivedevano l'intero manoscritto, confrontandolo con altri per eliminarne gli inevitabili errori di trascrizione, e infine i rilegatori.

Nei Consuetudinari, i libri che raccolgono le usanze dei monasteri, leggiamo che il responsabile dello *scriptorium* era il *precantor*, il primo cantore, quello che in chiesa intona i salmi e le antifone, che regola i ritmi dell'Ufficio divino, che insegna il canto ai monaci e che deve curare la biblioteca, perché lì sono raccolti i testi liturgici. È significativo che il responsabile delle biblioteche e dello *scriptorium* sia la stessa persona che ha la responsabilità dell'*opus Dei* e della *lectio* divina, proprio per quel motivo che dicevamo prima, che il lavoro intellettuale dei monaci è subordinato alla preghiera liturgica e alla lettura della Parola di Dio. Quindi la stessa persona che si cura dello *scriptorium* e della biblioteca si cura anche della preghiera liturgica in coro.

A questo punto ci siamo resi conto che nei monasteri, soprattutto dal IX secolo in poi, si copiano molti libri, proprio perché si deve leggere la Parola di Dio, la si deve studiare, la si deve proclamare e cantare, e si formano dei nuclei librari sempre più massicci. Erano delle vere e proprie biblioteche e noi abbiamo alcuni cataloghi antichi, che sono molto interessanti, perché ci permettono di farci un'idea del patrimonio librario di questi monasteri medievali. Per esempio, in età carolingia, la biblioteca del monastero di Fulda, in Germania, contava mille volumi; un'altra fornitissima era quella di Bobbio, qui in Italia, nel Piacentino, che aveva seicento volumi.

Leggendo questi cataloghi, vediamo anche quale era la composizione di queste raccolte, quali libri c'erano nei monasteri. Al primo posto ci sono chiaramente i libri liturgici, testi della Sacra Scrittura, opere dei Padri della Chiesa, commenti alla Bibbia e ai Padri di vario genere; poi compaiono anche opere di storia e di diritto, e infine anche dei libri di grammatica, di prosodia, le opere più famose di poeti e prosatori classici, manuali di retorica, di dialettica; infine anche, più rari, trattati di aritmetica, di geografia, di medicina.

Ci sono dunque anche testi di autori profani, e questo non deve stupire, perché all'interno del monastero molto spesso – ne parleremo in altre lezioni durante il corso – poteva esserci una scuola per i bambini che venivano affidati al monastero, i cosiddetti *pueri oblati*, della cui educazione si occupavano i monaci stessi. Ma questi testi scolastici erano usati talvolta anche da quei monaci che, come dicevamo prima, avevano bisogno di recuperare quella formazione culturale che non avevano ricevuto prima di entrare in monastero. C'erano quindi anche dei monaci che dovevano imparare un po' di lettere, e i libri di grammatica su cui studiavano il latino erano essenzialmente i testi dei classici che avevano a disposizione nel monastero.

Vorrei concludere con un esempio storico, tratto dalla storia del Medioevo, parlando cioè di una persona che in monastero si è effettivamente dedicata all'attività di amanuense, probabilmente anche alla miniatura; vorrei vedere un po' con voi come ha lavorato, con quale spirito. Ho cercato un esempio che testimoni come si possa compiere l'attività intellettuale in monastero secondo l'orientamento offerto dalla Regola di san Benedetto. Ho scelto, come esempio, il monastero di Helfta, per il quale ho una grande simpatia, nel XIII secolo.

Questo monastero nel XIII secolo era retto da una saggia abbadessa, Gertrude di Hackeborn, che diede un forte impulso agli studi della Sacra Scrittura, ma anche delle arti liberali. La biblioteca di questo monastero era fornitissima e l'abbadessa si preoccupò di arricchirla con nuovi manoscritti, procurandoseli o facendoli copiare all'interno dello *scriptorium* del suo stesso monastero. L'*opus manuum*, il lavoro manuale, del monastero di Helfta prevedeva le attività tipicamente femminili, quali la tessitura e il ricamo, ma accanto ad esse c'era proprio anche l'attività delle amanuensi e la miniatura di codici. Una delle monache impegnate nello *scriptorium* di Helfta era Gertrude di Helfta, la quale entrò a cinque anni in monastero, fu educata proprio nella scuola del monastero ed ebbe come maestra una grande santa, Metilde di Hackeborn, la quale, oltre che maestra, era anche *domna cantrix*. Vedete che anche in questo caso la responsabile dell'educazione, quindi della biblioteca e dello studio, era contemporaneamente anche la maestra di coro, la responsabile della preghiera liturgica.

Gertrude, dotata di un'intelligenza vivacissima, ricevette un'educazione di buon livello in questa scuola, ma rimase irretita in una grande tentazione: quella di dedicarsi troppo allo studio e alla ricerca della sapienza umana, allontanandosi piano piano da Dio. Infatti, leggiamo nella sua biografia che dedicandosi eccessivamente agli studi liberali, allo studio delle lettere umane, aveva trascurato di applicare la vivacità della sua mente alla luce dell'intelligenza spirituale. Lo studio di Gertrude era tutto finalizzato alla filosofia, alle lettere, ai classici, che conosceva molto bene, ma il suo cuore era sempre più lontano da Dio.

Dice la biografia: “Attaccata con troppa avidità – c'è proprio una fame culturale in Gertrude – al piacere della sapienza umana, si era privata del gusto dolcissimo della vera sapienza”. A questo punto avviene la grande conversione di Gertrude, che nella biografia è sintetizzata con un'espressione bellissima: *de grammatica facta theologa*. Prima era *grammatica*, cioè una studiosa, un' intellettuale, una letterata tutta dedita alla ricerca della sapienza umana, poi diviene *theologa*, nel senso di persona che dialoga con Dio, parla con Dio e di Dio. La conversione di Gertrude sta nel passaggio dall'intellettualismo alla vita mistica, e Gertrude stessa parla di questa conversione come di un'apertura all'amicizia con Cristo. Il grande passaggio, la svolta nella vita di Gertrude sta proprio in questo: nel sentirsi invitata a un rapporto d'intimità e di amicizia profondissima con il Signore Gesù. Questo diede una vera svolta alla sua vita.

Questa conversione, *de grammatica facta theologa*, ebbe una ricaduta pratica, perché Gertrude rimase una persona intelligentissima e molto colta, gli studi fatti rimasero suo patrimonio, ma ricevettero un nuovo orientamento. Prima infatti Gertrude studiava solo per sé, per un appagamento personale, e la biografia parla della “avidità” con cui lei si dedicava eccessivamente agli studi, proprio per un suo gusto personale, mentre dopo la conversione divenne amica intima di Cristo, mettendo le sue doti intellettuali a servizio del prossimo.

Da ricercatrice della sapienza, divenne un'appassionata ricercatrice di Dio e si dedicò allo studio, non più delle arti liberali, ma della sacra Scrittura e dei Padri della Chiesa. Si mise anche a

scrivere, perché la Bibbia era scritta in latino, una lingua che ormai a quei tempi non si conosceva più, la conosceva solo chi, come Gertrude, l'aveva studiata, ma molti laici non riuscivano più a leggere la Bibbia in latino. Allora Gertrude si mise a scrivere dei libretti, per rendere più chiara e comprensibile la Parola di Dio, fece delle traduzioni, scrisse delle parafrasi, per rendere più accessibili a tutti i tesori nascosti nei testi sacri.

Dice la biografia: “Si applicava assiduamente a mettere per iscritto – quindi anche lei lavorava nello *scriptorium*, nelle condizioni di cui parlavamo prima, compiendo un lavoro ascetico, duro – tutto ciò che pensava potesse giovare a qualcuno, poi passava le sue copie a coloro che nei quali avrebbero portato maggior frutto. Se veniva a sapere che qua o là mancavano i libri sacri – vedete quale amore per la Parola di Dio! – metteva tutto lo zelo di cui era capace per procurare il necessario onde guadagnare tutti gli uomini a Cristo”, il grande amore della sua vita.

Gertrude svolse un vero e proprio apostolato, l'apostolato della penna. Studiò la Sacra Scrittura e fece di tutto per renderla accessibile a un numero sempre maggiore di persone. Ecco la sua conversione, *de grammatica facta theologa*. Direi che Gertrude ha proprio vissuto il lavoro intellettuale secondo lo spirito di san Benedetto.

Vorrei concludere con una bellissima espressione di un grande umanista, grande filologo, che nel contempo è anche un grande cristiano, Erasmo da Rotterdam, il quale diceva che “la filosofia cristiana è vita più che erudizione, trasformazione dell'anima più che ragionamento”. E così sia anche per tutti noi, che questa sera abbiamo fatto questo sforzo di lavoro intellettuale in questo monastero!

* * * * *

*L'AMORE PER LA CULTURA E LA RICERCA DI DIO
NELLA TRADIZIONE MONASTICA*

21 GENNAIO 2008

SR MARISTELLA BARTOLI, OSB ap

Questa sera dovremmo parlare di un argomento molto interessante, che abbraccia un arco di secoli molto vasto: l'amore per le lettere, gli studi letterari, e la ricerca di Dio nella tradizione monastica. Per farlo, mi piacerebbe leggere pochissimi versetti del Vangelo di Luca che mi sembra possano introdurci un po' in questo argomento vastissimo e anche interessante.

«In quel tempo Gesù esultò nello Spirito Santo e disse: “Io ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, che hai nascosto queste cose ad dotti e ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, Padre, perché così a te è piaciuto. Ogni cosa mi è stata affidata dal Padre mio, e nessuno sa chi è il Figlio, se non il Padre, né chi è il Padre, se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare”».

Mi sembra che in questi pochi versetti ci siano i tratti distintivi della cultura monastica, di cui questa sera cercheremo di parlare. Innanzitutto lo spirito di lode. Gesù esulta nello Spirito Santo ed eleva al Padre una preghiera di lode. Come dicevamo la settimana scorsa, la lode è una delle caratteristiche fondamentali della vita monastica. Ma poi c'è anche un certo tipo di sapienza: quella concessa, non conquistata, non posseduta, non afferrata, ma concessa per grazia, per dono, dal Padre ai cosiddetti “piccoli”, quelli che sanno di essere limitati, sono coscienti dei loro limiti, ma si aprono al grande amore del Padre e del Figlio, e quindi, trascinati da questa corrente di amore, entrano in un rapporto di conoscenza con Dio. Anche questa ricerca del volto di Dio è una delle caratteristiche della vita e della cultura monastica.

Visto che la settimana scorsa ci siamo fermati soprattutto sulla Regola di san Benedetto per vedere qual è il tipo di lavoro intellettuale che egli propone ai suoi monaci, questa sera incominciamo vedendo come Benedetto stesso si è comportato a proposito degli studi. Ha studiato, ha apprezzato gli studi, ha dato dei giudizi di valore su di essi? Dalla vita di san Benedetto sappiamo che egli da giovane ha studiato a Roma, ma poi ha deciso di abbandonare gli studi, non perché fossero cattivi; non c'è nessun giudizio di valore sugli studi, ma per i pericoli, dal punto di vista morale, che comportava la vita degli studenti.

A Roma il giovane Benedetto ha trovato un ambiente così corrotto e degradato dal punto di vista morale, che ha preferito prenderne le distanze, perché questo non giovava alla salute del suo spirito. Si è reso conto di trovarsi in un ambiente

pericoloso, negativo, quindi la conversione di Benedetto è stata appunto questa: abbandonare la vita da studente e orientare tutta la sua esistenza verso la pura ricerca di Dio. Da qui incomincia infatti il suo cammino di vita monastica, prima da solitario e poi proseguendo la sua ricerca di Dio nella vita cenobitica.

San Benedetto non disprezza gli studi, ma a un certo punto ha avuto il coraggio di abbandonarli per un valore più grande, la pura ricerca di Dio. Tutta la cultura monastica che si svilupperà nei secoli successivi sarà proprio caratterizzata da queste due componenti: la ricerca di Dio al primo posto e poi gli studi, che non sono disprezzati, anzi sono sperimentati, ma a cui occorre ogni tanto avere il coraggio di rinunciare. Gli studi possono essere superati in vista del Regno di Dio, che è l'unico valore importante.

La cultura monastica, con i suoi tratti caratteristici e distintivi, possiamo dire che si sia formata nel cosiddetto periodo carolingio, un secolo che va all'incirca dal 750 al 850, a cavallo tra l'ottavo e il nono secolo. Quest'epoca prende il nome da Carlo Magno, il re dei Franchi, che si era proposto di ristabilire ordine in Occidente in ogni campo. Il suo è un programma di unificazione dal punto di vista politico, economico, culturale e religioso. Carlo Magno, dal punto di vista politico, intraprende delle campagne militari contro i nemici che premevano contro il regno dei Franchi: a nord-est i barbari; a sud i saraceni, che dal Marocco, dall'Africa settentrionale, avanzavano attraverso la penisola iberica contro i Franchi.

Ma nello stesso tempo, si rende conto di dover combattere un nemico ancora più pericoloso e che aveva effetti ancora più devastanti dei barbari, e cioè l'ignoranza. All'epoca di Carlo Magno l'analfabetismo era dilagante; purtroppo non solo tra le classi popolari, ma anche tra il clero. I sacerdoti stessi molto spesso non sapevano quasi leggere e scrivere. Questo aveva conseguenze, come potete immaginare, molto gravi. Per esempio, si dice che una persona assistendo a un battesimo sentì che il sacerdote diceva: *Ego baptizo te in nomine patria et filia*, che non vuol dire assolutamente niente, anziché *Patris et Filii*!

Questa ignoranza così grave aveva delle conseguenze molto negative anche dal punto di vista morale e religioso, perché le pratiche religiose continuavano ad essere in vigore, ma si discostavano sempre di più dall'ortodossia della fede, e diventavano pratiche superstiziose. Per di più la Bibbia era scritta in latino, che nessuno capiva più; nemmeno i sacerdoti erano in grado di leggerla e di capirla, e quindi Carlo Magno si rende conto che c'è in gioco qualcosa di molto grande: bisogna difendere la fede cristiana. Difatti egli si propone come l'alleato, il paladino del Papa e della Chiesa. Deve difendere anche la morale, appunto per allontanare il popolo da queste pratiche di superstizione, che ormai avevano ben poco a che fare con la fede.

Carlo Magno si propone di restaurare anzitutto il culto nella Chiesa in maniera corretta e per fare questo, bisognava che il clero avesse a disposizione dei testi liturgici corretti, dei messali, dei breviari, che fossero corretti dal punto di vista linguistico, perché la liturgia potesse essere celebrata bene. Poi soprattutto bisognava mettere i sacerdoti in grado di leggere e di capire la Bibbia e i commenti dei Padri della Chiesa, che spiegavano la Bibbia. Istruire bene il clero significava metterlo in

condizione di istruire anche la gente comune. Per avviare un'opera di istruzione e di elevazione culturale della gente, bisognava partire dal clero.

A questo punto c'era da affrontare il problema serio della lingua latina, perché la Bibbia era scritta in latino, i Padri della Chiesa erano scritti in latino, ma nessuno parlava più questa lingua, nessuno la capiva, bisognava studiarla. Ma come fare a studiare una lingua? È un problema che ci poniamo ancora oggi; al giorno d'oggi, nella nostra società, si dice che chi non conosce almeno un pochino di inglese è una sorta di analfabeta, perché nella nostra società bisogna sapere l'inglese. Un giovane che cerca lavoro e non sa l'inglese e neppure usare il computer, ha poche speranze di inserirsi nel mondo del lavoro.

Allora, come facciamo noi oggi nelle nostre famiglie per aiutare i ragazzi ad imparare bene l'inglese? Generalmente, fin da bambini, si mandano i ragazzi a studiare l'inglese, scegliendo se possibile un insegnante madrelingua, perché si hanno più garanzie che insegni bene. Quando diventano più grandi, i ragazzi molto spesso vengono mandati in Inghilterra, per fare una vacanza studio, perché stando sul posto, imparano meglio l'inglese; sentendo parlare questa lingua dalla gente che vive in Inghilterra, c'è speranza che la imparino bene. Quando sono ancora più grandi, intorno ai vent'anni, i giovani vanno in Inghilterra, in America, in Irlanda, per esempio come ragazzi "alla pari", in modo di ridurre un po' le spese. Si vive in una famiglia, in cui si ha vitto e alloggio gratis, si lavora un po', per esempio si fa la baby-sitter, e intanto stando sempre a contatto con gente che parla quella lingua, i ragazzi la imparano. Poi tornano in Italia, avendo imparato l'inglese, e hanno più speranze di riuscire a inserirsi nel mondo del lavoro. Quindi si va in Inghilterra non con l'idea di rimanere lì, ma per imparare l'inglese, per trovare poi un lavoro.

I nostri amici del Medioevo avevano lo stesso problema per imparare il latino, però non potevano più andare a contatto con gente che parlasse latino, perché il latino era una lingua morta – esattamente come per noi oggi. Nessuno parlava in latino, però c'era questa esigenza scottante: dobbiamo leggere la Bibbia, come facciamo? Allora ecco un'intuizione geniale: andiamo a leggere i testi di quelle persone che parlavano in latino, perché era la loro lingua, che scrivevano in latino e scrivevano molto bene; andiamo a recuperare i grandi autori della latinità, i grandi classici. Stiamo con loro, li leggiamo, parola per parola, li analizziamo per capire questa lingua e per rendercela familiare. Ecco allora il ricorso ai classici, come maestri di lingua latina. Le opere dei grandi classici, Cicerone, Tito Livio, Virgilio, Sallustio, Orazio, Ovidio e tutti gli altri, sono i buoni modelli sui quali s'impara il latino.

Lo scopo di questo ricorso ai grandi classici era molto chiaro: leggere la Bibbia, esattamente come i nostri ragazzi vanno in Inghilterra non per fermarsi lì, ma per imparare l'inglese e ritornare in Italia, perché il loro scopo è trovare lavoro. I classici, quindi, sono libri letti a scuola. La settimana scorsa parlavamo dei cataloghi delle antiche biblioteche monastiche; quando noi leggiamo questi cataloghi, vediamo che sono presenti i libri della sacra Scrittura e i commenti dei Padri della Chiesa nella parte della cosiddetta biblioteca monastica, ad uso della comunità. I testi dei classici sono numerosissimi, e infatti i nostri filologi fin dall'età umanistica hanno studiato i classici soprattutto su codici medievali copiati nei monasteri; questi libri facevano

parte della biblioteca della scuola monastica. Nei monasteri c'erano anche delle scuole, come abbiamo detto la settimana scorsa, e i libri della scuola erano soprattutto i testi dei classici, perché a scuola si imparava il latino. I libri "classici" sono chiamati così proprio perché erano i libri della "classe" di scuola; infatti erano anche chiamati libri "scolastici": scolastici o classici, perché erano usati a scuola e nella classe; erano comunque i libri su cui si imparava la lingua latina.

A questo punto dobbiamo affrontare un piccolo problema: qual è l'atteggiamento dei monaci nei confronti di questi autori, che parlano bene il latino, quindi sono degli ottimi maestri per imparare la lingua latina, ma che sono vissuti prima di Cristo, e comunque erano pagani? Molto spesso noi leggiamo nei classici anche tante cose che non hanno niente a che fare con la morale cristiana, anzi ogni tanto si trovano delle oscenità, soprattutto nelle commedie e nelle satire. Inoltre c'è un ricchissimo ricorso alla mitologia; certo, erano pagani e non potevano parlare di Gesù Cristo, che non era neanche nato.

Un monaco, tutto orientato alla ricerca di Dio, come fa, trovandosi di fronte a questi autori che parlano di cose che esulano completamente dal suo orizzonte? Innanzitutto dobbiamo dire che c'era un atteggiamento di fondo di grande ottimismo, per cui non si facevano troppi problemi, i monaci medievali. E soprattutto avevano escogitato un sistema per leggere tranquillamente, senza crearsi tanti complessi, anche questi testi, cioè l'interpretazione allegorica. Ogni autore classico infatti era preceduto dal cosiddetto *accessus*, cioè un'introduzione in cui si spiegava la vita dell'autore, il titolo dell'opera, l'intenzione dello scrittore, il soggetto del libro, l'utilità del suo contenuto e anche a quale parte della filosofia appartenesse.

In questa introduzione si dava sempre un'interpretazione in chiave morale che giustificava tante cose che si trovavano poi nello scritto, conciliandolo in maniera abbastanza pacifica con la morale cristiana, a volte addirittura piegando l'intenzione dell'autore secondo la tradizione cristiana o la morale cristiana. Quindi attraverso l'interpretazione allegorica i monaci medievali leggevano pacificamente tanti testi che dal punto di vista morale c'entravano ben poco con il cristianesimo.

Gli autori pagani erano utilizzati dai monaci medievali come se fossero cristiani; un caso bellissimo, per esempio, è quello dell'Egloga IV di Virgilio. Qui Virgilio parla di un misterioso *puer* di cui non si sa il nome, non si sa chi sia, un bambino che deve nascere dando avvio a una meravigliosa età dell'oro. Gli studiosi si sono chiesti a lungo chi sia questo bambino che deve nascere portando la pace, la prosperità e l'armonia. Si sono fatte tante ipotesi, ma di fatto non si è ancora riusciti a capire bene chi sia; probabilmente era il figlio di qualche console dell'ambiente di Augusto - molto probabilmente, ma non è certo. Ciò che hanno fatto i medievali è stato semplicissimo: il *puer* è Gesù Cristo, il *puer* è Gesù Bambino, il bambino che arriva inaugurando un'era di benessere, di pace e di prosperità. Loro che cantavano l'Introito della notte di Natale *Puer natus est*, chiaramente vedevano in questo bambino Gesù: questo non comportava per loro nessun problema, leggevano l'Egloga, scritta evidentemente senza un riferimento a Gesù, con questa sensibilità tutta loro.

Lo scopo quindi di questo ricorso ai classici era quello di formare dei cristiani, dei monaci, di introdurli alla sacra Scrittura, di orientarli verso Dio, servendosi come mezzo anche della grammatica. In un certo senso, quello che hanno fatto nella loro lettura, nella loro ricezione dei classici, i monaci medievali, era una sorta di conversione al cristianesimo di questi autori. L'importante non era quello che effettivamente l'autore pagano aveva detto, scritto, pensato, ma quello che in lui trovava un cristiano del X-XI secolo. A questi testi pagani si domandava una sapienza che si scopriva in essi perché già la si possedeva dentro di sé: la sapienza cristiana, che attraverso questi scritti era semplicemente illuminata. Gli autori pagani aiutavano, davano una luce in più per accedere alla sapienza cristiana.

Tuttavia, malgrado l'ottimismo e l'interpretazione allegorica, i monaci del Medioevo erano un po' divisi tra due atteggiamenti nei confronti dei classici. Da una parte l'ammirazione, ed è un'ammirazione sconfinata. Saggiamente i monaci medievali hanno selezionato i classici, conservando solo i migliori, perché essi avevano un forte gusto del bello e si rendevano conto se un autore era un buon maestro o se era mediocre; quelli mediocri li hanno lasciati da parte. Non hanno fatto la fatica di copiarli; hanno fatto la fatica di copiare solo i grandi maestri.

Quindi, da una parte c'è l'ammirazione, perché lo stile dei classici è bello, indubbiamente bello; nello stesso tempo, tuttavia, c'è anche un misto di diffidenza, non solo per le oscenità, per la mitologia, per tutti gli dei di cui si parla, che ne fanno di cotte e di crude, ma perché, a differenza dei classici, la Bibbia è scritta sempre in latino, però in uno stile molto più umile, non altrettanto bello. Se noi prendiamo gli stessi vangeli, per esempio il vangelo di Marco, notiamo subito che non ha nessuna pretesa letteraria. Non è splendido tanto quanto gli autori classici. E allora stare troppo a contatto con i classici poteva ingenerare a un certo punto un po' di discredito nei confronti della lingua della Bibbia, che non sempre è altrettanto splendida, elevata, brillante. Ma i monaci avevano capito che la bellezza della sacra Scrittura è tutta interiore.

A differenza dei classici, che sono scritti in modo splendido, ma che non tocca il cuore, la sacra Scrittura è una parola di vita. È una parola che raggiunge l'uomo nel suo cuore e lo cambia, lo trasforma. I monaci del Medioevo sapevano benissimo che la sacra Scrittura è parola di Dio, e quindi anche attraverso una forma a volte disadorna, molto semplice e umile, tocca l'uomo nella sua profondità, nel suo cuore. Questa parola ha la forza di cambiare la vita.

Parlando dell'umanesimo monastico, possiamo dunque dire che sicuramente viene dato spazio ai classici, i quali sono studiati per il bene personale del lettore. Lo studio dei classici non è fine a se stesso, ma serve ad arricchire il patrimonio culturale del monaco lettore, che si forma così una sua struttura mentale per accedere alla lettura della Bibbia. Nello stesso tempo lo studio dei classici affina anche le facoltà umane, appunto, il gusto del bello.

Ma c'è anche un tratto psicologico che i monaci medievali hanno attinto proprio dalla lettura dei classici e che si ritrova nella letteratura monastica: è il senso dell'umorismo, cioè la capacità di sorridere di se stessi, delle situazioni, della realtà, che è una caratteristica degli autori classici e che i monaci hanno recepito in modo

molto proprio, esprimendolo in quello che loro chiamavano in latino *iucunditas* – la capacità di vivere con buon umore, di guardare con arguzia se stessi e la realtà. Parlando dell'umanesimo cristiano, bisogna dire che l'umanesimo monastico, con questo tipo di lettura della Bibbia e dei classici, aveva di mira una cosa sola: fare crescere nell'uomo l'influenza di quello che è il solo Uomo perfetto, Gesù Cristo - quel Cristo che i monaci attendono, ricercano, desiderano.

Dicevamo prima che la cultura monastica è tutta animata dalla tensione verso Dio, dalla ricerca di Dio. San Benedetto lascia gli studi per cercare Dio; questo è il vero obiettivo del monaco. L'umanesimo monastico è, da un certo punto di vista, escatologico, perché guarda alle realtà ultime: il monaco anela a conoscere Cristo, per poterlo poi incontrare nel futuro, nella vita eterna; ma ciò non esclude un tipo di umanesimo storico, che consiste nel volgersi anche indietro, non solo in avanti, verso la vita eterna: volgersi al passato per chiedere ai grandi testimoni del passato degli insegnamenti capaci di contribuire allo sviluppo armonioso dell'uomo.

Si leggono i classici per imparare a leggere la Scrittura; l'applicazione della grammatica, lo studio attento, parola per parola, la cosiddetta *lectio*, lettura, dei classici, consisteva un po' in quello che noi facciamo da bambini alla scuola elementare, l'analisi grammaticale. Si prende una frase e la si analizza, parola per parola: questo è un articolo, questo è un sostantivo, questo è un aggettivo ... in latino si trova per esempio un sostantivo, e allora il maestro lo fa declinare caso per caso; si trova un verbo, lo fa coniugare e ne fa imparare a memoria il paradigma. Si studia parola per parola.

Questo stesso sistema di analisi del testo, analisi grammaticale, logica e del periodo, veniva poi applicato alla Bibbia, perché l'obiettivo era sempre quello, imparare a leggere la Bibbia. Attraverso questo metodo il monachesimo forma il suo tipo di esegesi della Scrittura, che è un'esegesi letterale e mistica. Letterale nel senso che attraverso questa abitudine a leggere i testi dei classici parola per parola, i monaci hanno imparato a leggere la Bibbia parola per parola, a memorizzarla e illuminare ogni versetto della Scrittura con un altro versetto della medesima. C'è una parola che ritorna in due passi della Bibbia, magari anche molto distanti tra loro, ma i monaci, allenati da questo esercizio compiuto sui classici, ne coglievano immediatamente la risonanza.

Essi hanno sviluppato questo tipo di esegesi letterale della sacra Scrittura, ma anche un'esegesi mistica. La Scrittura, come abbiamo detto prima, non è vista come fonte di studio, di conoscenza, di informazione scientifica; non si studia la Bibbia per ricavarne dei dati storico-archeologici, per sapere come vivevano in Palestina in un certo periodo. Si studia la Bibbia come mezzo di salvezza, per attingere da questa Parola quello che può aiutare a conseguire la salvezza, nella consapevolezza che ogni parola della Bibbia è indirizzata da Dio ad ogni lettore per la sua salvezza. Essa ha un valore personale, per il singolo che la sta leggendo, e attuale per la vita presente, perché la Bibbia dà delle indicazioni su come vivere oggi, in vista della vita eterna.

L'esegesi monastica, letterale e mistica, è diversa da quella che contemporaneamente veniva a svilupparsi tra gli scolastici, un tipo di analisi molto più razionale, basato su un'analisi chiara e precisa, che tendeva a dare delle

definizioni ben quadrate. Invece l'esegesi monastica è tutta presa da un altro intento, un altro desiderio: analizzare la relazione tra Dio e ciascuna anima. Questo lo vediamo soprattutto a proposito di un libro della Bibbia, che è in assoluto il prediletto dei monaci. Lo sappiamo guardando i cataloghi. Nei cataloghi delle biblioteche monastiche c'è un libro che è il più letto di tutti, compare in misura massiccia e anche i commenti su questo libro sono numerosissimi: è il *Cantico dei cantici*.

Questo libro viene studiato, letto, commentato perché è il poema della ricerca, della sposa che cerca lo sposo. I monaci come interpretano questa sposa? È l'anima, ogni singola anima. E lo sposo, chi è? È il Signore. Il *Cantico* è il poema della ricerca e i monaci, che vivono in continua ricerca di Dio, se ne appropriano in maniera molto forte e singolare. Possiamo dire che i commenti al *Cantico* sono in sostanza dei trattati sull'amore di Dio, proprio perché il monaco, leggendo il *Cantico dei cantici*, applica a se stesso, alla sua anima, il desiderio d'amore della sposa; cerca continuamente la presenza di Cristo nella propria anima e tende all'unione spirituale. Lo sposo e la sposa nel *Cantico* si cercano a vicenda, e vogliono abbracciarsi, vogliono stare insieme. Questa unione, che nel *Cantico* si compie nell'amore tra uomo e donna, nella vita monastica si realizza nella carità.

Tra tutti gli autori monastici del Medioevo, quello che in assoluto ha più commentato il *Cantico dei cantici* è sicuramente san Bernardo. Egli vi ha dedicato, potremmo dire, tutto se stesso. Vi ha dedicato moltissimi sermoni, ma non è riuscito a commentarlo tutto, perché si perdeva talmente nell'analisi anche di un singolo versetto, che non l'ha esaurito tutto. Non ha finito di commentarlo. Ma qual è l'atteggiamento di san Bernardo nei confronti della Scrittura? Possiamo prendere lui come esempio di monaco che legge la Scrittura, conoscendo anche i classici. La Scrittura per lui non è tanto oggetto di studio, quanto di preghiera. Lo diceva esplicitamente: "si conosce di più pregando, che disputando". Per leggere bene la Bibbia, quello che conta è soprattutto la preghiera. E occorre, quando si accosta la Bibbia, gustare, sentire quanto Dio sia soave.

È interessante il fatto che Bernardo parli di "gustare" la bontà di Dio, perché di tutti i cinque sensi il gusto è quello che ci mette in contatto con un oggetto esterno a noi, permettendoci di assimilarlo. Infatti, la vista ci fa cogliere i colori e le forme degli oggetti, ma questi rimangono esterni; con l'udito sentiamo dei suoni, per esempio, posso sentire suonare un pianoforte, ma il pianoforte rimane esterno rispetto a me. Con il tatto sentiamo se un oggetto è liscio o ruvido, ma rimane sempre fuori di noi; così pure accade per l'olfatto quando aspiriamo un profumo; con il gusto invece assaporiamo un cibo e lo facciamo nostro. Ci uniamo ad esso e c'è un processo di assimilazione.

Con il Signore che ci parla attraverso la Scrittura, Bernardo dice che deve avvenire la stessa cosa: un processo di unificazione, di assimilazione. Gustare la bontà di Dio che parla, apprezzare la sua parola, ma nello stesso tempo, unirsi a lui: dicevamo prima che quella monastica è un'esegesi mistica, che tende all'unione. Il contatto con la Scrittura per Bernardo fondamentalmente è un contatto con Cristo. C'è un'espressione, tratta da uno dei Sermoni sul Cantico dei cantici, che, a mio

parere, è molto significativa e che indica bene l'atteggiamento con cui Bernardo leggeva la Scrittura: *Haec mea sublimior, interior philosophia: scire Iesum*.

La filosofia più elevata e più profondamente radicata nel cuore di Bernardo è tutta condensata in questa fortissima espressione, *scire Iesum*, che Inos Biffi traduce: “sapere Gesù”. E' un rapporto di conoscenza profonda di Cristo, e tutta la Scrittura si legge così, animati da questo desiderio di conoscere Dio, di mettersi alla ricerca di lui, ma nello stesso tempo di conformarsi a Cristo. Ho scelto Bernardo come esempio paradigmatico della cultura monastica medievale, ma ora facciamo un salto di alcuni secoli e vediamo come successivamente i monaci, benedettini in particolare, hanno continuato ad affrontare il problema degli studi e del rapporto con i classici, mantenendo viva anche la ricerca di Dio, perché, come abbiamo detto prima, scopo della vita monastica è comunque la ricerca di Dio.

Veniamo al XVII secolo, il *grand-siècle* francese. In Francia in quest'epoca la congregazione benedettina di san Mauro avvia una grande impresa e dà un notevole impulso allo studio e alla cultura, anche in forma comunitaria, creando delle opere veramente monumentali. La congregazione di san Mauro si occupa dell'edizione critica dei Padri della Chiesa, un lavoro gigantesco, tra l'altro fatto molto bene. Dà avvio agli studi di paleografia, gli studi delle antiche scritture degli amanuensi, e allo studio della diplomatica – comincia proprio qui lo studio di quei documenti che erano conservati negli archivi e che sono fondamentali per gli studi storici. Si tratta di un complesso di studi molto eruditi.

Non tutti apprezzavano questo tipo di dedizione agli studi. Per esempio il riformatore dei trappisti, l'abate de Rancé, criticò la congregazione dei Maurini per questo, perché a suo giudizio eccedevano nel dedicarsi agli studi. E allora quello che a buon diritto possiamo considerare l'esponente più alto della congregazione in questo periodo, Jean Mabillon, rispose con un trattato sugli studi monastici.

Mabillon nacque nel 1632 e morì proprio trecento anni fa, nel 1707. Lo scorso 27 dicembre ci sono state delle celebrazioni in sua memoria per i trecento anni dalla sua morte. Nel 1691 compose il *Trattato sugli studi monastici*, in cui spiegò come conciliare la vita monastica con lo studio; rispose anche alle accuse e alle critiche, ma in modo molto pacato, con totale assenza di asprezza polemica, spiegando come un monaco, anche un benedettino, può dedicarsi agli studi, vedendo che non c'è contraddizione con la ricerca di Dio.

Innanzitutto affrontiamo con Mabillon il problema dello studio degli autori classici. Egli ne parla e dedica un capitolo alle cosiddette “belle lettere”, gli autori classici. È bene studiarli? Si possono studiare?

Mabillon dice di sì, lo studio dei classici è valido, soprattutto perché raffina lo spirito, fortifica la ragione e forma il buon gusto, quindi Mabillon è assolutamente in linea con la tradizione medievale che abbiamo considerato prima. Questo tipo di studi è un'ottima preparazione per lo studio della sacra Scrittura, ma Mabillon precisa: “va bene soprattutto per l'istruzione dei giovani”. Per capire la Bibbia e i Padri della Chiesa, e acquisire un buono stile di espressione va bene studiare i classici, ma consiglia di studiarli soprattutto ai giovani, cioè quando una persona deve ancora formare il suo patrimonio culturale. Poi però bisogna elevarsi agli studi superiori, a

quelli che Mabillon definisce “studi più solidi”, ossia quelli concernenti la Sacra Scrittura - e lo dice rivolgendosi ai monaci, ma anche a tutti i cristiani.

Questo comporterà chiaramente di trascurare alcuni studi: se si privilegia lo studio della Bibbia, si lasceranno un po’ da parte i classici; ma questo non deve causare dispiacere, perché, egli dice, “dobbiamo persuaderci che è proprio della prudenza e della saggezza ignorare molte cose per non trascurare quelle che sono buone e necessarie”. Per Mabillon, non è importante sapere tutto, conoscere tutto lo scibile, ma bisogna avere ben chiaro quali sono “le cose buone e necessarie”, cioè la ricerca di Dio e lo studio della Bibbia.

Adesso occupiamoci in modo più specifico di questo tipo di studi, sapendo che i classici forniscono una preparazione per affrontarli bene. In che modo i monaci devono studiare? Egli spiega con molta chiarezza qual è lo scopo che ci si deve proporre quando si studia. Il fine è uno solo: “la conoscenza della verità e la carità”; queste due cose, e nient'altro. In poche parole, conoscere la verità ci aiuta anche a raggiungere la felicità, secondo Mabillon, perché le conoscenze servono a renderci migliori, agiscono beneficamente sul nostro comportamento.

Conoscere la Scrittura, per Mabillon, non significa addentrarsi in tanti cavilli e questioni, come, per esempio, genealogie, problemi storico-critici, cronologici, tante curiosità e dettagli. Questa non è ancora la conoscenza della sacra Scrittura. Secondo Mabillon, chi legge la Bibbia deve essere animato dalla ricerca del suo segreto; c'è un segreto nella Bibbia, che deve essere scoperto da chi la studia, e questo segreto è molto semplice: divenire migliori. Egli dice che la vera conoscenza della sacra Scrittura sta nello “scoprirvi il segreto per divenire migliori”.

“Divenire migliori” significa lasciarsi plasmare dalla Bibbia, da questa parola che viene da Dio e che è una parola di vita. “Divenire migliori” significa lasciare che la parola di Dio cambi il nostro comportamento, cambi e orienti le nostre scelte di vita. Infatti, dice Mabillon, “la vera scienza è quella che edifica la carità”. Se la scienza non viene riportata a questo fine, non solo non serve a niente, ma diventa addirittura pericolosa. Quindi, crescere nella scienza deve necessariamente aiutarci a crescere nella carità, altrimenti questa non è vera sapienza, è una falsa sapienza, che è sterile, produce addirittura cattivi effetti e quindi bisogna stare in guardia nei suoi confronti.

Una scienza senza carità non è una vera scienza, e può essere addirittura pericolosa. Conosce veramente la sacra Scrittura, invece, chi sa amare Dio e il prossimo; è molto semplice in questo, Mabillon. Sembra che dica delle cose estremamente semplici, ma sono molto importanti; devono veramente orientare lo spirito e il cuore di chi affronta gli studi. “Conosce veramente la sacra Scrittura chi sa amare Dio è il prossimo”. E aggiunge, a proposito dei monaci: “In particolare, i monaci sono i più infelici di tutti gli uomini, se i loro studi non li conducono alla carità. La carità infatti deve essere il principio e la fine di tutta la nostra scienza e di tutte le nostre conoscenze”.

Dobbiamo inoltre tenere presente che Mabillon si rivolge soprattutto a dei monaci, che fanno la professione e quindi hanno degli obblighi nella vita monastica e delle obbedienze da rispettare, hanno un abate, hanno dei doveri, hanno la preghiera

liturgica, a cui devono partecipare, hanno una vita fraterna, che comporta la condivisione di tanti aspetti della vita con i confratelli. È chiaro che lo studio per un monaco pone dei problemi che una persona che vive nel mondo, in totale libertà, non avverte. Mabillon affronta anche questo problema. Come deve studiare un monaco che deve fare i conti con l'obbedienza, con la preghiera liturgica, con un abate, con tutto l'insieme della vita comunitaria?

La prima cosa che dice è che “non dobbiamo trascurare in nome dello studio gli obblighi del nostro stato. Dobbiamo quindi come monaci dividere il nostro tempo tra lo studio e i doveri della vita”. Il tempo del monaco sarà saggiamente ripartito tra gli studi e gli obblighi della vita monastica, dando tuttavia il primato all'azione. Il primato non va dato agli studi, ma all'azione, perché è qui che si può incarnare la carità: il monaco ha fatto una professione, vive nell'obbedienza, ha una regola da rispettare, ha l'*opus Dei*, a cui non deve anteporre nulla, quindi nemmeno lo studio. La regola degli studi infatti è la carità, e la carità il monaco la dimostra nell'azione, nel modo in cui si relaziona con i suoi confratelli, nel modo in cui vive l'obbedienza, in cui svolge tutti i doveri, piccoli e grandi, della sua vita.

Il primato è dato all'azione; nel tempo che resta libero, si ritorna agli studi, ma con un preciso fine: si studia per acquisire le conoscenze che sono necessarie anche per l'azione, e così la vita del monaco è tutta unificata. Da una parte, lo studio, che serve ad alimentare l'azione, dall'altra l'azione in cui si esplicita ciò che si impara dalla Bibbia.

L'uomo per sua natura non sarebbe tanto portato a vivere la carità; sarebbe più facile per lui vivere di egoismo, ma leggendo la Bibbia, la Parola di Dio, il vangelo, l'uomo impara il precetto dalla carità e lo traduce nella vita quotidiana. Quindi un monaco, vivendo l'obbedienza, compie innanzitutto i doveri della sua vita, poi, nel tempo libero, ritorna allo studio della Bibbia, per attingere nuovamente la forza e la conoscenza per mettere in pratica la carità. Mabillon ci insegna che dobbiamo studiare in modo tale da non omettere nessuno dei nostri doveri, piccoli o grandi che siano, nemmeno in nome dello studio, e compiere i nostri doveri in modo da poter usare per lo studio della verità tutti i momenti che ci restano; tutto questo lo si fa in vista di Dio, perché come dicevamo all'inizio, la ricerca di Dio è comunque l'obiettivo del monaco. Non è possibile che si studi in questo modo senza soddisfare ai doveri della carità, che è la regola degli studi, e senza eliminare quelli che non sono necessari.

Non sempre, però, dobbiamo riconoscerlo, la scienza perviene alla carità, anzi questo è difficile, e Mabillon è disincantato; lo riconosce molto chiaramente, sinceramente. Per quali motivi non sempre la scienza raggiunge la carità? Sono tre le cause che egli individua: la vanità, la curiosità e la mancanza di riflessione. La vanità, perché si studia, si studia - ma per fare poi sfoggio di sé, per apparire, per mettersi in mostra; è questo è negativo, soprattutto per un monaco, che deve vivere l'umiltà.

Viene poi la curiosità, cioè studiare tanto, ma animati da una fame intellettuale, per cui si cerca, si cerca - per appagare tante curiosità, tanti interessi superficiali, ma senza che queste conoscenze vengano assorbite dal cuore. Per fare un esempio più semplice per il giorno d'oggi, direi che questo tipo di curiosità, che Mabillon

condanna, è un po' quella in cui possiamo cadere noi oggi servendoci male di Internet. Cioè "navigare", passare da un sito all'altro, indagare, cercare qua e là, più che altro per la curiosità di sapere, di conoscere, di vedere, ma senza che tutti questi dati, queste informazioni scendano nel cuore e trasformino la vita. E' una conoscenza estremamente superficiale, che si limita alla mente, ma non scende nel cuore e non si traduce poi in atti.

Secondo Mabillon, è molto meglio sapere poco, ma avere un cuore ben regolato; è meglio che sapere un'infinità di cose e trascurare se stessi. Infatti, egli dice, "una sola verità che Dio ci fa gustare e amare interiormente è infinitamente più capace di nutrirci e di fortificarci di tutte le verità conosciute in modo imperfetto e che servono solo a riempire la memoria e a gonfiare il cuore".

Ecco, vedete come il suo vocabolario in questo caso è molto vicino a quello di san Bernardo: Dio ci fa *gustare* e amare interiormente – ritorna il tema del gusto, come pure il primato di Dio, perché la conoscenza della sacra Scrittura è comunque un dono di Dio, che noi possiamo invocare, ma non conquistare. Basta una sola verità che Dio ci fa gustare e amare, per nutrirci interiormente, fortificarci e darci poi la grazia di tradurre quanto dice la Bibbia in azione, in scelte di vita, in comportamenti.

Per Mabillon i veri studi, degni di questo nome, consistono nell'applicazione a quelle conoscenze che sono utili nella vita. Egli sottolinea molto decisamente la ricaduta pratica che deve avere lo studio; studiare non serve a niente, se non ci aiuta a vivere la carità, a mettere in atto l'amore.

Infine, diceva, un altro pericolo di chi studia è "la mancanza di riflessione". Non è sufficiente leggere e studiare tanto, bisogna far passare le verità dallo spirito nel cuore attraverso una seria riflessione. Cioè stare con calma, con attenzione su quello che si studia, per assorbirlo, per assimilarlo. I monaci medievali in questo caso parlavano di *ruminatio* – come la mucca ruma l'erba, la mastica a lungo per assimilarla, così il monaco deve stare a lungo sulla sacra Scrittura, senza pretendere di divorarla, come si potrebbe divorare un romanzo, o si potrebbero leggere le informazioni su Internet.

Dice, rivolgendosi ai monaci, ma anche a tutti i cristiani: "Quando leggete le parole di vita, consideratele attentamente: danno la vita solo se ci fermiamo su di esse con una seria riflessione – è lo stesso atteggiamento di cui parlavamo la settimana scorsa a proposito di san Benedetto: come bisogna leggere il codice quaresimale? *Per ordinem, ex integro*; e come si ascoltano le letture in coro? *Libenter*. Quindi, con questo atteggiamento di attenzione, di rispetto, di amore, di devozione. - "Gesù Cristo è lui stesso questa parola – continua Mabillon -, egli merita che ci fermiamo con attenzione su di lui. Non è nella moltitudine di verità, ma nell'amore e nel gusto – ritorna il termine "gusto" – della verità pura e semplice, che consiste la nostra salvezza e la nostra santità.

Una sola parola di vita può darci la vita se la digeriamo bene, se la facciamo passare dallo spirito nel cuore, perché poi essa possa espandersi in tutte le potenze della nostra anima e in tutte le parti del nostro corpo, per santificarne tutte le azioni". Mabillon ci invita dunque a leggere la Scrittura per fare scendere nel cuore quello che

leggiamo nel libro, espandere poi dal cuore in atti concreti quello che abbiamo imparato e così santificare tutte le nostre azioni.

Per fare questo, c'è un atteggiamento di fondamentale importanza: quando ti accosti alla Scrittura, quando ti disponi allo studio, è fondamentale la preghiera. Le letture non servono a nulla, dice Mabillon, senza la grazia di Dio. Si deve dunque avere grande cura di unire la preghiera allo studio. Si prega prima di studiare, per farne buon uso, e si prega anche mentre si legge, perché la preghiera è l'anima della lettura. La comprensione della Scrittura è dono di Dio, arrivare a vivere la carità è ancora un dono di Dio, quindi bisogna invocare il suo aiuto.

Poi si prega anche offrendo a Dio le nostre letture e il nostro studio, e studiando, si prega animati dal desiderio di servire Dio. Quando si studiano delle materie di argomento religioso, oppure i Padri della Chiesa, questo discorso è molto facile; è più facile pregare quando si legge un libro che parla di Dio, perché immediatamente la pagina che leggi ti aiuta ad elevare l'anima a Dio. Ma quando si studiano altre cose, per esempio discipline scientifiche, o speculative, la filosofia oppure la matematica, scienze che non parlano direttamente di Dio, come fare?

Mabillon dice che basta tornare a Dio ogni tanto con il pensiero, sapendo che ogni verità viene da lui e per questo va amata. Anche le verità matematiche vengono da Dio, perché Dio è la Verità, quindi ogni verità può condurci a Dio e noi possiamo servirci di ogni verità, anche scientifica, per elevarci a lui. Come ogni creatura ci parla del Creatore, quindi anche contemplando un fiore o una conchiglia posso elevare la mia anima a Dio, così anche attraverso lo studio di una verità scientifica posso ricordarmi di Colui che è la Verità ed elevare la mia anima a Dio.

Facciamo ora un altro salto di alcuni secoli, e veniamo al XX secolo, per concludere. Un altro monaco cistercense, che ha vissuto proprio con questo spirito la ricerca di Dio e l'amore delle lettere, fu Jean Leclercq, che tra l'altro fu grande amico della nostra Comunità. Molte di noi hanno avuto la gioia di conoscerlo e di parlargli di persona. Jean Leclercq, nato nel 1919, morì nel 1993. È in assoluto il più grande studioso di san Bernardo, a cui ha dedicato più di trent'anni di ricerche. E' stato lui a curare l'edizione critica di san Bernardo in otto volumi. Oltre a questo, ha scritto una messe sterminata di saggi analitici su san Bernardo. Possiamo dire che è lo specialista di Bernardo e chiunque oggi voglia studiare san Bernardo, non può prescindere dagli studi di Jean Leclercq.

Recentemente sono state edite le sue *Memorie*, i suoi ricordi autobiografici. Mi vorrei soffermare unicamente su una sua espressione, che ritengo molto significativa. Egli ha studiato tanto Bernardo e la "teologia monastica"; è stato lui a coniare questa espressione, per indicare quello di cui questa sera abbiamo parlato, l'amore delle lettere, dei classici, coniugato alla ricerca di Dio. Nelle sue *Memorie*, parlando di se stesso da giovane, appena entrato in monastero, dice così: "Desideravo essere monaco e nulla di più; non volevo fare degli studi, né diventare prete. Lo sono diventato per un gioco delle istituzioni".

Noi ringraziamo il cielo che le cose siano andate diversamente, perché altrimenti non avremmo potuto conoscere san Bernardo come oggi lo possiamo leggere; però è interessantissima questa sua espressione: "Desideravo essere monaco

e nella di più”. Mi sembra importante, perché coglie nel segno quello che è l’obiettivo della vita monastica, la ricerca di Dio. Il desiderio che ha animato Jean Leclercq, portandolo alla vita monastica, era questo: non tanto fare, non tanto studiare, ma essere monaco, cioè una persona animata dal desiderio di conoscere Dio, di cercare il suo volto, di imparare ad amare Dio e il prossimo. Poi, egli dice, “un gioco delle istituzioni” - cioè l’obbedienza – l’ha portato a studiare. Ha studiato tanto, e ne ringraziamo il cielo, conciliando la sua attività di letterato, di studioso, con quello che però era il suo unico fine: essere monaco, cercare Dio. E così era una persona, come possono testimoniare quelle di noi che l’hanno conosciuto, anche di grande umanità.

Ha viaggiato tantissimo, per visitare le nuove fondazioni benedettine in tutto il mondo, in Asia, in Africa, in America, ed era caratterizzato proprio da quel senso di umorismo, quella capacità di ridere con *iucunditas*, con ironia, anche di se stesso. Si esprimeva senza asprezza polemica, anche quando veniva pesantemente criticato; non covava assolutamente nessun astio polemico.

Questa sera abbiamo rapidamente preso in considerazione lo sviluppo della cultura monastica nel corso dei secoli, da san Benedetto al Medioevo, a san Bernardo, a Mabillon, fino a Jean Leclercq; abbiamo visto qual è il tipo di sapienza che i monaci cercano nei monasteri attraverso il loro stile di vita. Vorrei concludere con un riferimento alla Scrittura, visto che questa è l’anima di tutta la cultura monastica. E vorrei farmi aiutare dall’apostolo san Giacomo, il quale parla molto chiaramente di due tipi di sapienza: c’è una sapienza che egli definisce “terrena, carnale, diabolica”, che ha come tratti distintivi “la gelosia amara, lo spirito di contesa e ogni sorta di cattiva azione”. C’è allora un tipo di sapienza, che può anche accompagnarsi agli studi, ma è distorta e ha una ricaduta pratica, che si manifesta nelle relazioni con le persone: gelosia, spirito di contesa, cattive azioni.

Com’è invece la vera sapienza? “La sapienza che viene dall’alto è anzitutto pura, poi pacifica, mite, arrendevole, piena di misericordia e di buoni frutti, senza parzialità, senza ipocrisia”. Io mi auguro che questa nostra comune ricerca della vera sapienza, in cui ci siamo fatti aiutare da questi grandi autori del passato della storia della cultura monastica, ci aiuti a incarnare nella nostra vita questi atteggiamenti, per diventare persone pacifiche, miti, capaci di misericordia soprattutto, e capaci di vivere, come dice Mabillon, nella carità. Perché questo è l’unico fine dello studio e anche del nostro essere qui questa sera.

L'OSPITALITÀ DEI MONASTERI AI POVERI E AI PELLEGRINI: ASPETTI SOCIALI DEL LAVORO MONASTICO

28 GENNAIO 2008

Prof. ENRICO DE CAPITANI

L'accoglienza monastica è di grandissimo interesse, perché tocca uno dei punti fondamentali dell'esperienza cristiana, fin dalle origini, e incrocia altre tematiche interessanti per quanto riguarda la cultura medievale: basti pensare ai pellegrinaggi. Anzi, mi è stata fatta esplicita richiesta di riferirmi ai pellegrinaggi.

Naturalmente questa tematica non riguarda solo l'ambito benedettino, riguarda tutto l'ambito monastico e, in forme nuove e diverse, tutta la storia degli ordini religiosi, delle confraternite laiche, e, direi, della pratica cristiana; è uno dei pilastri della vita cristiana.

Volevo innanzitutto cominciare facendo riferimento alle regole monastiche, perché le regole monastiche sono i fondamenti su cui poi si è sviluppata una pratica che, vedremo, ha avuto una evoluzione. Guardiamo alle regole e alle esperienze monastiche più antiche: comincio con Pacomio, che è stato uno dei padri del monachesimo cenobitico.

Pacomio è un personaggio di grandissimo interesse, perché la misericordia, l'accoglienza, la carità sono state all'origine della sua vocazione. Pacomio era un militare, e fu affascinato dal cristianesimo fino al punto di convertirsi, perché una comunità di cristiani, con molta semplicità, così come si faceva con tutti i viandanti, i poveri, i passanti, accolse lui e i suoi compagni, portando loro del cibo. Lui fu talmente colpito da questo fatto che divenne cristiano. Il dedicarsi ai poveri e agli ammalati fu, insieme al ritirarsi nel deserto, il primo passo della sua vita da cristiano, e poi da monaco.

Questo ci dice che la conversione, la disciplina di una vita, in questo caso, vengono da un'esperienza vissuta, che è alla radice di una vocazione. Dice la Regola di Pacomio:

“Quando arrivano delle persone alla porta del monastero, se si tratta di chierici o di monaci saranno accolti con maggior onore. Si laveranno loro i piedi secondo il precetto del Vangelo, li si condurrà alla foresteria e si offrirà loro tutto ciò che si addice agli usi dei monaci. Se al momento della preghiera e dell'assemblea vorranno venire alla riunione dei fratelli, se professano la stessa fede – perché era possibile che passassero anche dei cristiani eretici, siamo in un momento storico e in una regione in

cui c'era forte il problema dell'eresia – il portinaio o l'incaricato della foresteria avvertirà il Padre del monastero e verranno accompagnati così alla preghiera.

Se verranno alla porta dei laici o dei vasi più fragili – cioè delle donne – li si accoglierà in luoghi differenti, secondo l'ordine del Priore e secondo il sesso. Le donne soprattutto le si tratterà con maggiore rispetto e attenzione, e con ogni timore di Dio e si darà loro un'abitazione completamente separata da quella degli uomini, per non dare adito a calunnie. Anche se arrivano verso sera, sarebbe cosa iniqua mandarle via; le si accoglierà invece in un luogo separato, chiuso, come abbiamo detto, in buon ordine e con ogni precauzione, affinché il gregge dei fratelli possa attendere liberamente al proprio lavoro e non si dia motivo di mormorazione a nessuno”.

Metto in evidenza soltanto alcuni elementi che poi riprenderemo: la distinzione di trattamento tra i sacerdoti, monaci e i laici e le ragioni date per il trattamento differente delle donne: da una parte la carità, la misericordia, sia per quanto riguarda la considerazione della loro maggior fragilità fisica, ma anche, e soprattutto, l'accento alle possibili calunnie. Il terzo elemento è il buon ordine della vita del monastero; questo è qualcosa da tenere presente, perché poi lo rivedremo ancora.

Nella *Vita* greca di Pacomio si legge: “Dio, Creatore del cielo e della terra, se tu volgerai gli occhi su di me, e avrai pietà di me, che nella piccolezza ignoro te, il sommo vero Dio e mi libererai da questa afflizione, io sarò schiavo della tua volontà tutti i giorni della mia vita, e amerò tutti gli uomini, e li servirò secondo i tuoi ordini”. Siamo alle radici della vocazione di Pacomio; alcune edizioni della *Vita* di lui tolgono quest'ultima parte; si limitano al servizio di Dio, non riportano anche quel “amerò tutti gli uomini e li servirò secondo i tuoi ordini”.

Nella prima sua sede, Seneset, Pacomio fa l'esperienza di accogliere i poveri insieme al suo maestro nella vita monastica, colui al quale si era affidato, l'Apa, il padre Palamone.

Un'altra *Vita* di san Pacomio, la *Vita* boairica, dice che a Tabennesi, un'altra sede monastica, una delle sue prime fondazioni, Pacomio si affaticava per i bisogni del monastero. Coltivava l'orto, preparava da mangiare, e se qualcuno bussava alla porta, era lui che andava a rispondere. Se qualcuno era malato, egli lo serviva fino a che fosse guarito. Diceva in se stesso riguardo ai suoi tre compagni: – in quell'esperienza aveva tre compagni un po' recalcitranti riguardo a certi aspetti della vita cenobitica – “Sono dei neofiti che non hanno raggiunto lo stato che permette loro di vivere il servizio reciproco”.

La vita cenobitica era una novità, nel senso che il monachesimo fino a quel momento era stato fondamentalmente eremitico. Certo, un “apa”, un padre, poteva avere dei discepoli, delle persone che andavano da lui, che si univano in qualche modo per imparare, ma sostanzialmente era una vita eremitica, solitaria. Pacomio introduce il cenobitismo nella storia del monachesimo.

A Sebaste il monaco Eustazio aveva edificato un centro di accoglienza aperto anche a malati e lebbrosi, e diretto da uno dei suoi monaci. Questa è una cosa interessante, soprattutto in ambito orientale, urbano; il monachesimo orientale è più

urbanizzato di quello greco, di quello occidentale anche se ci sono delle eccezioni a questa affermazione.

Questo tipo di esperienza arrivò al suo massimo grado con Basilio di Cesarea, che fu monaco e anche vescovo di Cesarea. Egli arrivò a fondare su un territorio concessogli dall'Imperatore, un quartiere, che diventò una specie di città nella città, la Basiliade; non era altro che un centro di accoglienza, o meglio, si potrebbe dire un insediamento di accoglienza per i poveri, i malati, gli orfani, i bambini che venivano affidati per ricevere un'istruzione cristiana.

Al centro c'era la chiesa e la casa del vescovo. La cosa interessante in quest'esperienza della Basiliade è che Basilio aveva pensato che non si doveva limitarsi a dare l'elemosina. Bisognava insegnare ai bambini un mestiere; aveva un'intuizione di carità estremamente moderna. L'esperienza infastidiva un po' le autorità civili, perché temevano che in questo modo l'autorità ecclesiale potesse diventare competitiva, rispetto all'autorità civile. Basilio aveva qualche problema, ma non per questo si fermò.

Vediamo ora la sue Regole brevi. (Le Regole sono strutturate a domanda-risposta).

D/ "Come dobbiamo comportarci con quelli che vengono da fuori a mendicare? Chiunque lo vuole può dare pane o altro, oppure è necessario incaricare qualcuno per questo compito?"

R/ "Il Signore ha affermato che non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini; d'altra parte però ha accettato queste parole: «Anche i cagnolini mangiano dalla tavola dei loro padroni». Chi ha ricevuto un incarico lo farà dopo aver esaminato la cosa. Chiunque fa questo senza aver ricevuto l'incarico sia rimproverato, perché distrugge il buon ordine, finché non impari a starsene al suo posto. Infatti, l'Apostolo ha detto: «Fratelli, ciascuno rimanga nel posto in cui era quando è stato chiamato».

Anche qui vorrei sottolineare la preoccupazione del rispetto della vita del monastero, dell'ordine nella vita del monastero.

Dalla Regola di san Macario: "Esercitate l'ospitalità in ogni circostanza, e non distogliete gli occhi così da lasciare il povero a mani vuote, perché non accada che il Signore venga da te nella persona dell'ospite e del povero, e ti veda restio, e tu sia condannato; ma fa buon viso a tutti e agisci con fede". Il povero è Cristo. La sostanza della concezione monastica e dell'ospitalità è questa: l'ospite è Cristo.

Il gesto che abbiamo visto nella Regola di Pacomio e che vedremo ancora, il lavare i piedi ai sacerdoti ospiti, è il gesto che fa la donna che la tradizione cristiana medievale ha identificato con la Maddalena, l'adultera. Queste figure femminili del Vangelo vengono identificate nella tradizione medievale e nella tradizione iconografica in un solo personaggio, la Maddalena, la donna che nella casa di Simone il Lebbroso lava con le sue lacrime i piedi di Cristo. Durante l'Ultima cena Cristo stesso lava i piedi agli Apostoli, e dice di fare come egli ha fatto. C'è tutta una liturgia fatta di antifone inserita nell'Ultima Cena del Giovedì santo che accompagna il gesto rituale della lavanda dei piedi. Durante questo gesto della lavanda dei piedi vengono cantate delle antifone tra le quali: *Mandatum novum, Postquam surrexit*.

Nei manoscritti monastici soprattutto, ma anche negli antifonali più antichi delle cattedrali, insieme a queste antifone che fanno riferimento alla lavanda dei piedi nell'Ultima Cena, ci sono delle antifone che fanno invece riferimento alla Maddalena, alla donna nella casa di Simone il lebbroso. La lezione è proprio questa: nell'Ultima Cena Cristo lava i piedi agli Apostoli, per sottolineare questo comandamento nuovo di amarsi gli uni gli altri, quindi la carità, che prima di essere quella dimostrata agli ospiti, è innanzitutto la legge che tiene insieme quel corpo che è la comunità monastica. Sarebbe una carità priva di senso, quella concessa agli ospiti, se non venisse dall'esperienza della carità vissuta all'interno della comunità.

E' come se la tradizione dicesse: "Guardate a Cristo che ha detto di lavarvi reciprocamente i piedi con quell'amore che gli è stato già manifestato nella casa di Simone il lebbroso, quando la Maddalena aveva lavato con le sue lacrime i piedi di Cristo". Quindi, è come associare la Maddalena a questo modello di carità: nella tradizione monastica la Maddalena è il modello della carità. Per questo, in molte chiese monastiche – senza andare troppo lontano, nella Certosa di Garegnano – nelle volte della chiesa sono raffigurati alcuni modelli di vita monastica: Cristo stesso, Giovanni Battista, e la Maddalena per via del suo amore a Cristo.

Nell'esperienza monastica, la liturgia è il pilastro a cui ci si riferisce. La lavanda dei piedi, per esempio, a Cluny, aveva una manifestazione rituale all'interno della liturgia di Giovedì Santo, quando si compiva la lavanda dei piedi: erano chiamati alcuni poveri del borgo, cui l'abate lavava i piedi.

Era un gesto rituale, naturalmente; non che la carità si dovesse esaurire in un gesto rituale, ma d'altronde dal 969, nel primo secolo della vita di Cluny, si destinano i profitti di un cortile, di una vigna con orto, al soccorso e al ristoro dei pellegrini: il dovere dell'ospitalità aveva una traduzione pratica nell'amministrazione dei beni. In alcuni monasteri le elemosine fatte all'altare in determinati giorni erano destinate al soccorso dei poveri e all'ospitalità.

Vediamo come nella Regola di san Benedetto al capitolo 53 si dice: "Tutti gli ospiti che arrivano siano accolti come Cristo, poiché sarà egli stesso a dire: «Sono stato ospite, e mi avete accolto». E a tutti sia reso l'onore dovuto, soprattutto ai compagni di fede e ai pellegrini. Appena dunque sia annunciato un ospite, gli corrano incontro il superiore e i fratelli, con ogni dimostrazione di carità, e per prima cosa preghino insieme e subito dopo si scambino il segno della pace. Questo bacio della pace non venga dato se non dopo aver pregato, per evitare inganni diabolici.

Anche nel salutare si mostri la massima umiltà verso tutti gli ospiti, sia all'arrivo, che alla partenza; con il capo chino e con tutto il corpo disteso a terra, si adora in loro il Cristo, che viene anche lui accolto. Dopo essere stati ricevuti, gli ospiti siano condotti alla preghiera, e poi sieda con loro il superiore, o un altro da lui incaricato. Si legga alla presenza dell'ospite la legge divina per edificarlo e subito dopo gli si mostri ogni premura. Il superiore interrompa il digiuno a causa dell'ospite, a meno che non si tratti di un giorno di digiuno particolare che non può essere violato. I fratelli invece continuino i digiuni consueti. L'abate versi l'acqua agli ospiti sulle mani, e sia l'Abate che l'intera comunità, lavino i piedi a tutti gli ospiti. Finite le abluzioni, dicano questo versetto: «O Dio, abbiamo visto la tua misericordia dentro il

tuo tempio». L'Abate si mostri sollecito, soprattutto nell'accogliere poveri e pellegrini, poiché è in loro che si accoglie maggiormente Cristo. Infatti, la soggezione che i ricchi incutono impone di per stessa rispetto.

La cucina dell'Abate e degli ospiti sia a parte, di modo che gli ospiti, che non mancano mai in monastero, e che arrivano in ore impreviste, non disturbino i fratelli. In questa cucina entrino in servizio per un anno due fratelli che sappiano assolvere bene un tale compito. Ad essi, quando ne hanno bisogno, si forniscano degli aiuti, in modo che servano senza mormorare. Viceversa, quando sono meno occupati, vadano a lavorare dove gli si comanda. E non solo per loro ma in tutte le incombenze del monastero valga questa considerazione, che quando hanno bisogno, gli si procurino degli aiuti, quando sono liberi, eseguano a loro volta gli ordini.

L'alloggio degli ospiti sia affidato a un fratello la cui anima sia posseduta dal timore di Dio. In essa vi siano letti arredati a sufficienza, e la casa di Dio sia amministrata da saggi e saggiamente. Non si accompagnino in nessun modo gli ospiti né conversi con loro chi non ne ha avuto l'incarico, ma se li incontra o li vede, dopo averli salutato con umiltà, come abbiamo detto, e aver chiesto la benedizione, passi oltre, dicendo che non gli è concesso conversare con un ospite”.

Sottolineiamo alcune cose: innanzitutto, la preghiera che precede qualsiasi altro gesto. Il fatto dell'accoglienza di tutta la comunità, l'Abate in testa, la lavanda dei piedi, che qui viene fatta senza alcuna distinzione tra sacerdoti, monaci e laici: è il gesto con cui si accoglie Cristo – viene detto esplicitamente. Poi, ancora, il fatto che l'ospitalità non deve alterare, turbare, la vita del monastero. E anche in questo c'è il criterio della carità, perché la salvezza dei monaci passa attraverso la loro regolare vita cenobitica, che non deve essere alterata: la loro vocazione è quella.

Anche l'ospitalità è come dentro questo ordine; non c'è nel monachesimo benedettino l'identificazione della propria vocazione con determinate opere di misericordia; le opere di misericordia fanno parte della vita del monastero, perché fanno parte della vita del cristiano, ma l'accoglienza, piuttosto che altri aspetti, non è specifica alla vocazione. Si accolgono personaggi di estrazione aristocratica, oppure poveri, pellegrini, familiari, persone che passano dal monastero. Sull'accoglienza dei familiari c'è tutto un ordine da rispettare. Quindi la finalizzazione della vita monastica non è il soccorso dei poveri.

Ci saranno poi ordini di vita consacrata che si dedicheranno a questo. L'ospitalità si trasformerà in qualcosa di più specifico, ma ci saranno addirittura istituzioni benedettine che nella necessità di dover far fronte all'ospitalità con mezzi più consistenti rispetto alla tradizionale ospitalità del monastero. Per esempio, quando il fenomeno dei pellegrinaggi a partire dal XII secolo diventerà così imponente, che le semplici foresterie monastiche non saranno più sufficienti.

In questo frangente cominceranno a nascere gli ospedali – e per ospedali fino al XV secolo s'intendono luoghi destinati sia ai pellegrini, sia ai malati. A partire dal XV-XVI secolo gli ospedali si specializzano nella cura dei malati. I religiosi che vengono destinati al governo di questi ospedali abbracciano la Regola di sant'Agostino, non di san Benedetto; sant'Agostino è più elastico da questo punto di

vista: impone meno caratteristiche fondanti della vita comunitaria, e quindi si presta a interpretazioni e applicazioni più varie.

L'esempio più straordinario, secondo me, è quello dei monaci antoniani, di sant'Antonio Abate di Viens, in Francia. Ecco la storia delle origini: un nobile francese non adempie il voto fatto di andare a Gerusalemme in pellegrinaggio, e viene gravemente ferito in guerra. Viene abbandonato, quasi morto, nella cappella di Saint-Didier, nel Delfinato, e gli appare in sogno sant'Antonio Abate, che gli dice di andare a Gerusalemme ad adempiere il suo voto, e di riportare in Occidente, a Saint-Didier le reliquie di sant'Antonio, perché il Signore aveva deciso che lì il corpo del Santo dovesse riposare.

Joslain il monaco va a Gerusalemme, riporta le spoglie di sant'Antonio a Saint-Didier, che diventerà sant'Antonio, e da quel momento il luogo comincia ad essere un santuario a cui affluiscono soprattutto malati del "fuoco sacro" – il fuoco di sant'Antonio. I monaci antoniani si specializzano nella cura del fuoco di sant'Antonio, in particolare cercando di alleviare il bruciore delle piaghe con il lardo del maiale. Per questo uno dei simboli di sant'Antonio è il maiale, insieme al tau, il segno della croce a forma di tau, che rappresenta anche il bastone del pellegrino e la gruccia del malato, quindi un oggetto polivalente, estremamente evocativo. Infatti i monaci antoniani portavano un abito scuro con un tau sulla parte anteriore dell' abito.

Dal Delfinato i monaci antoniani arriveranno anche in Italia, nell'abbazia di sant'Antonio di Ranverso, in Val di Susa, vicino alla Sagra di san Michele, quindi sulla via francigena, e tuttora si può vedere tanto la chiesa, che ha dei bellissimi affreschi, quanto l'antico ospedale dei monaci antoniani, che erano pochi: un solo sacerdote con alcuni fratelli laici. Arriveranno anche a Milano, nella chiesa di sant'Antonio, in via sant'Antonio – quella che c'è tra via Larga e l'Università Statale, la "Ca' Granda", nome che indica la sua destinazione originale ad ospedale – e avevano un porcile per allevare i maiali, per la cura dei malati del fuoco di sant'Antonio. Questi maiali non potevano essere uccisi da nessuno per nessun motivo e c'erano delle multe salatissime per chi li uccideva, inoltre tutta la popolazione doveva contribuire al mantenimento dei maiali, perché era un bene per la comunità civile, difatti il fuoco di sant'Antonio era molto diffuso e causava sofferenze atroci.

All'inizio gli antoniani, quando si stabiliscono a Saint-Didier, dipendono da un'abbazia benedettina. A un certo punto, circa nel 1200, acquistano un'autonomia, diventano loro stessi abbazia e casa-madre, e abbracciano la Regola di sant'Agostino, ritenuta quella più adatta.

La prima fase dell'accoglienza, dell'ospitalità, è strettamente legata alle sedi episcopali e all'esperienza dei monaci, i monaci irlandesi e i monaci benedettini. I monaci irlandesi sono stati grandi costruttori di ospizi tra il VII e l'VIII secolo, poi, all'epoca immediatamente precedente Carlo Magno, la maggior parte degli ospizi costruiti dai monaci irlandesi venivano distrutti, tanto che diventava un problema per il governo civile del territorio, e sarà poi il momento della grande affermazione del monachesimo benedettino, fino a quell'epoca una forma del monachesimo tra altre. Con la riforma di Benedetto d'Aniane, all'epoca di Carlo Magno, invece, la Regola di san Benedetto comincia ad ottenere in Europa una sorte di egemonia, tanto che molte

fondazioni irlandesi diventano benedettine, come, per esempio, San Gallo, alla fine dell' VIII secolo.

L'ospitalità in questa fase è un'ospitalità fondamentalmente monastica. A partire dal XII secolo, quando il fenomeno dei pellegrinaggi diventa imponente, e si cominciano a costruire ospizi dedicati esclusivamente all'accoglienza, allora si pone anche il problema delle comunità che devono far vivere e amministrare questi ospizi. Allora è soprattutto la Regola di sant'Agostino che viene in soccorso. Gli agostiniani erano per esempio i religiosi che nel XIII secolo fondarono l'ospizio di Roncisvalle, come pure l'altro grande ospizio, gestito dagli agostiniani canonici, sui Pirenei, sulla via di san Giacomo, dedicato a santa Cristina, che era prima di Roncisvalle, ma che durante tutto il secolo XII era troppo pericoloso, per causa dell'irrequietezza dei baschi.

Si può dire che per tutto il XIII secolo qualsiasi comunità religiosa doveva riferirsi alla Regola di san Benedetto o a quella di sant'Agostino. Quindi, anche i monaci riformatori, come i Vallombrosani, come gli stessi Domenicani vi si riferirono. Poi attraverso gli statuti e tutto quello che sta intorno alla Regola specificano la loro vocazione. I Cisterciensi, per esempio, si riferiscono alla Regola di san Benedetto, poi hanno la loro *carta caritatis*, e tutta una serie di istituzioni, documenti che poi declinano la Regola di san Benedetto nella forma cisterciense.

Ecco la storia di un'altra fondazione straordinaria, parlando di ospedali, in questa fase in cui cominciano a nascere istituzioni dedicate ai pellegrini. Accade che il visconte Adelardo di Fiandra, un fiammingo, tornando da Santiago si perde in una bufera di neve sull'altopiano dell'Obraque; fa voto di dedicarsi ai pellegrini e di fondare un ospizio dedicato alla Madonna in quel luogo, se si fosse salvato, e così fu. Attorno al 1120 Adelardo fonda l'ospizio, si dedica ai pellegrini con alcuni suoi seguaci, e vi nasce un'organizzazione articolatissima. All'inizio del '400 c'è un centro con 120 fratelli, che danno elemosine e ospitalità a un numero impressionante di pellegrini ogni giorno: spesso più di duecento al giorno.

La comunità è organizzata su diversi livelli: ci sono dei sacerdoti che si dedicano all'Ufficio divino, dei cavalieri consacrati, tipo dei Templari, che pattugliano la via per difendere i pellegrini dai tanti malintenzionati, e poi ci sono i fratelli, invece, che seguono le opere di accoglienza nell'ospizio stesso. Questa organizzazione va avanti così per diversi secoli. La commenda di Obraque ebbe tutta una serie di ristrutturazioni; nella forma definitiva comportava un corpo di edifici con la chiesa e il chiostro a est, e l'ospizio ad ovest. Tutta questa comunità abbraccia attorno al 1560 la Regola di sant'Agostino. Anche loro avevano bisogno di una maggiore libertà e mobilità per poter rispondere alla loro vocazione.

Questa fondazione allora era destinata ad accogliere i pellegrini: a ciascuno si dovevano dare tre piccoli pani, dicono le Istituzioni, con cui una persona può vivere e non morire di fame in quel giorno. Non si poteva essere troppo larghi nell'ospitalità, soprattutto quando il fenomeno dei pellegrinaggi diventa numericamente imponente. L'ospizio era inoltre dedicato all'accoglienza e alla cura dei malati, i ciechi, i deboli, gli sciancati, i sordi, i muti e quelli che morivano di fame. Siamo nel XII secolo e si comincia a vedere il sorgere di una vocazione finalizzata all'accoglienza; non più

l'accoglienza come una dimensione che procede dalla Regola e dall'adesione al Vangelo, ma proprio come vocazione specifica, che non dimentica però la presenza dei religiosi dedicati in modo particolare all'Ufficio divino.

Mi viene in mente Madre Teresa di Calcutta, che destinava alcune sue suore alla preghiera contemplativa; e Marcello Candia, che fondando il lebbrosario di Macapà aveva voluto lì una comunità di carmelitane di clausura, non dedicate alla cura dei lebbrosi, perché, la si veda da una parte o dall'altra, l'esperienza cristiana è comunque qualcosa di integrale. Da questo punto di vista non è ideologica; le vocazioni sono diverse, ma dialogano tra di loro. È un problema di chi non ha fede, quello di insistere su fatto che bisogna dedicarsi ai poveri oppure liberarli attraverso la politica, perché la preghiera non serve a niente.

Un'altra esperienza importante è quella degli Ordini ospedalieri o dei militari; alcuni Ordini, per esempio i Templari, nascono militari per poi dedicarsi anche alla cura dei malati e all'accoglienza. Altri invece come l'Ordine di san Giovanni, fondati dagli Amalfitani e poi gestito dagli ospedalieri di san Giovanni, nascono come ospedalieri e poi devono diventare militari. Praticamente ogni luogo di pellegrinaggio ha i suoi ordini militari: Santiago, per esempio, ha l'Ordine di san Giacomo.

La Regola, la liturgia, l'ospitalità iniziale come applicazione quotidiana della Regola, poi il sorgere di istituzioni dedicate all'accoglienza dei pellegrini, gli ospizi anche sui passi di montagna– ma oggi non lo comprendiamo più, perché il mutamento della viabilità e addirittura la realizzazione di tunnel ha fatto completamente cadere la necessità di ospizi sui passi di montagna, che al massimo diventano case di vacanza. Si leggono descrizioni dei tempi lontani di passaggi spaventosi: chi partiva per Roma e doveva passare lo Spluga, e probabilmente ne aveva l'angoscia fin dalla partenza, perché il passaggio dello Spluga era pericoloso. Tutto questo non è più concepibile.

Vorrei ritornare agli aspetti dell'ospitalità nella Regola e nella prassi benedettina, a ciò che avevo detto sulla vita ordinata della comunità. Fino ad espressioni che a noi possono sembrare ingiuste. Per esempio, il trattamento diverso accordato ai ricchi e poveri nella Regola di sant'Agostino. A Cîteaux presso i cisterciensi venivano accolti fratelli laici i cosiddetti "conversi", provenienti dagli strati più umili del popolo, ma le Istituzioni precisano che questi conversi non possono diventare monaci di professione: può sembrare un'ingiustizia – a parte che ci furono delle eccezioni, casi di conversi che diventarono anche abati cisterciensi –, ma in questo modo le Istituzioni miravano alla salvaguardia della vocazione. La vita di un monaco professo era durissima per un aristocratico, ma era comunque un miglioramento nella qualità di vita per un contadino, che si faceva converso. E in questo modo i cisterciensi mirano all'autenticità della vocazione.

È la stessa cosa per quanto riguarda l'alimentazione; ai ricchi ospiti vengono concessi cibi più raffinati, ai poveri invece erano destinati cibi più rustici. C'è un episodio divertente nella *Vita* di sant'Oddone, uno dei primi abati di Cluny, il quale era in viaggio da Roma, con quello che diventerà il suo biografo, il monaco Giovanni: questi racconta che a un certo punto si avvicina a loro un pellegrino di umili condizioni e Giovanni racconta il suo orrore, perché il pellegrino aveva nella

sua bisaccia il cibo di cui si nutriva: cipolle, pane e porri – cibi vili e puzzolenti, che uno come Giovanni, che aveva avuto un’infanzia aristocratica, non poteva sopportare. Giovanni per questo parla della santità di Oddone, il quale fa salire il povero pellegrino sul proprio cavallo, prende la bisaccia del pellegrino, mentre Giovanni, pur monaco di Cluny, si tiene in disparte a per tutto il tragitto che fanno insieme al pellegrino e neppure partecipa alla recita dei salmi.

Con l’esperienza dell’inizio dei giubilei a Roma, si forma la confraternita della Trinità, i cui membri, di famiglie aristocratiche e perfino il Papa, si prestavano alla lavanda dei piedi dei pellegrini. Ho trovato anche in un documento il menu che fu offerto nella seconda metà del Cinquecento ad uno dei giubilei agli ospiti della Trinità: si offrì un pasto a 356 persone: insalata, pane, carne, in alternativa pesce per chi non voleva mangiare la carne, boccali grandi di vino – il vino è preferito all’acqua, perché dell’acqua non ci si fidava: poteva essere non potabile e il vino era considerato più igienico – vino e pane a piacere, fichi, mandorle, uova, uva. L’unica cosa concesso in più ai sacerdoti era un piatto di noci o fichi. Le minestre erano fatte di riso, farro, vermicelli, o legumi nei giorni di magro. Sulle posate c’era la sigla TR: Trinità di Roma.

È interessante confrontare questo menu con quello per i pellegrini di alto rango: per esempio, Maria Casimira, regina di Polonia, venne in pellegrinaggio a Roma, e il Cardinal Barberini in un rinfresco in onore della Regina distribuì bacili d’argento con varie specialità, come mandorle confettate, pinoli, pistacchi, scatole di confetti, aranci di Portogallo canditi, pere di Genova, zucche, marzapane di Siena, pasta di Subiaco, mostaccioli di Napoli bianchi o al cioccolato, trentadue bacili di pesce, verdure e piselli, cedri e cedrate, bergamotti, eccetera.

Un’altra curiosità della Trinità di Roma è la lista di istruzioni per chi era addetto al servizio dei tavoli: si dovevano predisporre il pane e la zuppa per ogni posata, la carne e l’insalata ogni quattro posate, un po’ come si fa oggi. In qualsiasi luogo di accoglienza in cui si è ospitati, le porzioni di carne e insalata sono messe su vassoi da cui si servono più persone, per una praticità di organizzazione. È curioso vedere nelle descrizioni di pellegrini di cinque secoli fa degli aspetti che vediamo anche nella nostra vita di oggi.

Concludendo adesso vorrei sottolineare che ciò che mi colpisce più di tutto è prima ancora delle istituzioni ad essa dedicate, il fatto che l’ospitalità è una dimensione normale, quotidiana, e non eccezionale della vita monastica, armonizzata con le esigenze di una vita che ha come scopo l’identificazione con Cristo e quel pellegrinaggio che è il pellegrinaggio terreno.

Di Cluny è stato spesso detto che sia stato lo sponsor dei pellegrinaggi a Santiago in Spagna: non è vero. Cluny aveva delle case in Spagna e accanto ad alcune di queste case c’erano degli ospizi donati dai re, per cui Cluny partecipò in qualche modo all’organizzazione dei pellegrinaggi a Santiago. Ma l’idea che i cluniacensi avevano dei pellegrinaggi era molto più moderata. Pietro il Venerabile dice in una lettera, parlando della morte di sua madre, che lo aveva avviato al timor di Dio, alla fede eminente, alla frequenza della preghiera, all’abbondanza della carità e soprattutto al senso eccezionale e gioioso dell’ospitalità.

In un'altra lettera dice: “È meglio servire il Dio dell’eternità in umiltà e povertà, piuttosto di intraprendere con lusso e superbia l’itinerario di Gerusalemme. Sì, è cosa buona visitare Gerusalemme, ove i piedi del Signore si sono posati, ma è meglio di gran lunga aspirare al cielo, dove egli si lascerà contemplare viso a viso”.

Ancora Pietro il Venerabile, parlando dei monaci sul Monte Tabor, che in quel tempo erano in dipendenza da Cluny: “Purificate l’occhio del vostro cuore attraverso la purezza della vostra intenzione e la pratica delle sante virtù; conviene che vi applichiate alla castità, all’umiltà, alla carità, affinché le vostre opere non pregiudichino la vostra salvezza, non impediscano il vostro Salvatore di salvarvi secondo la sua volontà, poiché come sapete già da voi, non sono i luoghi santi, ma le opere sante che salvano”.

Poi ancora Pietro il Venerabile, parlando al Patriarca di Gerusalemme, dice: “Dappertutto e in qualunque terra in cui l’umile congregazione di Cluny sia stata introdotta, essa auspica, intende e desidera onorare Cristo, che come sole eterno, levandosi più chiaro del sole del mattino del vostro Oriente, ha illuminato le tenebre del nostro Occidente – e questa frase se vogliamo è un po’ la storia della civilizzazione dell’Occidente da parte dei monaci – e ha voluto che da Gerusalemme il Vangelo del Re eterno fosse predicato a tutti i popoli; noi ci troviamo quindi ad essere i debitori di un così grande beneficio”.

Ciò che volevo sottolineare è che in questo ambito, più che l’organizzazione dei pellegrinaggi, più che l’ideologia dei pellegrinaggi, quello che preme a un grande abate benedettino dei cluniacensi della prima metà del XII secolo, Pietro il Venerabile – amico di Bernardo di Chiaravalle, che non sempre fu tenero con i cluniacensi, però tra Bernardo e Pietro vi era una stima vicendevole – è la pratica delle virtù, e se si parla di ospitalità, non è tanto la macchina eccezionale del pellegrinaggio a Santiago, a Gerusalemme o a Roma, ma il senso eccezionale e gioioso dell’ospitalità.

RITMI QUOTIDIANI, CONSUETUDINI DI VITA E PRECETTI DI BUONE MANIERE NELLA RB

10 Marzo 2008

Sr. Myriam Fiori OSBap

“Signore tu avvolgi la nostra esistenza con l'amore ineffabile del tuo sguardo, che ci pervade ovunque, in ogni istante e da sempre: sii la luce di ogni nostro pensiero e desiderio, e guidaci sulla via della vita”

In un tempo come il nostro, nel quale la spontaneità, l'iniziativa libera e personale, e la tendenza ad avere un po' di sospetto nei confronti di tutto ciò che è fissato, ritmato e codificato, ci chiediamo quale senso può avere parlare di un simile tema. Sappiamo anche, però, che la vita di un monastero è profondamente segnata dalle abitudini della comunità, ha bisogno, per crescere e svilupparsi, di tutta una serie di regole e di comportamenti codificati: per l'appunto parliamo di Regola e in aggiunta a questa, che è un po' come il cardine, il nucleo centrale, ci sono per regolare la vita di una comunità dei libri sugli **USI MONASTICI**, che sono il Direttorio e il cerimoniale. Questi libri raccolgono il patrimonio ascetico di una comunità, pertanto hanno valore più consuetudinario che normativo. Dovremo entrare in un mondo che per la nostra mentalità è un po' inusuale, ma è bene per fare questo porci anzitutto nella giusta dimensione, proprio per rispondere alla naturale obiezione, che forse sorge prima di tutto dentro di noi, che ci fa pensare a qualcosa di formale, esteriore.

Il monastero non è una semplice casa dove vivono persone che si vestono in modo strano e perseguono un fine umano, come quello ad esempio di esercitare un'arte, un mestiere, di fare funzionare un'impresa o quello pur nobile di accudirsi a vicenda, di aiutarsi nei momenti di difficoltà. Il monastero è la **CASA di DIO**, è il luogo dove i monaci cercano Dio, dove lo pregano, lo servono, lo incontrano. Dio in effetti è il motivo ultimo della vita monastica e questo dobbiamo sempre tenerlo presente, proprio per non “laicizzare” eccessivamente gli aspetti della vita monastica, fino a renderli assurdi e insignificanti. Ora il Dio dei monaci non è certamente quello dei filosofi, un Dio astratto, lontano dalle vicende umane, il Motore Immobile, ma è il Dio di Gesù Cristo, cioè quel Dio che si è fatto carne, che ha voluto condividere fino in fondo la nostra condizione umana, assumerla, redimerla, non soltanto 2000 anni fa, con una vicenda che poi umanamente è andata a finire male, ma che continua ad incarnarsi nella sua Chiesa. Questo mi sembra davvero il punto fondamentale di partenza: il monastero è una piccola Chiesa, o se vogliamo, una parte di Chiesa, che rende presente il mistero della presenza di Dio fra gli uomini. Esso da un punto di vista puramente umano, visto da occhi profani, non è che una casa in cui delle persone coabitano, secondo certe regole, usanze etc, è condizionato dalle due grandi coordinate all'interno delle quali tutto ciò che è materiale vive: lo SPAZIO e il TEMPO. Vorrei proprio mettere in evidenza come lo spazio e il tempo diventino ambiti di trasfigurazione, di manifestazione della presenza di Dio, scavando nella Regola tutte quelle abitudini, usanze che apparentemente ci sembrano soltanto esteriori, formali.

❖ Vediamo innanzitutto come il **TEMPO** viene gestito, considerato nella Regola:

✚ La **giornata monastica** comincia molto presto, nella notte, quando i monaci si levano per cantare l'Ufficio notturno ed è scandita dalla preghiera e dal lavoro. Notiamo che le lodi devono essere cantate al sorgere della luce e che le ore di preghiera di fatto seguono il ritmo della natura. Ritmo biologico del monaco, ritmo della preghiera e ritmo della natura si armonizzano e questo indica una cosa importante: l'ideale monastico è proprio quello di ritornare per la fatica dell'obbedienza a Dio, cioè all'armonia, alla riconciliazione con Lui che si trasforma di conseguenza in una riconciliazione con le creature. Nel capitolo 22 della Regola leggiamo come devono dormire i monaci: nel luogo dove dormono deve sempre ardere un lume, come segno della luce della fede che rischiara la notte non solo materiale, ma anche quella dell'incoscienza che è legata allo stato del sonno e poi devono dormire vestiti, usanza che di fatto è caduta in disuso, ma che ha un profondo significato, come dice lo stesso Benedetto: "Questo per essere sempre pronti, in modo che quando viene data la sveglia si alzino senza indugio e si affrettino per arrivare primi all'Opera di Dio". Il sonno è sì il momento del riposo, ma non dell'abbandonarsi completo all'incoscienza, c'è sempre questo elemento di vigilanza, di attesa. La notte è il tempo del grande silenzio: "Sempre i monaci devono avere a cuore il **silenzio**, ma specialmente nelle ore della notte... all'uscire da Compieta nessuno più parli di alcunché", questa usanza indica un modo sacro di vivere le ore della notte, certo il silenzio tutela anche il sonno nostro e dei fratelli, ma è soprattutto il tempo dell'attesa di Dio, dell'intimità, del raccoglimento, simbolo anche della nostra condizione su questa terra, dove le realtà divine, velate dalla fede, sono però attese e desiderate. All'interno della giornata monastica poi hanno un significato particolare i **pasti**, non sono infatti soltanto concepiti come una necessità naturale, ma come un momento di vita comune, illuminato dalla preghiera e dalla lettura. Leggiamo infatti al capitolo 38: "I pasti dei fratelli saranno sempre accompagnati dalla lettura... E si faccia perfetto silenzio: non si deve sentire mormorio o voce alcuna, ma solo la voce di chi legge. Quel che occorre per mangiare e per bere, i fratelli se lo passino l'uno con l'altro in modo che nessuno abbia la necessità di chiedere alcunché. Se poi capita che manchi qualcosa, la si chieda con un qualunque **suono convenzionale** piuttosto che con la voce". La mensa comune ha un tale valore che chi arriva in ritardo o esce prima che il pasto si sia concluso con la preghiera comune deve essere ripreso ed eventualmente se non si corregge, escluso dal partecipare alla mensa comune, deve mangiare solo, privato anche della razione di vino fino a che non si sia corretto (RB 43). Molte usanze di buone maniere, come per esempio, quella di pulirsi la bocca prima di bere, vengono proprio da usanze monastiche: infatti la pietanza veniva servita in un unico piatto e la bevanda in un solo bicchiere per due monaci, e quindi si rendeva necessario di non lasciare tracce di cibo sul bicchiere comune, da dove appunto l'usanza di pulirsi la bocca con un tovagliolo prima di bere. Di fatto sul piano dell'etichetta a tavola, silenzio, fiori, tovaglie, cortesia reciproca, modo di mangiare e ritualità del pasto comune, i consuetudinari dei monasteri hanno insegnato molto alla società civile. Perfino le parole che denominano i vari pasti sono derivate da termini

monastici: colazione viene dal pasto leggero che i monaci facevano in giorno di digiuno dopo la lettura delle conferenze di Cassiano, in latino *Collationes*, anche il termine inglese *breakfast*, significa rompere il digiuno, così come la parola francese *dîner*, e vengono precisamente dall'usanza di rompere il digiuno con un solo pasto durante la giornata.

Possiamo dire che caratteristica della giornata monastica è quella che ogni cosa sia compiuta al **momento giusto**. Così si esprime infatti Benedetto nel capitolo 31, sul cellerario del monastero: "Si fissino opportunamente orari per distribuire quel che si deve dare e per chiedere quel che si ha da chiedere, in modo che nella casa di Dio nessuno sia turbato e triste". Proprio perché in monastero ogni cosa deve essere compiuta al momento giusto, infatti i ritardatari vengono severamente puniti, si rende necessario il servizio di dare il segnale per la preghiera comune. Nella Regola il capitolo 47 è dedicato proprio a questo: addirittura dev'essere l'abate stesso a dare il **segnale dell'Opera di Dio**, oppure a sua discrezione può delegare l'incarico ad un fratello che sia attento, sollecito. E ancora viene ripetuta la frase: "Perché tutto si compia all'ora giusta". Non è solo una questione di utilità pratica, infatti evidentemente non avevano gli orologi, e nemmeno solo una questione di correttezza funzionale - tutto si deve compiere al momento giusto altrimenti nella comunità regna il caos - certo la disciplina è necessaria in ogni convivenza umana, ma più profondamente è la verità delle cose, dei luoghi come dei tempi, che sta a cuore a san Benedetto. Vivere nell'ordine, nell'armonia significa vivere in Dio, nella verità, essere quello che si deve essere, al momento giusto, nel luogo giusto.

✚ La **settimana** è essenzialmente definita dalla recita del **salterio**, infatti Benedetto vuole che i suoi monaci diano prova del loro fervore dicendo tutto il salterio, i 150 salmi, in una settimana e dal **servizio fraterno**: troviamo infatti il termine ebdomadario, dal latino *hebdomada* (settimana), proprio dove si parla dei fratelli che per una settimana serviranno in cucina e nella lettura a mensa. La settimana comincia chiaramente con la domenica, giorno della Risurrezione del Signore, in cui chi entra in servizio e chi esce deve compiere dei gesti particolari: deve mettersi in ginocchio chiedendo la preghiera dei fratelli, affinché possa compiere il proprio servizio secondo la volontà di Dio e ricevere la benedizione dell'abate. C'è quindi una visione molto sacra del servizio fraterno, anche di quello più umile e pesante, come quello della cucina.

✚ L'**anno** infine è scandito dal tempo liturgico: tutto, la preghiera, il lavoro, i tempi di digiuno o meno, ruota attorno alla festa della Pasqua, vero centro dell'anno. Ma Benedetto, da uomo pratico qual era, non poteva certo trascurare le esigenze delle stagioni, legate anche ai tempi della mietitura e del raccolto, con tutte le relative esigenze legate alla temperatura, alla luce. Nel dare le disposizioni per l'Opera di Dio, tiene infatti conto della durata più o meno lunga delle notti. Come abbiamo detto parlando del giorno, anche per quanto riguarda i ritmi annuali c'è un interessante intersecarsi del tempo liturgico e di quello naturale, che in fondo ci dice come Creazione e Redenzione non si contrappongono, anzi siano profondamente legate e sintonizzate, infatti Colui che ci ha creati è anche Colui che ha redenti.

❖ Ora passiamo a considerare i **LUOGHI** monastici, con le loro usanze e consuetudini per vedere come da essi traspaia quella presenza di Dio che abbiamo visto essere l'anima della vita monastica.

✚ Tutto il monastero è la casa di Dio, più volte Benedetto nella Regola parla della Casa di Dio, della tenda, richiamando la tenda del convegno descritta nell'Esodo, presenza di Dio in mezzo al suo popolo Israele, e quindi tutto il monastero è luogo di preghiera perché la vita del monaco è una preghiera continua. E tuttavia esiste anche nel monastero un luogo propriamente adibito alla preghiera che è l'**ORATORIO**. Al capitolo 52 leggiamo: "L'oratorio sia quello che dice il suo nome, in esso non si deve fare o depositare niente di estraneo", anche qui il rispetto della verità delle cose, dei luoghi. L'oratorio è prima di tutto il luogo della preghiera comune, ma anche di quella personale, la quale però deve sempre essere semplice in modo da non disturbare gli altri. "Anche in altre ore se un fratello vuole pregare segretamente per conto proprio, semplicemente entri e preghi, non a voce alta, ma con lacrime e fervore del cuore": come dire che non si addicono alla preghiera pura del monaco atteggiamenti semi-estatici, scomposti. Benedetto non ordina nessun particolare metodo di preghiera, non richiede un'etichetta impeccabile, chiede che chi vuole pregare lo faccia **SIMPLICITER**. La semplicità, insieme alla verità, è proprio una delle caratteristiche fondamentali del modo di essere anche esteriore del monaco, la sua non è quella spontaneità facilona, dettata dall'istinto, dalla mancanza di riflessione, ma è un modo di essere che partendo dall'interno si manifesta anche nei gesti esteriori. Perciò Benedetto vuole che all'Opera di Dio si accorra con **gravità e modestia**, che però non dev'essere priva di slancio, infatti i fratelli si devono esortare a vicenda e quando sentono il segnale lasciare tutto quanto stavano facendo, lasciando anche un lavoro eventualmente incompiuto. Nel **Coro** poi durante la preghiera comune ci dev'essere un **ordine** stabilito nell'occupare il proprio posto come nell'intonare i salmi e c'è anche una **sincronia** di movimenti, come ad esempio nell'alzarsi tutti al segno di chi presiede o nell'inchinarsi tutti insieme al Gloria, in onore alla Santissima Trinità.

✚ Un altro ambito del monastero è quello del **lavoro**. Non è soltanto un luogo, ma sono molti luoghi e possono essere molto differenziati a seconda delle attività svolte dai monaci. Il lavoro, già lo sappiamo dagli incontri precedenti, è qualcosa di intrinsecamente necessario alla vita monastica, lungi dall'essere un passatempo, nei momenti liberi dalla preghiera, è un elemento fondamentale, che plasma la vita monastica. Il lavoro serve naturalmente come sostentamento per la vita comunitaria, ma dal punto di vista dei singoli monaci che lavorano, esso non è come nel mondo un mezzo per ottenere un profitto, ma ha un aspetto di **gratuità**. Il monaco personalmente non riceve nulla per il suo lavoro, lo fa per Dio, per la sua comunità o più ampiamente per il servizio della Chiesa, a seconda delle circostanze.

Partendo da queste premesse capiamo perché il lavoro in monastero non ha quel carattere di affanno, di agitazione e frenesia, esso è ritmato, si svolge in

orari ben precisi, non deve usurpare tempo alla preghiera. Poiché il monaco non ha più potere di possedere nulla, nemmeno gli **strumenti** del lavoro gli appartengono, essi sono affidati ad un monaco direttamente incaricato dall'abate (RB 32). Gli strumenti del lavoro devono essere trattati con grande rispetto e chi non si comporta in questo modo dovrà essere sottoposto alle punizioni previste dalla Regola. Anche nel capitolo 35, quando si parla di chi svolge il servizio della cucina, si dice che gli incaricati alla fine della loro settimana di servizio devono fare le pulizie, il sabato, abitudine che rimane ancora in voga, ma che comunque dice il grande amore, l'attenzione per la pulizia, perfino ai tempi di san Benedetto, perché il monastero è la casa di Dio, e quindi l'armonia, la bellezza, l'ordine e la pulizia vi devono regnare, non tanto o non solo perché ciò è funzionale alla vita serena della comunità, ma perché è un valore in sé. Il lavoro dev'essere fatto non in qualche maniera, ma bene, esso è frutto di tutto l'impegno del monaco.

✚ Siamo un po' restii ad ammetterlo, perché forse ciò urta la nostra sensibilità moderna, ma hanno un posto importante nella Regola le consuetudini circa il modo di punire, o più precisamente il sistema di correzione e formazione dei monaci. Infatti i capitoli dal 23 al 30 e poi dal 43 al 46 sono dedicati proprio a queste prescrizioni. Per le colpe più gravi era prevista la **scomunica**, cioè l'esclusione dalla vita della comunità, dalla preghiera comune, dai pasti, dalla possibilità di comunicare con qualsiasi fratello della comunità, dalla possibilità di lavorare insieme ad altri. Interessante che la scomunica ha valore se il monaco è in grado di comprenderne il significato, altrimenti è meglio che si ricorra alle pene corporali, linguaggio più duro, ma adatto a chi è un po' corto di intelligenza, e sappiamo che ai tempi di san Benedetto non di rado accanto a monaci istruiti, di famiglia nobile, c'erano barbari e persone rozze e incolte, che magari potevano venire anche dalla condizione di schiavi. Per le colpe meno gravi invece il monaco viene escluso solo dalla mensa comune e gli viene vietato di intonare i salmi in coro. La scomunica però non è concepita come una punizione fine a se stessa, ma come un modo per far rientrare in se stesso il monaco e ricondurlo in seno alla comunità, nella comunione con Dio e con i fratelli. In merito notiamo un'usanza molto fine e delicata, cioè quella di mandare degli anziani saggi per consolare in segreto il fratello scomunicato, esortandolo a correggersi e a fare penitenza. Esiste inoltre una gradualità di azione dell'abate nei confronti di chi si dimostra ribelle: prima le esortazioni, la lettura delle Sacre Scritture, la scomunica e le verghe e infine la preghiera sua e di tutta la comunità, se nemmeno in tal caso il monaco si ravvede allora l'abate lo lasci andare via affinché non contamini tutto il gregge. Possiamo chiederci che valore abbia tutto questo ordinamento oggi, dato che di fatto non si fa più uso dei mezzi della scomunica, né delle battiture. La correzione dei singoli monaci è certamente compito dell'abate, ed eventualmente di quelli che egli avrà incaricato, ma esiste un'usanza monastica che mi sembra degna di essere presa in esame, quella del **capitolo delle colpe o revisione di vita**. E' un'usanza che specialmente nel periodo post-conciliare si è persa in molti monasteri, oppure si è modificata. Visto che non mi è possibile prendere in esame tutta la casistica in merito, farò un breve accenno a come essa viene

vissuta nella nostra Comunità, così come è scritto nel nostro DIRETTORIO. Essa non è una punizione, ma uno strumento mediante il quale la comunità si lascia correggere da chi ha l'autorità e si auto-corregge, si rigenera nella fedeltà al proprio carisma. Questo pratica si svolge nel **capitolo**, luogo dove la Comunità si riunisce per tutte le decisioni importanti e dove l'abate esercita il suo compito di maestro della Comunità. Essa consta di due parti: una parte nella quale chi detiene l'autorità legge e commenta qualche passo della Regola o di qualche documento della Chiesa e una seconda nella quale ciascuna spontaneamente chiede perdono a Dio e alla Comunità delle proprie mancanze. Per la nostra mentalità sembrerebbe contro la riservatezza e la libertà di coscienza un'accusa pubblica delle colpe, ma bisogna tenere presente prima di tutto che è libera e secondo la distinzione precisa che già san Benedetto faceva tra colpe nascoste, da rivelare soltanto al padre spirituale, e colpe esterne, visibili che si possono rivelare a tutta la Comunità. Così è scritto nel Direttorio: "L'accusa delle colpe, spontanea e non fatta in ordine di anzianità, deve sempre più liberarsi dalla meccanicità delle vecchie formule, ed essere vera, attuale e concreta... tanto più l'auto-accusa sarà sincera, tanto più le eventuali ferite vengono rimarginate: e così veramente si costruisce una Comunità impegnata e consapevole". La libertà e la sincerità-verità sono i tratti essenziali del vivere anche gli aspetti penitenziali, ciò che mi sembra corrispondere perfettamente ai valori più profondi della Regola, pur nel mutare delle consuetudini.

- ✚ Anche la **Comunità** si può considerare un luogo per il monaco, un luogo non tanto fisico, quanto piuttosto esistenziale, anche se effettivamente nei nostri monasteri esiste un luogo ben preciso, che si chiama appunto comunità, dove ci ritrova per la ricreazione e nei giorni di festa. La frequenza di questi momenti di vita comunitaria varia a seconda delle scelte che ogni Comunità compie, ma importante è il senso di questi momenti. Dice a proposito il nostro Direttorio: "Il tempo della ricreazione ci è dato per favorire e far crescere la mutua conoscenza e intesa... tutte devono contribuire a creare e mantenere un'atmosfera di distensione e di pace, di sana giovialità e di buon spirito". Possiamo chiederci quale sia il tipo di fraternità che si vive all'interno di un monastero, quali caratteristiche i rapporti fraterni. Ho trovato a proposito una bella descrizione ideale nel *Galateo monastico* (testo edito da Viboldone nel 1961, per certi particolari ha un linguaggio che alle nostre orecchie suona un po' desueto, però nella sua ossatura riflette i grandi valori della tradizione monastica): "La santità monastica è dunque donazione reciproca in Dio, finezza di carità, fiore dello Spirito Santo: il suo segreto è l'umiltà fusa con l'amore: l'amore riverente. Ne viene il senso della dignità monastica, ne riluce la gentilezza e la nobiltà con cui si trattano tra loro i monaci; ne matura la pace, il dilagare ampio e riposato della carità, riflesso dell'amore di Dio. E la pace effonde nel monastero i suoi doni: amabilità, schiettezza, cortesia, gioia serena..." Nella Regola troviamo infatti prima di tutto l'esigenza del rispetto reciproco, della stima, del "rendersi onore" reciprocamente, e si capisce perché: questa è anche su un piano umano la base per costruire un rapporto, ma lo è in modo particolare dove la convivenza è così serrata. Quindi in monastero grande importanza hanno i

gesti di cortesia come l'alzarsi quando un fratello o sorella più anziana passa e se si è seduti cedergli il posto; non chiamarsi con il semplice nome, ma usando il termine fratello per i giovani e padre per gli anziani (nel nostro caso l'usanza è di chiamarci "suor", cioè sorella), che significa riconoscere la comune vocazione e non considerarsi unicamente da un punto di vista naturale; o anche i gesti che esprimono la richiesta di perdono, come mettersi in ginocchio davanti ad un fratello se si vede che è turbato nei nostri confronti (RB 71). Negli strumenti delle buone opere, al capitolo 4°, leggiamo: "Non agire dominato dall'ira. Non aspettare il momento opportuno per soddisfare lo sdegno. Non portare l'inganno nel cuore. Non dare una pace falsa". E qui vediamo l'importanza non solo dei gesti esteriori di cortesia, ma anche l'estrema esigenza di Benedetto che richiede un atteggiamento del cuore sincero, che non cova sentimenti di rancore, che non nasconde i suoi sentimenti. "Non rispondere mai con freddezza, ma vigilare l'espressione del volto; meglio vigilare quella dell'anima... Non contristare i fratelli con fare autoritario e sprezzante o freddo ed assente... Non esser malinconici e taciturni, ciò attrista i fratelli e li allontana... Non fare ai fratelli un elenco dei nostri dispiaceri; dire loro piuttosto ciò che li possa sollevare", è scritto nel *Galateo monastico*. Quindi l'esigenza fondamentale è quella di una progressiva e quanto più autentica possibile corrispondenza tra sentimenti e atteggiamenti. Ma si sa che il monastero non è un paradiso terrestre, dove tutti sono già arrivati alla santità, allora è necessario ricordare i precetti del Signore sull'amore ai nemici: "Non ricambiare le maledizioni a chi maledice, anzi, benedire. Sopportare persecuzioni per la giustizia. Tornare in pace con chi si è in discordia prima che tramonti il sole" (RB 4).

Certo ai monaci viene chiesto un superamento delle simpatie o antipatie immediate, però questo non significa che i rapporti siano appiattiti ad un'uguaglianza indistinta, perché ogni fratello o sorella è unico agli occhi di Dio e tale deve essere anche agli occhi dei fratelli. Leggiamo infatti nel *Galateo monastico*: "Il monaco caritatevole non ostenta uguale tratto con tutti; ma porta un amore ed un apprezzamento particolare per ciascuno, così come di ogni fiore scruta la particolare vaghezza". In tutti i gesti di carità quindi il monaco si tiene nell'equilibrio tra gli estremi della freddezza e il cameratismo o un'eccessiva mollezza, la sua carità è semplice e autentica, dove semplicità non significa però essere rozzi o trasandati, ma nemmeno ricercati o formali, potremmo riassumere ancora una volta con l'aggettivo "vera" la carità fraterna: vera perché sgorga dal cuore e non è semplicemente un'imposizione esterna o gesto forzato, vera perché risponde alla verità del monaco, come persona interamente consacrata a Dio e quindi si esprime innanzitutto nel rispetto di questa realtà. La carità poi ha una particolare importanza con i monaci **ammalati**, ai quali secondo la Regola sono concessi privilegi particolari come l'uso frequenti dei bagni (e qui intendiamo i bagni un po' come le cure termali) e la possibilità di mangiare carne. Nel *Galateo monastico* ho trovato a questo proposito consigli di una finezza umana e spirituale veramente squisita: "Entrare nell'infermeria con riguardo, chiudendo bene la porta, non entrarvi in molti insieme, non appoggiarsi al letto del malato; non fare discorsi lunghi ed inopportuni come il parlare di

affari e preoccupazioni a chi è nell'impotenza o di tristezza a chi soffre il peso di una lunga malattia. Non essere rumorosi... Non si fermino i fratelli a parlare fra di loro sì che le visite a malato si trasformino in una conversazione tra sani. Se l'infermo è moribondo non si fanno commenti ad alta voce anche se egli sembri non comprendere. Dicono che l'udito è l'ultimo senso che si perde. Non credere di dover preparare noi il fratello a ben morire... non fare delle prediche: se ognuno che visita un malato gli fa una predica che cosa ne sarà di quel poveretto?"

Anche con l'abate il monaco deve avere un contegno che esprima allo stesso tempo l'amore e la riverenza, il rispetto: "Amino il loro abate con carità umile e sincera". A tal proposito è scritto nel *Galateo monastico*: "Il monaco ha in ogni circostanza la massima confidenza nell'abate: l'irrigidimento che lo ossequia come un capo supremo alla cui volontà ci si piega, non è affatto umiltà, è un riparare il proprio io dietro un'obbedienza esterna". Segno anche della semplicità del monaco è il saper ricevere quello che gli è offerto dall'abate: "Chi si rifiuterà di accettare qualcosa offerta dal superiore, quando vorrà questa o altro, non la riceva assolutamente, fino a che non abbia dato convenientemente prova di essersi corretto" (RB 43).

✚ E infine arriviamo ai **luoghi di contatto con il mondo**, quei luoghi che in monastero hanno un po' la funzione di confine tra l'ambiente protetto del monastero e il mondo: essenzialmente sono la portineria e la foresteria. Della porta del monastero san Benedetto parla nel capitolo 66: egli vuole che un monaco saggio e maturo di età abbia la sua cella presso la porta, in modo che se un ospite o un povero chiama egli subito possa rispondere: l'usanza era quella di rispondere con "*Deo gratias*" o "*Benedic*"; cioè si rende grazie a Dio e si chiede la benedizione all'ospite, nel senso che si riconosce la presenza di Dio nell'ospite. Quella che noi chiamiamo foresteria è l'ambito in cui gli ospiti che eventualmente si fermano per qualche giorno o per un periodo di tempo più lungo possono mangiare e riposare. Il capitolo dedicato all'accoglienza degli ospiti è il 53: in questo capitolo sono descritte usanze che dal punto di vista letterale non vengono più osservate, ma che comunque ci dicono degli aspetti fondamentali dell'ospitalità benedettina, che si potranno anche esprimere in forme nuove. Innanzitutto quando arriva un ospite gli corrono incontro il superiore e i fratelli con ogni manifestazione di carità, poi pregano insieme e si scambiano il bacio di pace. Sia al loro arrivo che alla loro partenza gli ospiti devono essere salutati con tutta umiltà, chinando il capo o prostrando a terra tutto il corpo, perché nell'ospite si adora la presenza di Cristo. Inoltre viene letto all'ospite un passo della sacra Scrittura, come dire che con l'ospite si condivide ciò che costituisce l'ossatura e l'essenza della vita della comunità. Inoltre l'abate per mangiare con l'ospite può rompere il digiuno e gli lava personalmente le mani. Infine è tutta la Comunità che lava i piedi agli ospiti. Possiamo chiederci come mai san Benedetto che di solito è così pratico e sobrio richieda per l'accoglienza degli ospiti un cerimoniale così elaborato e che evidentemente doveva causare qualche disagio a tutta la Comunità: perché davvero il **senso della presenza di Dio**, che è l'anima della vita della comunità monastica, si esercita e si sperimenta in modo particolare nell'accogliere gli ospiti, specialmente i

poveri, proprio perché dal punto di vista umano non si impongono, i monaci devono accoglierli con una carità ancora più fine, per dimostrare che essi guardano il povero con gli occhi della fede, e quindi riconoscono in esso la presenza di Cristo. Vorrei aggiungere qualche indicazione tratta dal nostro *Direttorio*, per sottolineare l'attualità di ciò che stiamo dicendo. Si dice proprio sull'accoglienza e i rapporti con gli ospiti: "La gentilezza di modi, il garbo delle risposte, la calma che non lascia affiorare eventuali tensioni, se sono il frutto del lavoro interiore, costituiscono una vera testimonianza che le persone esterne colgono immediatamente: come pure, si rendono conto del contrario... Le religiose adibite alla portineria saranno molto vigilanti, perché dal loro tratto può venir giudicata tutta la Comunità".

✚ Ho dovuto chiaramente fare una cernita nei possibili argomenti e consuetudini, partendo dagli accenni molto sobri della RB e cercando di agganciarli all'attualità, mettendo in evidenza che cosa rimane al di là delle forme esteriori e su che cosa quindi ci si può basare per eventualmente cambiare alcune modalità di espressione o per decidere consapevolmente di mantenerne altre. Vorrei concludere con un passo della RB che personalmente amo molto, ed è la conclusione del capitolo sull'umiltà, che dice proprio l'atteggiamento esteriore del monaco come frutto del lavoro della grazia, come ideale della perfetta unificazione della persona che vive costantemente alla presenza di Dio: "Il dodicesimo gradino dell'umiltà è del monaco che non si limita a nutrire l'umiltà nel cuore, ma anche nel suo atteggiamento sempre la manifesta a chi lo vede: durante l'Opera di Dio, nell'oratorio, nel monastero, nell'orto, per la strada, nei campi, dappertutto, sia egli seduto o cammini o stia fermo in piedi, tiene sempre il capo chino e gli occhi fissi a terra. Riconoscendosi in ogni momento colpevole dei suoi peccati, si crede già vicino a comparire davanti al tremendo giudizio, e dice sempre nel suo cuore quello che, fissi gli occhi a terra, disse il pubblicano del Vangelo: «Signore, non sono degno, io peccatore, di levare gli occhi al cielo», e ancora dice con il Profeta: Mi sono curvato e umiliato fino all'estremo". A noi può sembrare forse lugubre o mortificante questo modo di vivere alla presenza di Dio, ma se ascoltiamo quello che segue capiremo che cosa sta al cuore di questo atteggiamento di umiltà: "Quando dunque il monaco avrà salito tutti questi gradini dell'umiltà, subito giungerà a quella carità di Dio che, in quanto perfetta, caccia via il timore. Grazie ad essa, tutto ciò che egli prima osservava non senza paura, comincerà a praticarlo senza alcuna fatica, come naturalmente, in forza della consuetudine: non agirà più per paura della geenna, ma per l'amore di Cristo, per la consuetudine stessa al bene e il piacere delle virtù. Tutto questo il Signore si degnierà di manifestare ormai per opera dello Spirito Santo nel suo operaio, reso puro da vizi e peccati". E' quindi l'amore di Dio che possiede talmente il monaco da renderlo anche esteriormente trasfigurato, così trasparente che in lui niente fa più opposizione alla grazia, e quindi la sua interiorità è perfettamente in armonia con i suoi atteggiamenti. Ecco allora perché tanta importanza hanno nella vita monastica, anche se in forme diverse con il variare dei tempi, tutto quel complesso di consuetudini, ritmi, precetti, proprio perché essi esprimono quel senso della presenza di Dio, che pervade ogni ambito del monastero, ma

soprattutto ogni persona. Per questo l'insieme di norme e precetti vanno accostati e intesi soprattutto come via di educazione a vivere alla presenza di Dio, e non tanto come un'armatura esterna, un sistema rigido e coercitivo. Perché la presenza di Dio non è qualcosa di esterno, uno sguardo estraneo che ci scruta, che ci fissa, ma una presenza che ci penetra e ci accoglie, un'atmosfera nella quale viviamo, come l'aria che respiriamo.

*IL RAPPORTO DEL MONACO CON LA REALTÀ MATERIALE
NELLA SEMPLICE QUOTIDIANITÀ :
L'ALIMENTAZIONE NEI MONASTERI*

07 APRILE 2008

Prof. ENRICO DE CAPITANI

Stasera parliamo di alimentazione monastica, e lo facciamo sempre a partire dalla lettura della Regola di san Benedetto, con qualche accenno ad altre consuetudini, Regole, Istituzioni, anche semplicemente rimanendo nel mondo benedettino. La Regola è il testo di riferimento, poi c'è tutta una serie di altri testi, che adattano, interpretano la Regola nei diversi tempi ed ambiti. Per fare un esempio, le consuetudini cisterciensi, oppure quelle cluniacensi, sono tutte letture che magari non differiscono in modo sostanziale, però danno sfumature diverse nell'interpretazione della Regola.

Vorrei cominciare con un ricordo, visto che si parla di alimentazione nei monasteri, e con un forte senso di gratitudine. Nel 1987 mi trovavo per la Pasqua in un monastero, di cui non dirò il nome, un monastero di cui era abate il mio maestro di canto gregoriano, e mi ricordo che al Sabato santo ci disponemmo per il pranzo in ginocchio. In quell'occasione ci fu servito un piatto straordinario di orecchiette fatte in casa con le cime di rapa, fresche, dall'orto del monastero. Ho fatto il mio primo grande incontro con la cucina pugliese in questo monastero, e non dimenticherò mai quelle orecchiette ...

Può sembrare un aneddoto insignificante e sciocco, invece coglie uno dei punti fondamentali nel parlare dell'alimentazione nel monachesimo e nella tradizione monastica: il rapporto con il cibo e con l'astinenza dal cibo. Premetto che il leggere i testi e vedere le esperienze vanno commisurate, certo, con i tempi, perché se oggi leggiamo un *menu* di una comunità monastica cisterciense del XII secolo, ci possono sembrare dei pazzi; ma se confrontiamo il *menu* di un monaco del XII secolo con quello di un contadino del XII secolo, sembra molto meno pazzesco: cioè per valutare occorre tenere conto di una serie di fattori ambientali, storici, eccetera, e non accedere alla tentazione di confrontare certi comportamenti con lo *standard* di quelli nostri odierni, che, a mio parere, sono comunque eccessivi.

Ciò che emerge dalla lettura della Regola benedettina, confrontandola con altre regole, è che essa è quella che, secondo me e secondo molti studiosi, si pone nel punto di maggior equilibrio rispetto al rapporto tra il monaco e la realtà materiale, fisico, naturale, e quindi, per esempio, nei confronti dell'alimentazione. Il punto di equilibrio tra le esigenze dell'ascesi, dello spirito e le esigenze di una vita che rispetta il fatto che siamo uomini, esseri umani, sta quindi, nel non sopravvalutare lo spirito. Nel precedente incontro, parlando a proposito della carità, abbiamo sottolineato

quest'aspetto delle regole monastiche in generale e in particolare della Regola benedettina: l'attenzione all'equilibrio e alla moderazione.

Sul cibo tutto questo è evidente. Naturalmente, ripeto, secondo i nostri odierni *standard* di alimentazione, la dieta monastica è piuttosto ascetica. Non è una dieta eccessiva, fanatica; è bellissimo ciò dice esplicitamente san Colombano, (che non era un benedettino, ma apparteneva ad un altro mondo monastico, quello irlandese) che cioè anche l'eccesso di astinenza è un vizio. Ciò che voglio dire è che la tradizione monastica dell'alimentazione non è una specie di santificazione dell'anoressia, come sostiene qualche critico, animato dal pregiudizio nel suo modo di vedere gli asceti, soprattutto le donne. Non c'è una ricerca fanatica di una santa anoressia, c'è invece un rapporto equilibrato con il cibo.

È un equilibrio severo, sia chiaro – e ora leggeremo i testi – salvo, poi, che certe scelte della dieta monastica oggi vengano esaltate per altri motivi; perché sia più sana, oppure a motivo di un rispetto religioso per la vita degli animali. Nella dieta dei monaci si fa uso dei legumi, della carne, ma solo bianca, di volatili, non di quadrupedi, e soltanto in certi momenti dell'anno: a Pasqua, a Natale, più tardi anche per altre feste, ma sostanzialmente alla base del vitto monastico ci sono i legumi e la verdura, le uova, il formaggio e il pesce.

Il motivo però non era quello di oggi, per stare bene con se stessi; questo è un mito dell'uomo di oggi, che si concepisce in un cosmo, macro o micro che sia, che non è nelle mani di un Creatore, di qualcuno che è più grande. La dieta del monaco in generale invece è funzionale al fatto di fare l'esperienza di Cristo dentro la vita regolata del monastero. Certo, alcune componenti possono essere simili a quelli del salutista di oggi, ma le ragioni sono profondamente diverse.

Non che manchi la considerazione dell'armonia e dell'equilibrio dell'uomo e della vita. Mi viene in mente santa Ildegarda di Bingen; ci sono due suoi libri che parlano della natura e della medicina. Ildegarda sottolinea la bellezza e l'armonia dell'uomo; ancora più di altri testi benedettini, l'atteggiamento di Ildegarda è quasi gioioso nei confronti del rapporto dell'uomo con le cose che la natura ci mette a disposizione. Non si può che pensare a quell'immagine bellissima dell'uomo dentro un cerchio, un microcosmo dentro un macrocosmo, che è un'anticipazione del famoso uomo di Leonardo, che già in qualche modo vediamo in quell'umanesimo cristiano che è stato l'umanesimo dei monaci dell' XI e del XII secolo, con una precisazione: il cerchio cosmico rappresentato nelle visioni di Ildegarda è abbracciato da un fuoco., da una presenza ignea che è lo Spirito. Non è l'uomo autosufficiente, autofondante; è sì l'uomo al centro di un cosmo, ma il cosmo è compreso dentro qualcos'altro, è tenuto da qualcos'altro.

Questi sono i presupposti: una visione dell'uomo sana, equilibrata, consapevole delle sue necessità, delle sue debolezze, e al tempo stesso esigente su un ideale, su una meta cui mirare. I costumi, gli usi regolati, sono il punto d'equilibrio di queste due esigenze.

Comincio con la Regola di san Benedetto, al capitolo 35, nel quale si tocca l'alimentazione per tangenza, non direttamente. Questo capitolo è dedicato ai settimanari di cucina (cioè gli incaricati della cucina; molti incarichi monastici

durano una settimana, poi avviene il cambio. Ci sono dei riti bellissimi che sottolineano il passaggio di turno):

“I fratelli si servono l’un l’altro e nessuno sia dispensato dal servizio di cucina, salvo per malattia, o perché uno sia occupato in un incarico di grande utilità, giacché da qui si ricava una maggiore ricompensa e carità. Ai deboli poi si procurino aiuti, perché non lavorino di malanimo, ma tutti abbiano aiuti secondo le esigenze della comunità e la situazione locale. Se la comunità fosse più numerosa, il cellerario sia dispensato dalla cucina e così pure quelli che fossero occupati in incarichi di maggior utilità. Gli altri si servono l’un l’altro con carità. Chi sta per uscire dalla sua settimana, il sabato faccia le pulizie. Lavino i panni con cui i fratelli si asciugano le mani e i piedi, lavino poi i piedi a tutti ...” – (È la famosa lavanda dei piedi rituale che si faceva ogni sabato, che veniva gestito dai due settimanari, l’uscente e l’entrante, alla quale era collegata una serie di antifone molto belle che si cantavano anche nel Giovedì santo al rito della lavanda dei piedi) – “... lavino i piedi a tutti, tanto chi esce, quanto chi sta per entrare. Consegni al cellerario intatti e puliti gli utensili del proprio servizio. Il cellerario a sua volta li consegni a colui che entra, in modo da sapere quello che dà e quello che riceve. Un’ora prima del pasto i settimanari ricevano ciascuno una bevanda e del pane in più sulla razione normale, affinché all’ora del pasto servano i loro fratelli senza borbottare, senza eccessiva pena”.

San Benedetto sta parlando di persone che hanno scelto la vita monastica, una vita dedicata a Dio; eppure sa che anche questi che hanno scelto di dedicare la vita a Dio sono esseri umani, come tutti gli altri. Sono portati a borbottare, a fare i confronti su chi ha ricevuto di più, chi di meno, chi ha lavorato di più ... San Benedetto non bastona questa debolezza congenita, le va incontro e la sostiene per rendere possibile la tensione verso l’ideale. Questa è la grandezza infinita della Regola di Benedetto, ed è una lezione che va bene per i genitori con i figli, per i maestri e insegnanti con gli studenti: è di una modernità straordinaria.

La Regola continua così: “... ma nei giorni festivi aspettino sino alla preghiera finale. La domenica, i settimanari che entrano e quelli che escono, finiti i Mattutini ...” – la preghiera notturna, spostata in varie epoche a varie ore della notte e del primo mattino – “... si prostrino davanti a tutti nell’oratorio domandando che si preghi per loro. Chi esce dalla settimana dica questo versetto: «Sii benedetto, Signore, che mi hai aiutato e consolato». E che entra dica: «Dio vieni in mio aiuto, Signore affrettati ad aiutarmi». Anche questo versetto sia ripetuto da tutti tre volte, ed egli, ricevuto la benedizione, prenda il servizio”.

Andiamo al capito 38, dedicato al lettore di settimana: “Alla mensa dei fratelli non deve mancare la lettura ...” La lettura durante i pasti, spiega san Cassiano, non era in uso presso i monaci dell’Egitto, nella prima grande esperienza del monachesimo, sia anacoretico sia cenobitico. Anche nel monachesimo cenobitico durante il pasto c’era silenzio assoluto. La lettura è stata introdotta nei monasteri cenobitici della Cappadocia per impedire che durante il pasto ci si perdesse in chiacchiere inutili. Continua san Benedetto: “... né tocca qui leggere al primo che abbia afferrato a caso un libro, ma chi deve leggere tutta la settimana entra in servizio

la domenica. Chi entra in servizio dopo la Messa e la comunione chiede a tutti di pregare per lui, affinché Dio allontani da lui lo spirito della superbia”.

È bene, come dice san Benedetto, pregare e disporre gli strumenti per correggere la propria superbia, persino nel fare la lettura in refettorio, perché non si può mai essere sicuri, quando ci si prepara a leggere o a cantare, se si canta per piacere al Padre eterno, oppure per piacere alla comunità, per proprio orgoglio, per piacere a se stessi.

“... E tutti dicano tre volte nell’oratorio questo versetto: «Signore, tu aprirai le mie labbra, e la mia bocca annunzierà la tua lode». E così, ricevuta la benedizione, comincia il suo servizio di lettura. Si tenga a tavola un silenzio completo, così che non si senta nessun bisbiglio di voce se non quella del lettore. Le cose necessarie per mangiare e bere i fratelli se le passino gli uni agli altri, in modo che nessuno abbia niente da domandare. Ma se ci sarà bisogno di qualcosa, piuttosto che con la voce, si chieda con il suono di un segno qualsiasi...” A un certo punto a Cluny, per esempio, si comincerà a introdurre un linguaggio fatto di segni, che potrà diventare più distraente che eloquente ...

“Né alcuno si permetta di porre a questo momento domande sulla lettura o su altro argomento, per non dare occasione di parlare, almeno che il superiore non vorrà dire lui qualcosa di edificante. Il fratello lettore di settimana prenda il *mixtum* ...” – una parola polivalente, probabilmente un misto di acqua e vino – “... sia a causa della santa Comunione...” – leggendo potrebbe perdere delle particelle minime dell’ostia consacrata – “... sia perché non gli riesca penoso sopportare il digiuno, ma poi prenda il pasto con i settimanari di cucina e i servitori”.

Leggendo la quota di vino disponibile nella dieta monastica si rimane un po’ sorpresi, perché ci sembra tanto, ma dobbiamo tener presente che era vino annacquato; il vino puro veniva utilizzato molto poco. D’altronde nella dieta medievale in generale, l’acqua rappresentava spesso un problema, perché non sempre era perfettamente potabile, per cui l’utilizzo di acqua mista con vino, oltre ad essere un rimedio per i malati che dovevano tornare in forze, era più sano dal punto di vista igienico. In certi paesi, soprattutto nei paesi nordici, si utilizzava la birra. E le quantità di birra che si trovano nei consuetudinari ci sembrano oggi eccessive; invece anche lì c’erano diverse qualità di birra. C’era la birra a forte gradazione alcolica che veniva utilizzata nelle festività; la birra dell’alimentazione quotidiana invece era una birra di gradazione alcolica scarsissima, e praticamente sostituiva l’acqua, là dove essa non era sufficientemente sicura.

Nella vita di san Colombano addirittura si parla di uno dei suoi miracoli, in cui egli ripete il miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci, moltiplicando il pane e la birra. Come tutti monaci irlandesi, Colombano era fautore di una regola monastica molto dura, ciononostante non esclude l’utilizzo del vino e della birra.

Di nuovo la considerazione della necessità del sostegno, della carità e anche questo riguardo verso l’Ostia consacrata. Non è solo san Benedetto che ne parla; lo stesso brano si trova anche nella *Regula Magistri*. Per lo stesso motivo si trovano ancora in certi musei o nei tesori dei monasteri delle “colombe”, spesso decorate con smalto di Limoges, che servivano per sottrarre dai topi le ostie consacrate.

Al capitolo 39 della RB, dedicato alla misura del cibo, leggiamo: “Riteniamo che per la refezione quotidiana, tanto a Sesta che a Nona siano sufficienti per tutte le mense due pietanze cotte, in considerazione dell’infermità dei vari monaci, sicché chi non potesse mangiare una, si rifocilli con l’altra. Dunque due pietanze cotte siano sufficienti per tutti i fratelli, e se ci fosse modo di aver frutta o legumi freschi, si aggiunga una terza pietanza...” Specifichiamo che a seconda dei momenti dell’anno, i pasti erano due o uno. I due pasti potevano essere: il primo a Sesta o a Nona, e il secondo, la cena, invece dopo il Vespro. Oppure un pasto unico dopo Nona, nei periodi in cui c’era un solo pasto. La RB continua così: “...Riteniamo che per la refezione quotidiana tanto a Sesta che a Nona di pane sia sufficiente una *libbra* al giorno ...” – in quest’epoca una libbra era un po’ meno di un chilo – “... sia se ci sia una sola refezione, sia che ci siano pranzo e cena. Se devono cenare, il cellerario metta da parte un terzo di questa libbra per darla a cena.

“Se a uno capita di avere fatto un lavoro più pesante, sta all’abate stabilire se sia opportuno dargli qualcosa in più, evitando in ogni modo la gozzoviglia, e che mai capiti al monaco un’indigestione, poiché niente è così contrario al cristiano quanto la gozzoviglia. Come dice nostro Signore: «State attenti che la gozzoviglia non aggravi il vostro cuore». Ai fanciulli di più tenera età non si riservi la medesima quantità, ma inferiore rispetto a quella data ai più grandi, osservando in tutto la sobrietà. Quanto alla carne dei quadrupedi, assolutamente tutti si astengano dal mangiarne, tranne gli ammalati molto deboli”.

Al capitolo 40 san Benedetto tratta della quantità del bere: “Ciascuno riceve da Dio un particolare dono, chi in un modo, chi in un altro, perciò fissiamo con qualche scrupolo la misura del cibo degli altri, tuttavia considerando la debolezza di chi ha meno forza ...” – il criterio, l’unità di misura, è la debolezza di chi ha meno forza, sia nel cibo, che nel bere – “...riteniamo che un’*emina* di vino a testa al giorno sia sufficiente” (l’emina in questo momento e in questo contesto è più di un quarto di vino). “Quelli a cui Dio dà la forza di astenersene sappiano che avranno una particolare ricompensa. Se le esigenze locali, o il lavoro, o il caldo dell’estate richiederanno di più, stia al superiore a giudicarlo, badando che in nessun caso subentri sazietà o ubriachezza”.

Si trova anche negli scritti monastici l’annotazione che è bene alzarsi da tavola non pienamente sazi: questa è una buona misura. Tra l’altro è interessante che in certe regole e consuetudini monastiche, per esempio in quella di san Colombano, si dica espressamente che è meglio mangiare sempre alzandosi da tavola non ancora sazi, piuttosto che fare digiuni e poi prendere pasti eccessivi, che vanno oltre la sobrietà e mettono in pericolo il cuore. Si precisa proprio questo: il corpo ha bisogno di sostentamento, quindi si deve mangiare; non si deve venire meno, rispettando una regolare astinenza finalizzata alla vita spirituale. Quindi, il principio è questo: nessun eccesso, né da una parte, né dall’altra. Sempre tenendo in considerazione un contesto che non è il nostro di oggi.

Proseguiamo la lettura del capitolo: “Leggiamo che il vino non è assolutamente per i monaci, tuttavia poiché ai nostri tempi non è possibile convincerne i monaci,

almeno mettiamoci d'accordo su questo: di non bere fino alla sazietà, ma con maggior moderazione, giacché il vino fa traviare anche i saggi ...”

Qui c'è tutta la questione dell'atteggiamento dei monaci nei confronti del vino. Nei primi secoli il vino era dal monachesimo orientale assolutamente escluso. Poi si comincia ad ammetterlo per i malati, per i deboli; poi si comincia a dire che tutti siamo deboli, i monaci dei nostri giorni non vogliono convincersi dei pericoli incorsi nel bere il vino e quindi almeno mettiamoci d'accordo sul fatto che non si perda mai la moderazione, quindi non bere fino alla sazietà, giacché il vino fa traviare anche i saggi – come si vede anche nei modelli biblici.

“... Quando poi le condizioni del luogo fanno sì che non sia possibile trovare neanche la quantità detta sopra, ma molto meno, o niente del tutto, coloro che vivono in questi luoghi benedicano Dio e non mormorino. Di questo anzitutto noi li ammoniamo, che si tengano lontano di ogni mormorazione ...” In sostanza: sarebbe bene non bere vino, ma siccome al nostro tempo non siamo più all'altezza dei monaci dei primissimi tempi, che erano molto più radicali, lo tolleriamo, ne beviamo senza perdere la sobrietà, ma se ci capita di vivere in un luogo dove neanche questo è possibile, ringraziamo Dio, perché siamo costretti a vivere secondo lo stile dei primi monaci. Però ancora una volta Benedetto richiama sulla mormorazione, a non maledire per una circostanza che ci appare sfavorevole.

La ripresa fondamentale della RB da parte di Benedetto d'Aniane ha siglato l'esclusività di questa regola monastica. Fino all'epoca carolingia il monachesimo benedettino era una delle forme del monachesimo in Europa. È stato prevalentemente il monachesimo irlandese ad essere fondamentale nella civilizzazione dei barbari, in Germania, in Francia, in Italia stessa. Il monachesimo benedettino diventa esclusivo soltanto a partire dall'epoca carolingia, con Benedetto d'Aniane, sotto Carlo Magno, all'inizio del IX secolo. La RB viene imposta a tutti i monasteri dell'Occidente, comprese le comunità che fino a quel momento seguivano la regola di san Colombano, o le regole irlandesi, oppure una “regola mista” di elementi presi da diverse regole. Non c'era una rigidità fissa nel mondo monastico. E fino a san Francesco e a san Domenico, tutti gli altri ordini religiosi e monastici in quello spazio di tempo che corrisponde a una parte notevole del Medioevo, dovevano assumere o la Regola di san Benedetto o la Regola di sant'Agostino.

Questa regola sugli orari in sostanza non è mai stata cambiata: “... Dalla santa Pasqua alla Pentecoste i fratelli pranzino a Sesta e cenino alla sera; dalla Pentecoste per tutta l'estate, se i monaci non hanno il lavoro dei campi, o se non li stanca il caldo eccessivo dell'estate, alla quarta e alla sesta feria digiunino fino a Nona. Gli altri giorni pranzino a Sesta. Questo pranzo a Sesta, se avranno lavoro nei campi o se il caldo dell'estate sarà eccessivo lo si dovrà mantenere; sarà l'abate a decidere. Ed egli moderi e disponga ogni cosa in modo che siano salve le anime e i fratelli facciano quello che fanno senza avere motivo di mormorare ...” – il fine è quello di salvare le anime ed evitare la mormorazione, per questo san Benedetto tiene in considerazione gli aspetti della vita pratica e concreta, come il periodo del lavoro nei campi e il caldo.

“... Dalle Idi (il 13) di settembre fino all’inizio della Quaresima, pranzino sempre a Nona (un pasto solo). Nella Quaresima fino a Pasqua, pranzino dopo Vespro; il Vespro però sia celebrato in modo che a pranzo non abbiano bisogno della luce della lampada, ma si finisca tutto ancora alla luce del giorno. Anzi in tutte le stagioni sia l’ora di cena sia l’ora di pranzo sia fissata in modo che tutto si faccia con la luce del giorno”.

A proposito del pasto serale, nella nostra lingua è rimasta una parola: “colazione”. Nei monasteri dopo il pasto serale si leggevano a scelta diversi testi, e particolarmente si leggeva il testo delle Collazioni (*Collationes*) di san Cassiano. “Collazione” significa “raccolta”, e siccome questa lettura veniva fatta dopo il pasto serale, il titolo di questo libro ha cominciato ad indicare anche il pasto stesso, e dall’uso monastico è entrato nella lingua parlata, popolare. Oggi diciamo “colazione” senza immaginare minimamente che abbia a che fare con san Cassiano e i monaci. San Cassiano, tra parentesi, è uno dei monaci che ha traghettato il monachesimo dall’Oriente ad Occidente, con i dovuti adattamenti. San Cassiano quando scrive le sue *Istruzioni* per i monaci lo fa spesso descrivendo la vita dei monaci dell’Egitto, ponendo questo modello straordinario da cui è stato affascinato.

Vorrei dire ancora alcune cose sul monachesimo medievale benedettino. Abbiamo fatto riferimento a Benedetto d’Aniane; in quest’epoca viene introdotta qualche piccola diversità nel modo di leggere la Regola. Per esempio, la misura del vino viene presa come “misura minima”, non più come misura massima. Però, nella sostanza la Regola viene rispettata nella sua interezza. Una usanza che viene introdotta, che poi diventa importante nelle consuetudini di Cluny, testimoniata da due o tre testi, è il cosiddetto “vino della carità”. A Cluny, ma anche in altri monasteri benedettini a partire dell’epoca carolingia in poi, si introduce nelle feste più importanti e in altre occasioni l’uso di aggiungere a ciascuno tre misure in più di vino e in certe feste una misura in più; questo viene chiamato “il vino della carità”; carità o nei confronti dei monaci, o in riferimento alla pratica di raccogliere ciò che rimaneva del vino e del pane dopo i pasti per darli ai poveri.

A questo punto vorrei riportare la bellissima considerazione di Pietro il Venerabile, l’ultimo dei grandi abati di Cluny che hanno fatto la storia della santità di Cluny, colui che ha già dovuto affrontare i primi segni importanti di crisi nella storia dell’abbazia di Cluny. Pietro non accetta questa pratica di raccogliere per i poveri i tozzi di pane e il vino rimasto; ai poveri si diano il vino e il cibo a loro destinati, e le briciole di pane e ciò che rimane del vino se li devono mangiare e bere i monaci il giorno dopo. Questa diversità nell’atteggiamento, se confrontato con quello dei suoi predecessori, è attribuibile al fatto che l’abbaziale di Pietro segue una vicenda, agli inizi del XII secolo, che sotto l’abbaziale di Ponzio aveva portato Cluny sull’orlo di una crisi mortale, una divisione interna nell’abbazia stessa di Cluny e in tutte le abbazie “figlie”. Inoltre Pietro deve far fronte alle accuse, a volte anche un po’ esagerate, dei cisterciensi e di san Bernardo. Già nel secolo precedente, per quanto riguarda l’alimentazione, Cluny era stata oggetto di aspre critiche da parte di san Pier Damiani, il quale in sostanza aveva detto che a Cluny si mangiava troppo.

Ma poiché a Cluny si passavano parecchie ore a pregare, san Pier Damiani dovette riconoscere che quello che mangiavano era necessario. Nel secolo successivo venne la stagione di san Bernardo e dei cisterciensi, col loro grande impeto riformatore.

I cisterciensi erano caratterizzati da un grande desiderio di tornare alla origini della Regola; come sappiamo, ogni volta che qualcuno vuole tornare alle origini, è per creare qualcosa di nuovo, che sicuramente ha a che fare con le origini, ma al tempo stesso porta una novità. I cisterciensi vanno a cercare le origini del canto gregoriano, si prepara una nuova traduzione della Bibbia con la consulenza di studiosi ebrei; c'è tutta una serie di iniziative di questo genere. Nelle consuetudini dei vari testi e documenti dei primi decenni della storia dei cisterciensi, c'è un riferimento al cibo e direttamente al pane: si dice espressamente che il pane non deve essere bianco, deve essere pane rustico, setacciato "a maglia larga". Il pane bianco era per gli ospiti e i malati. Anche in questo piccolo accenno che riguarda il pane, c'è la tensione a voler tornare all'assoluta frugalità originaria, alla finezza di considerazione che aveva san Benedetto stesso.

Pietro il Venerabile si confronta con questo clima, su tutti gli aspetti della vita monastica. Per esempio, guardando all'architettura cluniacense, al di là delle accuse di Bernardo sui chiostri cluniacensi troppo carichi di capitelli con figure mostruose, in realtà l'architettura cluniacense era piuttosto sobria. Queste accuse scritte in modo straordinario, risultano paradossalmente la più bella descrizione medievale che esista dei capitelli romanici: tutto quello che aveva escluso dall'arte, dalla figurazione, Bernardo l'aveva infuso nella sua capacità di scrivere. Si vede inoltre che nell'architettura cluniacense dell'epoca, Pietro il Venerabile stesso cerca di rispondere alle critiche di san Bernardo cercando di purificare la vita dell'Ordine di Cluny. Diciamo per inciso che Pietro il Venerabile e san Bernardo si stimavano, le critiche erano rivolte da san Bernardo più che altro a quelle consuetudini che, secondo lui, avevano portato ad un'involuzione della vita monastica.

Quindi anche queste pratiche, come il "vino della carità", erano segnate da gesti rituali: veniva data ai poveri questa porzione della carità al suono di una campana; si spiega, per esempio nel testo delle Consuetudini di Farfa che era una triplice porzione in richiamo alla Trinità. Ho letto, tra parentesi, la storia della pastiera napoletana, che sarebbe stata creata in un monastero femminile, come dolce della risurrezione, con la simbologia del grano che sorge da terra dorato come il sole-Cristo che risorge da morte, e delle uova che da sempre sono un simbolo pasquale. D'altronde in tutta Italia ci sono piatti, dolci pensati apposta per determinati tempi liturgici, con tutta una serie di simbologie. Quindi spesso le consuetudini alimentari vengono associate a significati simbolici, anche se spesso questi ultimi vengono attribuiti soltanto a posteriori.

IL SIGNIFICATO DELL'ABITO MONASTICO E LA SUA EVOLUZIONE NELLA STORIA

14 APRILE 2008

Prof. ENRICO DE CAPITANI

Questa sera prenderemo in considerazione il significato dell'abito monastico e anche in questo caso partiremo dalla Regola, che ce ne dice relativamente poco, ma dicendo poco, dice moltissimo; poi vedremo quello che è accaduto nella storia, nell'evoluzione, di questo particolare della vita monastica.

Sarebbe anche interessante trattare l'origine dell'abito agostiniano, che ha generato polemiche infinite all'interno dello stesso Ordine agostiniano, sulla questione se sia stato Agostino o no a creare l'abito. Ci rimetteremo, però, alla Regola benedettina, anche se necessariamente, parlando della RB, dobbiamo fare riferimento anche al mondo monastico che in qualche modo ha fatto da modello per san Benedetto: l'esperienza orientale in particolare, Basilio, le prime codificazioni occidentali, in particolare san Giovanni Cassiano.

Al capitolo 55 della RB è scritto: “Delle vesti e delle calzature dei fratelli. Si diano ai fratelli vesti adatte alla natura e al clima dei luoghi dove abitano, poiché nelle regioni fredde si ha bisogno di più, in quelle calde, di meno. Questa valutazione spetta quindi all'Abate. Noi comunque riteniamo che nelle regioni temperate ai monaci bastino una cocolla e una tunica per ciascuno; una cocolla pelosa per l'inverno, una liscia o consunta in estate, e uno scapolare per il lavoro. Come indumenti per i piedi, fasce e scarpe. Sul colore e sullo spessore di tutti questi indumenti non stiano a questionare i monaci, ma prendano quelli che si possono trovare nella regione dove abitano, e quello che si possa comprare con meno. Alla misura poi pensi l'Abate, in modo che gli abiti non siano corti per chi li usa, ma della giusta misura. Ricevendo le vesti nuove, restituiscano sempre quelle vecchie, da riporre per il momento nel guardaroba, e darle poi ai poveri. È sufficiente infatti che il monaco abbia due tuniche e due cocolle, per la notte e per lavarle. Quello che sarà in più è superfluo e deve essere eliminato. Anche le fasce e tutto ciò che è vecchio lo restituiscano quando ricevono il nuovo. Quelli che sono mandati in viaggio ricevano dal guardaroba i femorali. Quando ritornano li restituiscano lavati. Anche le cocolle e le tuniche siano un poco migliori di quelle che essi hanno di solito. Le ricevano dal guardaroba quando si mettono in viaggio e le restituiscano quando tornano.

Come arredo del letto, poi, bastino un pagliericcio, una coperta leggera e una pesante, e un cuscino. Questi letti però devono essere ispezionati frequentemente dall'Abate, perché non vi si trovi qualche oggetto personale. E se qualcuno avrà trovato qualcosa che non ha ricevuto dall'Abate, subisca una sanzione gravissima, e per amputare alle radici questo vizio della proprietà, sia dato dall'Abate tutto ciò che

è necessario, la cocolla, la tunica, le fasce, le scarpe, la cintura, il coltello, lo stilo, l'ago, il fazzoletto, le tavolette, in modo da eliminare ogni pretesto di necessità. Tuttavia l'Abate consideri sempre la frase degli Atti degli Apostoli, che a ciascuno si dava secondo le sue necessità. Quindi l'Abate consideri l'infermità dei bisognosi, non la cattiva volontà degli invidiosi. Tuttavia, in tutte le sue decisioni, pensi al giudizio di Dio”.

La Regola di san Benedetto è molto interessante: innanzitutto perché ricollega la questione dell'abito alla povertà, quindi definisce addirittura “un vizio” la proprietà. Sul corredo e sulle vesti la regola è quella della povertà; anche sul materiale, la foggia. Si comprano gli abiti disponibili nella regione in cui il monastero è installato, oppure che siano comprabili sul mercato a poco prezzo. La questione del poco prezzo, il fatto che gli abiti siano economici, la troviamo anche in altre regole. Naturalmente nella *Regula Magistri*, che è il modello diretto della Regola di san Benedetto: in più passaggi Benedetto cita esplicitamente la RM, abbreviandola. Ma anche san Basilio, anche Cassiano, sulla questione del poco prezzo della veste sono espliciti e concordi. È un aspetto della povertà e della rinuncia alla proprietà.

Un secondo aspetto è questo: l'attenzione, ancora una volta, alla realtà umana. Dicevo l'altra volta che si indica un ideale ma nello stesso tempo si tiene conto della nostra fragilità umana. Quindi non suscitare l'invidia, la mormorazione; rispettare la diversità delle persone, in ordine, però, alla necessità, non in ordine all'arbitrio.

Benedetto è esplicito anche sul tenere conto – non tutte le regole monastiche lo sono – dei fattori climatici, delle diversità delle situazioni, del lavoro, della distinzione tra la notte e il giorno. Per esempio Basilio nelle *Regole diffuse* non fa distinzione tra la notte e il giorno, mentre invece, nelle *Regole brevi* distingue la notte dal giorno; sembra quasi contraddirsi, in realtà è probabile che siano semplicemente due modi diversi di considerare la stessa cosa.

Come possiamo considerare gli abiti dei monaci benedettini nei primi secoli? Probabilmente si deve pensare ad una tunica, una sorta di camicione che copriva il corpo e che originariamente arrivava fino a poco sotto le ginocchia; non era però un abito speciale dei monaci. La cosa interessante che emerge, sia dalla Regola di san Benedetto, che da altre prassi monastiche, è che il monaco non vuole distinguersi in modo plateale rispetto al resto dei cristiani. Il monaco si veste con moderazione, in modo appunto povero, come dovrebbe essere qualsiasi cristiano. Semplicemente c'è una maggior attenzione, a causa della vita comunitaria e regolata, all'uniformità, anche nell'abito.

È probabile, però, che inizialmente non ci fosse una sorta di divisa. La divisa era l'atteggiamento, le motivazioni per cui ci si abbigliava in quel modo. Quindi una tunica, una cocolla erano gli abiti monastici, anche se le parole stesse sono problematiche. C'è un'evoluzione anche nel significato semantico delle parole, per cui con la stessa parola a secoli di distanza ci si riferisce a cose diverse, oppure a qualcosa che intanto si è modificato nel tempo. Si può immaginare una tunica o con le maniche, o senza le maniche – questo non è ben chiaro – di materiale grezzo, probabilmente non trattato, non colorato, e una cocolla, una sorta di cappuccio, poco più di un cappuccio; in Gallia a questo cappuccio si associava un mantellina piuttosto

breve e uno scapolare che serviva per il lavoro. Che cosa era lo scapolare? Anche questo non è chiaro. Era sicuramente senza maniche, arrivava più o meno all'altezza delle reni, forse serviva per stringere la veste, per renderla più adatta al lavoro. Quindi qualcuno ipotizza che fosse una sorta di bretella, che serviva proprio per imbrigliare la veste.

Si insiste – per esempio Basilio e Cassiano ne parlano – sul fatto che la veste debba essere stretta per il lavoro: vuol dire che il monaco deve essere libero nei movimenti per lavorare, perché la vita del monaco non è oziosa. Da questo punto di vista anche l'introduzione di questo elemento, lo scapolare, non è tanto un elemento di una divisa, ma è funzionale al lavoro. In sostanza, un monaco con il suo abbigliamento non voleva distinguersi troppo da un contadino qualunque. Niente concessione; non soltanto al lusso, ma al compiacimento.

Sarebbe interessante leggere tutto il primo libro delle *Istituzioni cenobitiche* di Giovanni Cassiano, nel quale s'introduce anche ciò che nella Regola di san Benedetto non compare, cioè tutto l'aspetto del simbolismo. Non c'è niente nella Regola, ma c'è nella tradizione benedettina. Cassiano descrive le usanze dei monaci orientali, ma deve adattare il modello orientale che lo ha affascinato alla realtà occidentale per cui egli scrive. Per quanto riguarda l'abito c'è un aspetto di immediata applicazione. Leggo però qualche cosa dal Libro 1:

“Dovendo trattare delle norme e delle regole che si osservano nei monasteri, quale inizio più appropriato potremmo scegliere con l'aiuto di Dio che l'abito stesso dei monaci? Potremo infatti descrivere il loro abito interiore solo dopo aver rappresentato di fronte ai nostri occhi il loro ornamento esteriore”. Quindi Cassiano lega immediatamente la questione dell'abito esteriore a quella dell'abito interiore.

“Il monaco, dunque, come un soldato di Cristo, sempre sul piede di guerra, deve cominciare a camminare continuamente con i fianchi cinti. L'autorità delle divine Scritture dimostra infatti che anche coloro nell'Antico Testamento posero il fondamento di questo genere di vita, cioè Elia ed Eliseo, camminarono vestiti in questo modo e sappiamo che gli iniziatori e gli autori del Nuovo Testamento, come Giovanni, Pietro e Paolo e gli altri della loro cerchia vestirono nello stesso modo. Il primo di questi, che nell'Antico Testamento già prefigurava i fiori della castità e della continenza, una volta fu invitato dal Signore a rimproverare i messaggeri di Acazia, il re sacrilego di Israele, perché costui, caduto in malattia, li aveva mandati a consultare Baalzebub, dio di Acaron, sulle condizioni della propria salute; incontrandoli dunque il Profeta disse loro che il re non sarebbe sceso dal letto su cui si era coricato, e fu poi riconosciuto da quest'ultimo, che giaceva disteso a letto, quando gli venne riferito il modo in che era vestito ...”

Cassiano poi continua, scrivendo sulla veste del monaco: “... anch'essa sia tale da servire soltanto a coprire il corpo”. Anche qui, c'è l'essenzialità più totale “... a tenere lontana la vergogna della nudità e difendere dal freddo, ma non ad alimentare i germi della vanità e dell'orgoglio, come insegna lo stesso Apostolo, dicendo: «Quando abbiamo di che nutrirci e di che coprirci, accontentiamoci di questo»”. Questo brano di san Paolo, nella Prima Lettera a Timoteo, viene citato anche da san Basilio. E dice: “*Operimenta* – coperture – e non *vestimenta* – vestiti – come

riportano impropriamente alcuni manoscritti latini: intendendo con ciò che gli abiti che servono soltanto a coprire il corpo, e non a lusingarlo con l'eleganza del loro aspetto. Così modesti da non distinguersi per alcuna novità di colore, di foggia, da quelli di tutti gli altri uomini, che abbiano abbracciato la stessa professione di vita”.

Cassiano consiglia quindi di non distinguersi, l'umiltà, combattere l'orgoglio, ma esclude il cilicio, un abito di pelle di capra o di cammello, quindi molto ispido e pungente. Lo esclude, nonostante che ci siano padri del monachesimo degnissimi di ammirazione, come Antonio e Ilarione, che utilizzavano il cilicio, però Cassiano scrive a una comunità per regolare la sua vita, dicendo che il cilicio è pericoloso perché finisce per fermentare l'orgoglio, anziché l'umiltà; lo si mette per umiltà, ma poi alla fine è un pericolo per l'orgoglio.

È interessante ciò che Cassiano dice sul cappuccio (*cocullus*), la cocolla che all'inizio era poco più di un semplice cappuccio: “... ci sono poi nell'abito degli egiziani alcuni elementi che più che alla cura del corpo servono ad indicare il loro genere di vita, affinché, con il loro stesso modo di vestirsi, possano osservare la pratica della semplicità e dell'innocenza. Ad esempio, portano costantemente di giorno e di notte dei cappucci molto piccoli che scendono giù fino alla nuca e alle spalle, e coprono soltanto il capo, perché, imitando così la cuffia dei bambini, essi siano indotti a custodire continuamente la loro innocenza e semplicità. Ritornati così all'infanzia, a tutte le ore cantano a Cristo: «Signore, il mio cuore non si è inorgoglito, né i miei occhi si sono levati in alto, non sono andato in cerca di cose grandi, né di prodigi superiori alle mie forze. No, avevo umili sentimenti, non ho innalzato l'anima mia, come un bimbo svezzato in braccio a sua madre...”

Qui Cassiano commenta un elemento dell'abbigliamento in chiave simbolica.

“... L'unica tunica a maniche corte (*colobium*): indossano anche delle tuniche di lino a maniche corte – di lino perché in quelle regioni fa caldo, in Occidente, invece, di lana – che arrivano appena ai gomiti, lasciando le mani scoperte, affinché il taglio delle maniche ricordi loro che hanno rinunciato agli atti e alle opere di questo mondo”.

Anche qui, si commenta l'abito in chiave simbolica e in funzione della vita monastica. Questo, per esempio, nella Regola di san Benedetto non c'è. Ci sarà poi nella tradizione benedettina e vedremo qualche esempio.

“... e un indumento di lino che li copre insegna loro che sono morti ad ogni modo di vivere terrestre. E così ascoltino ogni giorno l'Apostolo che dice loro: «Mortificate le vostre membra che appartengono alla terra»...” – il lino infatti era utilizzato per le lenzuola dei morti – “Anzi è il loro stesso abito che attesta: «Voi siete morti e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio» E «non sono più io che vivo, ma Cristo che vive in me» E ancora: «Il mondo per me è stato crocifisso come io per il mondo»”

Quindi in questo caso la cortezza delle maniche e il materiale, il lino, sono letti in chiave simbolica. Parla poi delle fasce, della mantellina, che egli chiama *maforte*, della pelle di capra, il *melote*, – non vi dico sul *melote* quante variazioni di interpretazione ci sono – del bastone, il cui utilizzo è giustificato a partire da alcuni esempi biblici come Eliseo, Elia, Giovanni Battista, che sono i modelli biblici della

vita monastica, come anche la Maddalena stessa. Non a caso in molti monasteri, nelle volte della chiesa, sono rappresentati il Battista, la Maddalena, perché sono considerati modelli di vita monastica. La Maddalena in particolare, per via del suo amore per Cristo, e non soltanto perché, secondo la tradizione, visse da eremita nel sud della Francia.

Continua Cassiano: “Elia dice al suo servo Gezi, inviandolo a risuscitare il figlio della donna: «Prendi il mio bastone e corri; mettilo sulla faccia del ragazzo, ed egli vivrà» E’ evidente che il profeta non gli avrebbe mai dato il bastone da prendere con sé, se egli da parte sua non avesse avuto l’abitudine di portarlo sempre in mano. E questa abitudine di portare il bastone in senso spirituale richiama quei monaci al dovere di non avanzare mai inermi in mezzo a tanti cani che latrano, ovvero, i vizi; in mezzo a tante belve invisibili ovvero, agli spiriti malvagi, da cui il beato Davide chiede di essere liberato, dicendo: «Non consegnare alle belve l’anima che confida in te» ...”

Ripeto, questo non è nella Regola di Benedetto; è di Cassiano, ma Cassiano è un autore molto letto nella tradizione benedettina. Ancora, ciò che è interessante è la lettura spirituale del bastone. È anche un elemento di difesa per il viandante, il pellegrino, contro le belve. Così il monaco si difende “dalle belve”, cioè dai vizi. Questa lettura simbolica, allora, nella cultura benedettina, era radicata fin dall’inizio, perché pur non essendo scritta nella Regola, la si trovava nei testi della tradizione monastica.

C’è però un’ultima cosa che volevo leggervi di san Cassiano, sulla cintura:

“... Bisogna moderare questa osservanza secondo la qualità del clima e degli usi locali...” E qui Cassiano è un po’ occidentale, ed è sulla stessa linea di san Benedetto. “... tutto ciò sia detto perché non sembri che abbiamo voluto tralasciare qualcosa dell’abito degli egiziani, ma per quanto ci riguarda, siamo tenuti ad osservare soltanto ciò che le condizioni ambientali o gli usi del luogo ci consentono. La rigidità dell’inverno infatti non ci permette di accontentarci di sandali o di una sola tunica a maniche corte, e l’uso di coprirsi il capo con un piccolissimo cappuccio e di portare la pelle di capra diventerebbe motivo di riso per chi ci guarda, più che di edificazione. Riteniamo perciò che di tutte le cose che abbiamo menzionato sopra siano da adottare, anche da parte nostra, soltanto quelle che sono compatibili con l’umiltà del nostro genere di vita e con la qualità del nostro clima, in modo che l’essenziale del nostro abbigliamento non consista nell’originalità dell’abito, che potrebbe dare un certo fastidio agli uomini di questo mondo, ma una decorosa semplicità”.

Una decorosa semplicità definisce lo spirito con cui la tradizione monastica più antica, che ha trovato nella Regola di san Benedetto la manifestazione più convincente e definitiva, affronta la questione dell’abito: lo spirito è la decorosa semplicità. Questa decorosa semplicità è addirittura scevra da un eccesso di attenzione all’abito, anche dal punto di vista del voler applicare ad esso dei significati. Tutto è bene, purché sia semplice e decoroso: non deve portare fuori dalla rotta per quanto riguarda la povertà, quindi l’attenzione a non cadere nel vizio della proprietà; non deve destare scandalo, non deve portare il monaco ad inorgogliersi, a

volersi distinguere in chi sa quale modo dagli altri confratelli, e anche rispetto al mondo. Certo, c'è una distinzione rispetto al mondo, e san Basilio lo vede anche per tutti i cristiani, non soltanto per i monaci. E questa distinzione è quella, appunto, del non dare troppo peso alla questione dell'abito, perché, come dice l'Apostolo nella citazione che abbiamo visto: "... quando abbiamo di che mangiare e di che vestirci, non dobbiamo preoccuparci di altro".

Tutto questo per quanto riguarda i primi secoli della storia del monachesimo; vediamo poi come le cose si evolvono. Abbiamo visto un po' di parole: "tunica", che poi diventa "*tunica talaris*", cioè con le maniche, più lunga, chiamata poi anche "*tunica manicata*", proprio perché l'originale tunica era probabilmente senza maniche. Anche la questione "maniche – senza maniche", se stiamo alla Regola di san Benedetto, è una delle tante cose che deve valutare l'Abate. È impensabile che in un monastero sulle Alpi si tenesse una tunica senza maniche; sarebbe stato un accanimento ingiustificato, che non è nella logica dell'esperienza benedettina.

Abbiamo visto la cocolla, con cappuccio, che diventa poi "*cocullus viatoris*", oppure in Gallia "*birrus cucullatus*", il cappuccio con breve mantellina. Poi diventa "*vestis cucullata*", una veste lunga con il cappuccio. A Montecassino, per esempio, è così; sant'Isidoro di Siviglia nell'etimologia la chiama la "*casula*", cioè piccola casa. (Isidoro fa spesso queste etimologie, che magari non sono filologicamente corrette, ma sono interessanti, perché rendono lo spirito, l'anima di un'esperienza). Poi c'è il famoso melote, che è una pelle di capra, che scende dal collo fino ai lombi, secondo Isidoro. Nel X secolo arriviamo alla "*cuculla talaris*" con le maniche, e compaiono anche le tuniche con il cappuccio. Fino a quel momento il cappuccio era della cocolla, non della tunica; tanto che, quando nell'abbazia di Saint-Rondes, si vuole tornare alla foggia originaria e si toglie il cappuccio dalla tunica, i monaci si sentono offesi, umiliati da questa decapitazione della tunica. Quello che avviene nel frattempo è che la questione dell'abito diventa sempre più rigida, la lettura e l'interpretazione della Regola, su questo punto, tende a diventare sempre più fonte di approfondimenti, polemiche e anche irrigidimento. Non è più un'indicazione generica di uno spirito, ma si tende a dare delle norme precise e dettagliate, che san Benedetto non dà. Questo atteggiamento col passare del tempo diventa sempre più marcato, anche per quanto riguarda il colore. San Benedetto non dice nulla del colore, dice di usare il materiale disponibile, quindi si aveva a che fare con colori fulvi, bruni, non con il nero colorato. Tanto che nell'Ottocento era ancora visibile un frammento della veste di un abate di Cluny, Odilone, ed era bruno, non nero.

Gerolamo, che ha sempre da ridire su tutto, dice esplicitamente che le vesti non devono essere ampie, ma strette, e in Italia furono così. In Gallia invece cominciò abbastanza presto l'abitudine di usare vesti ampie, un po' per ripararsi dal freddo, un po' per vanità, per ricerca dell'estetica. Arriviamo così al Concilio di Reims, un concilio monastico del 972, e sentiamo come si esprime a proposito degli usi legati all'abito: "Ci sono alcuni del nostro Ordine che con sommo studio si acconciano in testa visibilmente dei berretti con le orecchie, pongono pellicce straniere sopra il copricapo regolare, indossano vesti ricchissime – (*lautissimas*, che significa anche ampie) –; infatti hanno grandissimo desiderio delle tuniche comprate a gran prezzo,

che si stringono tutt'intorno da un lato e dall'altro, e si diffondono in maniche e in pieghe digradanti e fluttuanti...”

Il Concilio continua parlando dei femorali, delle specie di indumenti intimi che venivano dati al monaco quando doveva uscire, per essere più decoroso, forse anche per non dare nell'occhio con un'eccessiva povertà: “I femorali, per leggerezza della trama, non proteggono dagli sguardi le parti vergognose e per farli non basta a uno solo ciò di cui sarebbero pienamente soddisfatti in due”. A un certo punto si comincerà ad utilizzare tessuti come il galambruno, una sorta di velluto, che i monaci di Cluny andavano a compare fino a Ratisbona, e l'isembruno, un tessuto leggerissimo che si usava per fare i femorali.

Passiamo all'XI secolo, leggendo un passo del “*Liber de unitate ecclesiae conservanda*”:

“La cocolla è una tunica talare, con cappuccio, – ormai la cocolla è una veste e non solo un cappuccio – e con le maniche, che ha la forma della croce, stesa in quattro braccia, acciocché colui che fu crocifisso al mondo, sia da ogni lato ravvolto e condotto alla realtà celeste da questa quadriga: prudenza, giustizia, forza e temperanza...”. Quindi la veste anche come *habitus*, nel senso della virtù. “... in modo tale che di sopra la prudenza si copuli con la giustizia, poiché nessuna di queste due può stare senza l'altra, mentre le altre due virtù, cioè forza e temperanza, sono apparentate e congiunte alle prime in modo che, mentre la destra si sforza di sorreggere la debolezza degli infermi, la sinistra sia di sostegno e sollecita a riservare l'ordine, la misura e l'opportunità. La cocolla è una tunica talare col cappuccio e con le maniche, ove come opera di qualche pedagogo vengono insegnati i misteri della santa Croce, sicché nella larghezza sia la carità del bene operare, nella lunghezza la perseveranza della ferma fede, nell'altezza la contemplazione della vita celeste, i giudizi imperscrutabili nella profondità di Dio, da cui viene sugli uomini la grazia”.

Capite però che da una lettura così dell'abito viene una richiesta di rigore e di uniformità nell'interpretare il significato dell'abito. Continua: “Ma poiché l'ozio è nemico dell'anima, san Benedetto istituì, proprio e soltanto per il lavoro manuale, un'altra cocolla che si chiama scapolare, perché è in grado di proteggere solo il capo e le scapole. Abbiamo visto talvolta una cocolla piccola, ma fatta a misura che scendesse soltanto alle reni, il qual modello e misura si chiama propriamente scapolare, che ai monaci viene assegnato su mandato della Regola, soltanto per il lavoro manuale, così il monaco può aver cura della propria persona attraverso la veste col cappuccio e contemporaneamente, per la sua corta misura e per la nudità del braccio, sia più pronto e alacre al lavoro”.

E arriviamo a Cluny, che è stata oggetto di infinite, interminabili polemiche su tutto; ovviamente si può immaginare il perché. Cluny a un certo punto è diventata l'esperienza monastica più potente, al punto che, all'inizio del XII secolo, l'Abate di Cluny, Ugo di Saint Mures, reclamava per sé la definizione di “Abate degli abati”. Si parla sempre di Bernardo e dei cisterciensi in polemica con Cluny, ma anche Montecassino non si tirava indietro dalle polemiche contro Cluny. Montecassino, nel Medioevo, dopo un lungo periodo di decadenza, era ridiventato un vero faro del monachesimo, basta pensare all'abate Desiderio nel XI secolo.

I cluniacensi introducono l'utilizzo della veste doppia, la "*duplex vestis*", che viene accolta con polemiche quasi da eresia, poi, invece, si affermerà un po' in tutto il mondo monastico. Della veste dei cluniacensi si occupa persino Dante Alighieri nella *Divina Commedia*, quando parla degli ipocriti: "Elli avean cappe, con cappucci bassi, dinanzi agli occhi fatte della taglia, che in Cluny per li monaci fassi".

A Montecassino nel XII secolo si scrive: "Per quanto riguarda la tonsura e l'abito dei cluniacensi, né ci piacciono, né a rigore debbano piacere a chi abbia scelto di vivere secondo la retta regola monastica, sono infatti evidentemente contro la Regola".

A San Gallo, la grande abbazia sul Lago di Costanza, si scrive: "Soprattutto nei rocchi il diavolo cerca di distruggere la Croce del Signore per mezzo loro, affinché non si vestano come ha stabilito san Benedetto".

E la causa di questa tendenza dei monaci di Cluny a seguire il diavolo è: "... la crapula congenita ai galli..." In sostanza, dice che i galli sono congenitamente portati a bere e questo vizio di fabbrica li porta a questo eccesso, compresa la modifica dell'abito, con i rocchi, cioè un abito con due cappucci.

Nel *De unitate*, l'uso della doppia veste viene definito: "... diploide della confusione, doppiezza d'animo ed eresia, invenzione di Montano (un padre eretico)". A Montecassino si definiscono i cluniacensi "inventori di novità", da intendersi come eretici, fuori della retta via, anche se di fatto a Montecassino nel XIII secolo adotteranno la doppia veste.

Nel XIV secolo Boerio scrive: "La cocolla è un abito lungo e ampio, ma senza maniche, il flocco invece, del quale non si fa menzione nella Regola e nella normalità antica, è un abito lungo con le maniche". Quindi ormai c'è una codificazione che viene dalle modificazioni apportate da Cluny con il flocco, quest'abito lungo con le maniche.

Veniamo a Bernardo e i cisterciensi. Leggo dai *Capitula*, uno dei documenti più antichi che regolano gli usi dell'Ordine di Cîteaux: "L'abito sia semplice e povero, senza pellicce, camicie, biancheria di lana o di cotone, così come lo descrive la Regola, si abbia cura inoltre, a proposito delle cocolle, che non siano troppo ampie, e che i calzari per il giorno siano in cuoio".

Negli *Instituta generalis* si legge: "Nelle nostre Comunità le cocolle non siano troppo ampie e i calzari per il giorno non siano di pelle di capretto, ma di cuoio". Scrive Bernardo di Chiaravalle, il grande artista della parola: "Il cavaliere e il monaco dello stesso panno si spartiscono il mantello e la cocolla...", la sua ironia ha di mira tanto i cavalieri quanto i monaci, i cavalieri perché si abbigliano al punto che anziché dei soldati, sembrano delle donnuciole; ancor peggio se ad abbigliarsi come un cavaliere è un ecclesiastico; non parliamo poi se anziché essere un ecclesiastico secolare è un monaco...

"Quando per comprare una cocolla – e parla al monaco – tu giri per le città, vai per piazze, fiere e mercati, guardi nelle botteghe dei mercanti e metti sottosopra tutta la merce di tutti, dispieghi grandi mucchi di panni, li tasti con il dito, li avvicini agli occhi, li esami ai raggi del sole, e respingi quel che c'è di grossolano e di scolorito,

mentre se qualcosa ti piace per la sua finezza e il suo nitore, subito cerchi di tenerlo a qualsiasi prezzo; ti prego, lo fai di cuore, o per semplicità?”

Qui siamo, nell'accusa di Bernardo, all'opposto della Regola di san Benedetto, o delle Regole di san Basilio, o delle Istituzioni di san Cassiano, perchè siamo arrivati agli abiti ricercati per la preziosità e per la bellezza del panno, tutto l'opposto del passo in cui si dice che gli abiti devono essere fatti della stoffa disponibile nella regione del monastero, che servono per coprirci e basta, e che se comprati devono essere i più economici. Questa descrizione del monaco che va per tutti mercati, mette le merci sottosopra, e poi deve tastare la stoffa, sembra la sceneggiatura di un film sulla vita nel Medioevo.

Sempre Bernardo dice: “... inorridiscano a chiudere quelle pelli di ermellino tinte di rosso, che chiamano gole, sulle mani consacrate e che consacrano tremendi misteri, si rifiutino di adornarsi il petto, che la gemma della sapienza orna più decentemente. Queste cose non sono le stimmate di Cristo; si riconoscono piuttosto come l'insegna delle donne, che sono solite prepararsene con la maggior cura e più sontuosamente, pensando soprattutto alle cose del mondo, e a come piacere agli uomini”.

Poi scrive al cugino Roberto di Châtillon, che aveva fatto una cosa terribile: se ne era andato da un monastero cisterciense per farsi monaco a Cluny: “Se pellicce soffici e calde, se panni sottili e preziosi, se lunghe maniche con ampio cappuccio, se una coperta grossa e tessuto morbido creano la santità, come mai indugio e non ti seguo?”

Sempre Bernardo scrive: “Ecco, lo stesso abito nostro, lo dico con dolore, che solea essere insigne d'umiltà, i monaci del tempo nostro lo portano in segno di superbia. Faticiamo ormai a trovare nelle nostre province il panno con cui ci degniamo di vestirci!” E qui si richiama esplicitamente a ciò che si dice dell'abito nella Regola di san Benedetto.

Nei *Sermones de diversis* Bernardo parla dell'abito cisterciense: “... evidente diversità e viltà nel vestito, vestiti contadineschi, vecchi, sporchi...” Ecco che richiama quello che probabilmente era la prassi originaria, sostanzialmente di vestirsi come un contadino.

La polemica di Bernardo ci conduce anche alla questione del colore; dicevo prima che il colore non era fissato, probabilmente era quello inerente alle stoffe stesse. Se la lana della pecora era più o meno grigiastra, l'abito era grigiastro; se la pecora era più o meno rossiccia era rossiccio l'abito, se era brunastra, l'abito era brunastro. Nell'esperienza originaria non c'era un' identificazione del colore con un senso simbolico. I cisterciensi stessi, che noi pensiamo “bianchi”, in realtà erano variamente bianchi, grigi, brunastri; tendenzialmente bianchi. Poi il bianco come colore diventa importante per l'identificazione del significato dell'abito. Però più che bianco, doveva essere biancastro; non era un bianco tinto, era il bianco del materiale.

Scrivono Ottone di Frisinga, lo zio di Federico Barbarossa, nella *Cronaca*, siamo nel XII secolo: “Così come dentro di loro – parla di monaci in generale, non cisterciensi – sono rutilanti dei vari fulgori della virtù, del pari all'esterno usano vesti di diversi colori...”. A quale parte del mondo monastico si riferisce? E' difficile a

dirsi, sappiamo che l'abito di Ugo di Saint Mures, secondo le testimonianze, era bruno, neanche nero, poi in certi ambiti monastici, Cluny compreso, si comincerà a tingere gli abiti, usando per esempio, le cortecce degli alberi per il nero, il blu, un colore costosissimo. Qui Ottone di Frisinga parla invece dell'uso di colori diversi in chiave simbolica. Sicuramente parla per esperienza visiva: mi viene in mente addirittura Ildegarde di Bingen, che parlava di abiti per le sue monache di colore verde, perché il verde era il colore della "*veriditas*". Ma nelle vetrate dell'albero di Jesse a Saint-Denis a Parigi l'Abate Sugero è vestito di verde. Qui è forse un tocco dell'artista funzionale all'equilibrio dei colori della vetrata, forse anche un simbolismo, oppure è una testimonianza dell'abito visto? È difficile dirlo.

Ottone di Frisinga scrive ancora: "Alcuni che conducono vita apostolica, volendo esprimere la purezza dell'innocenza anche nell'abito usano una toga chiara di lino, altri dello stesso Ordine, per mortificare la carne, si vestono rudemente di una tunica di lana, altri, liberi da ogni occupazione esterna, esibendo la vita evangelica nella veste, raffigurano simbolicamente la sua soavità nella forma stessa. Le ampie maniche sono come ali dei serafini, e con essi i monaci vivono, dirigendo ogni loro azione a Dio, come se con le maniche volassero alle realtà superiori..." Le ampie maniche peraltro erano condannate da Gerolamo e da altri autori della tradizione monastica.

"Differiscono comunque in questo, che gli uni per esprimere disprezzo per il mondo, si limitano ad avere nera la loro veste; gli altri, senza preoccuparsi del colore o dello spessore, usano portare il bianco o il grigio o altri colori, purché sia abietta ed aspra la loro veste".

Torniamo ora a Cluny, a Pietro il Venerabile, che in parte reagisce alle accuse dei cisterciensi; reagisce in due modi: rispondendo, ma anche riformando, che comunque corrispondeva alla sua esigenza profonda. L'altra volta dicevo che Pietro il Venerabile succede all'Abate Ponzio, un'abbaziatto travagliatissimo nella storia di Cluny, il quale fu deposto come abate, tanto che non è ricordato tra i grandi abati di Cluny, benché all'inizio avesse tutte le carte giuste per essere ricordato tra loro. Viene sostituito da Pietro, che riforma la vita dei cluniacensi, anche per ragione di spese. La voce abbigliamento nel bilancio di Cluny aveva un peso spaventoso; una percentuale delle entrate di Cluny eccessiva era destinata all'abbigliamento.

Pietro il Venerabile, oltre alle ragioni spirituali, aveva anche delle ragioni di un buon amministratore: il capo di una grande abbazia, di un grande Ordine, che in quel momento era il più grande della cristianità latina. All'epoca di Ugo di Saint Mures, l'Abate di Cluny era poco meno del Papa, aveva una potenza, oltre che spirituale, anche politica; l'abbazia di Cluny era più grande di san Pietro a Roma. La san Pietro che conosciamo noi è più grande dell'abbazia di Cluny, ma la san Pietro medievale era più piccola. Questo per dare qualche punto di riferimento. L'abate di Cluny aveva al suo seguito un vero esercito di monaci. Tra l'altro, non era così all'inizio dell'esperienza di Cluny, ma all'epoca di Ugo l'Ordine cluniacense diventa piramidale, un'organizzazione vera e propria.

Pietro scrive, rispondendo alle accuse dei cisterciensi: "Voi santi, voi gli unici, voi soltanto autentici monaci nell'universo mondo, di fronte a tutti gli altri falsi e

votati alla perdizione. Voi vi istituite soli fra tutti, e perciò intendete un abito di colore insolito. Per distinguervi tra tutti i monaci di tutto il mondo Voi vi ostentate candidi tra i neri. E mentre a coloro che sono posti in questa valle di lacrime, a cui s'impone di attendere sempre al lutto e mai alla letizia, si addicono vesti che designano il lutto e la penitenza, voi al contrario mostrate nella miseria la felicità, nell'afflizione la gioia, nel lutto la letizia con il candore delle vesti. Perché, o monaco bianco, ti sembra da esecrare la nerezza non dell'animo, ma della veste del tuo fratello? Perché a te, monaco nero, si dice di ammirare la bianchezza non dell'animo, ma della veste del tuo fratello?"

In sostanza, Pietro respinge al mittente l'accusa e dice di badare alla sostanza: bianca o nera è la vita, l'anima, non l'abito. Negli *Statuti*, però, Pietro vieta l'uso di panni pregevoli, importati e quindi costosissimi, l'impiego di colori sfarzosi, più adatti ai secolari, e dice: "... la cagione di questo statuto, sulla quale vorrei dire così com'io l'ho vista, è soprattutto la disonesta e turpe curiosità di queste vesti, a cagion della quale accadeva che molti di noi si acconciavano non diversamente dai secolari, con vesti di seta, di colori vari e grigie e benché il colore nero fosse stato scelto come l'umilissimo, per designare l'intima umiltà del cuore, con somma cura (i monaci di Cluny) si studiavano di adornarsi come sposi procedenti dal talamo".

Ugo V di Cluny nel 1200 proibisce gli abiti tinti di blu. La proibizione sarà sottolineata ancora per secoli, quindi, nonostante gli *Statuti* di Pietro il Venerabile, nonostante le proibizioni, l'uso del blu continuava a vigere. Nelle abbazie "figlie" di Cluny si continuavano ad utilizzare bottoni e nastri, a tagliare spacchi davanti e dietro all'abito, per essere più simili agli abiti secolari allora in voga; ma in realtà, se si va a ricostruire e a vedere, si trattava di piccole cose.

Nelle polemiche dei testi monastici c'è tutto il rigore di una tradizione, non è che ci sia da immaginare qualcosa di straordinario; anche un semplice bottone o un nastrino era visto come un'infrazione insopportabile alla Regola. Nel 1446 si proibisce l'uso del rosso e del violetto.

Qualche anno fa, mi ricordo che tra alcuni monasteri c'era un dibattito sull'abito della tradizione: se si potesse ancora vivere quotidianamente vestiti con l'abito tradizionale, oppure no. Alcuni monasteri hanno rinunciato all'uso quotidiano dell'abito e anche qui è interessante, oltre a ogni valutazione di tipo estetico, il criterio per cui diversi monasteri oggi hanno scelto di risolvere la questione: alcuni mantenendo l'abito della tradizione, altri hanno scelto di vestirsi in borghese, altri ancora hanno scelto la via di adottare per la vita quotidiana e il lavoro una specie di casacca uniforme, colorate di blu, con un cappuccio e la cintura: anche oggi quindi si ripropone il problema dell'abito dei monaci, come conseguenza del rinnovamento post-conciliare.

Valore e prassi del lavoro nelle nuove comunità monastiche

La presente relazione desidera esporre quanto le nuove comunità monastiche italiane (NCMI)¹ affermano, nei loro scritti fondanti (regole, costituzioni, statuti), sul tema del lavoro.

Prima di entrare *in medias res*, due premesse.

Non tutte queste comunità presentano lo stesso “spessore” di riflessione, vuoi per la diversità dei fondatori, vuoi per i pochi o molti anni di VM.

Riguardo alla prassi, si comprende bene come risulti difficile constatare per tutte le NCMI se realmente quanto scritto sia vissuto comunitariamente e singolarmente. Molti ambiti di lavoro sono infatti difficilmente esperibili e, nelle comunità più giovani e ancora poco numerose, spesso quanto scritto risulta ad oggi soltanto un desiderio in attesa di una maggiore stabilizzazione della stessa vita comunitaria, della definizione più razionale degli spazi e della crescita del numero dei membri.

1. LE NCMI PIÙ NOTE

Iniziamo col presentare le NCMI più note perché fondate da uomini che si sono imposti nel panorama monastico per lo spessore spirituale delle loro riflessioni e delle loro realizzazioni.

Piccola Famiglia dell'Annunziata (PFA)

Don Giuseppe Dossetti dedica il n. 10 della *Piccola Regola* al lavoro²:

«Il lavoro: è obbedienza, prolungamento dell'Eucaristia e della Liturgia delle ore e oggetto normale della nostra offerta: quindi preordinato, custodito e compiuto con zelo religioso; strumento regolare della nostra mortificazione, del nostro amore per le anime [e del nostro annuncio abituale]³, da preferirsi normalmente a ogni altra penitenza od opera di bene. Salvo ragioni di salute, deve essere almeno di [trentacinque ore alla settimana]⁴»⁵.

¹ Sulle NCMI rimandiamo ai nostri seguenti scritti: *Guida alle nuove comunità monastiche italiane*, Piemme, Casale Monferrato 2001; *Le nuove comunità monastiche italiane e il monachesimo tradizionale*, in *Ora et Labora* 55 (2000/1) 36-45; *Verso un nuovo monachesimo*, in *Testimoni* 23 (54) (2000/8) 23-29; *Le nuove comunità monastiche italiane*, in *Vita Consacrata* 36 (2000/4) 416-431; *La configurazione canonico-spirituale del monachesimo nella Chiesa locale*, in *Vita Consacrata* 36 (2000/5) 499-511; *Le nuove forme di vita religiosa e le nuove comunità monastiche italiane*, in *Vita Consacrata* 37 (2001/3) 299-309; *Nuove comunità monastiche /1. Il carisma benedettino vissuto nel mondo*, in *Testimoni* 24 (55) (2001/4) 10-11; *Nuove comunità monastiche /2. La tradizione cistercense*, in *Testimoni* 24 (55) (2001/5) 12-14; *Valori della vita consacrata e nuove comunità monastiche italiane*, in *Consacrazione e Servizio* 51 (2002/9) 19-26; *Le nuove comunità monastiche italiane*, in *Religiosi in Italia* NS n. 346 (2005/5) 38*-42*; *La liturgia nelle nuove comunità monastiche*, in *Liturgia* 39 n. 191 (2005/5) 14-16; *Tratti peculiari di alcune nuove comunità monastiche italiane*, in F. CONIGLIARO-A. LIPARI-M. TORCIVIA, *Il carisma monastico benedettino tra passato e futuro*, Abadir, S. Martino delle Scale (PA) 2007, 67-77; *Essere monaci oggi nella Chiesa locale*, in *COMUNITÀ MONASTICHE IN DIALOGO, Il deserto e la terra. L'esperienza monastica nella chiesa locale*, Il Segno dei Gabrielli editori, Negarine di S. Pietro in Cariano (VR) 2007, 25-56.

² La *Piccola Regola* è stata pubblicata in G. DOSSETTI, *La Piccola Famiglia dell'Annunziata. Le origini e i testi fondativi 1953-1986* (a cura della *Piccola Famiglia dell'Annunziata*). Introduzione di Agnese Magistretti, Paoline, Milano 2004, 86-91. La *Piccola Regola* è seguita anche dalle Comunità che si ispirano al carisma di don Dossetti: la *Piccola Famiglia della Resurrezione* (Forlì), la *Piccola Famiglia della Risurrezione* (Venezia), la *Piccola Famiglia dell'Assunta* (Rimini) e le *Famiglie della Visitazione* (Bologna).

³ Aggiunta del 1976.

⁴ Così la modifica apportata nel 1978, cf. Archivio Giuseppe Dossetti IV b/56. Precedentemente il testo recitava: «sette ore al giorno».

⁵ DOSSETTI, *La Piccola Famiglia dell'Annunziata*, cit., 89.

Si parla ancora del lavoro quando, trattando del voto e della virtù della povertà, si afferma come questi impegnano, tra l'altro «a lavorare per vivere e a versare alla comunità ogni nostro provento, ricevendo da essa il vitto, il vestito, l'abitazione e ogni oggetto di lavoro» (n. 13) ⁶.

Il commento a questo punto della Piccola Regola lo lasciamo allo stesso Dossetti in occasione di una catechesi dell'8 dicembre 1988 rivolta alle coppie di sposi appartenenti alla PFA:

«Il lavoro è qui definito prolungamento dell'eucaristia e della liturgia delle ore, cioè una cosa sola, omogenea e della stessa stoffa. Poiché l'eucaristia e la liturgia delle ore sono gli atti in cui si realizza massimamente la nostra comunione con Dio, e quindi la nostra comunione verticale e allargata, e poiché è nell'eucaristia e nella liturgia delle ore che siamo un tutt'uno con Dio e con i suoi santi, dire che il nostro lavoro è un loro prolungamento implica già tutta una concezione ecclesiale: se ci sentiamo alla presenza di Dio nell'eucaristia, ci dobbiamo sentire alla presenza di Dio, ancora e allo stesso modo, nel nostro lavoro. Ricordando ancora il cap. 7 di Daniele e applicando al nostro lavoro quella immagine che questa mattina mi viene da usare, anche qui c'è un Dio in trono al quale noi dobbiamo avere lo stesso sguardo, un Dio che scruta le reni e i cuori e valuta la sostanza del nostro lavoro, e cioè con quali intenzioni e in che modo lo facciamo. Anche qui vale il salmo 139/138: Se vado lassù nel cielo, se scendo nelle profondità della terra, tu mi scruti e mi conosci, quando seggo e quando mi alzo (cfr. vv. 8.1.2) ... anche nel nostro lavoro. Io stesso ci penso adesso, ma la realtà è questa. Partendo da questa concezione ecclesiale di grandissima comunione, di comunione integrata dall'alto, immergiamo in essa il nostro lavoro e vediamo subito come acquista un tono molto preciso e cambia volto [...]»⁷.

Comunità di Bose

La Regola della comunità fondata da Enzo Bianchi consacra due punti alla nostra tematica⁸.

Nel n. 24 il lavoro viene visto come un aspetto della vita di povertà che deve caratterizzare il monaco: «Fratello, sorella, tu vivrai la tua povertà anche sottoponendoti al lavoro, come tutti gli uomini». E citato quanto affermato in 2Ts 3,10, prosegue: «Tu lavorerai perché i padri e gli apostoli hanno lavorato per vivere del lavoro delle proprie mani, perché non ti è lecito farti servire dagli altri, perché il lavoro è collaborazione alla creazione in atto da parte della Sapienza di Dio, perché tu devi testimoniare la tua solidarietà con tutti gli uomini, operando in mezzo a loro».

Riguardo, poi, alla serietà con la quale il monaco deve lavorare, aggiunge:

«E bada di prendere sul serio la tua vita di lavoro. La tentazione sarebbe di lavorare quando ti piace e come ti piace: ma così resteresti un dilettante. Sei un uomo come gli altri, lavorerai come loro, cercherai con loro la giustizia e la fine dello sfruttamento ma non ti esimerai dal vivere la loro condizione. Per questo non fuggirai dal mondo e dagli uomini, ma vivrai come loro, più o meno socializzato come le condizioni ti richiederanno».

Il n. 25 si sofferma più dettagliatamente a trattare del nostro tema:

«In comunità i lavori sono diversi. Ognuno entrando in comunità mantiene possibilmente il lavoro, la professione, lo stato che aveva quando fu chiamato. La comunità veglierà affinché il lavoro di ciascuno sia compatibile con la vita comune e non schiacci la personalità del singolo. Tu ti guarderai dal minimizzare il lavoro del tuo fratello o dal fare confronti. Tutti i fratelli faranno però lavori manuali in comunità: sovente questi sono i lavori dei più umili; dunque tu li farai senza gemere, cosciente di servire così fratelli e ospiti».

Interessante si rivela il legame tra lavoro e preghiera:

«Se la fatica, il lavoro non fa corpo con la preghiera, allora quella che dovrebbe essere una vita di ricerca di Dio nelle difficoltà liberatrici, diventerebbe una vita di privilegiati. Tendi dunque verso una grande continuità di lavoro nelle ore fissate, rispetta l'orario dei fratelli e non autorizzarti a disturbarli con le tue visite. Alle ore convenienti il lavoro, la preghiera e tutto in Dio».

⁶ *Ib.*

⁷ DOSSETTI, *La Piccola Famiglia dell'Annunziata*, cit. 96.

⁸ La Regola di Bose è seguita anche dalla Comunità di Cumiana (Torino). Sulla comunità piemontese rimando al mio *Il segno di Bose*, Piemme, Casale Monferrato 2003.

Comunità dei Figli di Dio (CFD)

Tre sono i numeri consacrati dallo Statuto⁹ della CFD, valido per tutti i quattro rami della comunità fondata da don Divo Barsotti, al lavoro.

Nel primo si sottolinea il valore testimoniale del lavoro: «Non solo per il proprio sostentamento, ma anche per rendere testimonianza di vita perfetta e per servizio di amore ai fratelli, ognuno dovrà impegnarsi in qualche lavoro. Si renda conto che una vera testimonianza esige da ciascuno una seria preparazione, un aggiornamento continuo, un impegno reale di tutte le proprie capacità» (43).

I numeri seguenti evidenziano il legame del lavoro con la preghiera: «Se anche il lavoro occuperà gran parte del giorno, non per questo deve divenire l'impegno più importante cui tutto è da sacrificarsi. Al di sopra di tutto sia sempre per ognuno l'impegno di vivere l'unione con Dio nella preghiera» (44). «Allora si vivrà veramente il lavoro come impegno religioso, quando il lavoro stesso sarà divenuto preghiera» (45).

La Regola per il IV° Ramo¹⁰ - formato da coloro che «vivono la consacrazione coi voti religiosi nelle case di vita comune» (1) - oltre ai tre numeri su riportati, consacra altri otto numeri al lavoro. Trascriviamo quelli che si rivelano maggiormente utili per trattare della nostra tematica. Riportato il n. 43 dello Statuto, la Regola per il IV° Ramo afferma subito dopo:

«Ci si renda conto però, che non tutti i lavori possono essere idonei alla vita dei membri del IV° ramo. Prima di tutti s'impone, normalmente che il lavoro stesso venga svolto all'interno della casa. Se possibile, poi, ognuno abbia un proprio lavoro in modo tale che possa essere rispettato il silenzio e il raccoglimento della vita monastica» (103).

Accanto poi all'economo, al sacrista e al bibliotecario, che devono essere assicurati in ogni casa di vita comune, si farà una rotazione settimanale per tutti gli altri necessari servizi (cf. 104).

Il n. 108 è dedicato al lavoro dei monaci-presbiteri:

«I sacerdoti appartenenti al IV° ramo non sono del tutto esentati dal lavoro che svolgono gli altri fratelli, ma a loro è demandata soprattutto l'assistenza spirituale dei fratelli e delle sorelle della Comunità intera. Dovranno visitare, secondo il calendario stabilito dal consiglio le varie Famiglie per dettare i ritiri mensili e gli esercizi spirituali annuali della Comunità. Potranno, inoltre, organizzare e dirigere incontri di preghiera e vocazionali per i giovani».

Riguardo, infine, al rapporto con i *desiderata* dei vescovi delle diocesi nelle quali insistono le case di vita comune: «Per la vocazione monastica che ci è propria, l'Autorità Ecclesiastica ci chiederà soltanto quelle prestazioni di attività che non impediscano il primato della vita di preghiera e l'assolvimento degli obblighi della vita comune e comunitaria» (111).

2. LE NCMi CHE SEGUONO LA *REGULA BENEDICTI* (RB)

Presentiamo ora le NCMi che seguono la RB, sia perché formate da membri provenienti da monasteri tradizionali sia perché riconosciuta quale imprescindibile punto di riferimento per la nuova realtà monastica fondata.

⁹ Ci riferiamo all'ultimo approvato dal Consiglio della Comunità (11 maggio 1997), che ha ricevuto il *nihil obstat* dell'Arcivescovo di Firenze, diocesi nella quale insiste la casa madre della CFD, il 25 aprile 1998. Attualmente la CFD sta muovendosi per il riconoscimento pontificio. Per questo la Comunità non ha proceduto per ulteriori cambiamenti dello Statuto e delle Regole per i quattro rami che costituiscono la CFD, pur avvertendone la necessità.

¹⁰ COMUNITÀ DEI FIGLI DI DIO, *Regola per il IV° Ramo*, 1992. La CFD presenta altri tre Rami: il I° è costituito da persone che sono uniti alla comunità soltanto attraverso la consacrazione; il II° da coloro che vivono la consacrazione nel matrimonio con i tre voti tradizionali; il III° da coloro che vivono la consacrazione nel mondo sempre con i tre voti tradizionali.

Comunità Monastica Oblati Camaldolesi S. Maria in Colle

Essendo una comunità legata alla Congregazione camaldolese - e, quindi, rifacentesi pienamente alla regola e alle costituzioni dei monaci fondati da s. Romualdo - attingiamo dall'unico documento "proprio", la *Traccia per una vita monastica*, il cui valore è soltanto spirituale.

Poco prima della conclusione, incontriamo un numero dedicato esclusivamente al lavoro:

«Il lavoro manuale e intellettuale fa parte della vita monastica. È un comando dell'Apostolo, un modo di vivere la povertà e il servizio al Vangelo. Favorisce una vita equilibrata, sviluppa il potere creativo della persona e ha la sua importanza per l'ascesi e l'orazione. Non dovrà però nuocere al tempo della preghiera, della formazione intellettuale e all'aggiornamento. Resterà finalizzato all'esperienza stessa e condiviso dagli ospiti» (29)¹¹.

Comunità Monastica di Siloe

Le Costituzioni (1997) della Comunità parlano del lavoro all'interno del punto inerente alla povertà: «Un modo concreto di rendere visibile l'atteggiamento di povertà è quello di contribuire alle necessità della Comunità con il proprio lavoro, manuale o intellettuale, e con ogni attività ritenuta opportuna. Il Priore assegni pertanto un compito a ciascuno, tenendo conto delle competenze, capacità e debolezze di ogni fratello (Cfr. RB 48)» (10 c).

Comunità Monastica SS. Trinità

Le Costituzioni della Comunità, sita nella diocesi ambrosiana, dedicano al lavoro quattro numeri all'interno del capitolo su *L'impegno di conversione nella vita quotidiana*. Il primo articolo inizia citando la RB: «I fratelli sanno che "proprio allora sono veri monaci, quando vivono del lavoro delle loro mani, così come fecero i nostri padri e gli apostoli" (RB 48,8). Perciò ogni fratello "mangia il proprio pane lavorando in pace" (2Ts 3,12), senza essere di peso ad alcuno (cf. 2Ts 3,8)» (Art. 53).

Ma quali sono i fini dell'attività lavorativa, cui ogni monaco deve intendere?

«Oltre a mantenere se stesso e la comunità, affaticandosi con il lavoro delle proprie mani, egli accoglie responsabilmente l'opera della creazione e della redenzione che celebra nella liturgia; realizza se stesso divenendo in un certo senso più uomo (cf. *Gaudium et Spes* 35; Giovanni Paolo II, *Laborem exercens* 9); vive nella solidarietà con gli altri uomini, impegnati nella comune legge del lavoro (cf. *Perfectae caritatis* 13); fa parte dei proventi del suo lavoro con chi si trova nella necessità (cf. Ef 4,28)» (Art. 53).

Il priore esercita la cura nei riguardi della comunità anche attraverso una sapiente distribuzione degli incarichi di lavoro: «Il lavoro è esercitato ordinariamente nella casa di Dio (cf. RB 66,6-7) e nelle ore ad esso destinate (cf. RB 48,1). Il priore ha cura che gli incarichi siano distribuiti con equilibrio tra tutti i fratelli, in modo che nessuno risulti eccessivamente affaticato, o manchi del tempo da dedicare alla preghiera, alla *lectio divina*, allo studio» (Art. 54).

Il lavoro, inoltre, pur svolto dal singolo monaco, resta sempre un'opera dell'intera comunità:

«Il lavoro è vissuto nell'obbedienza secondo le mansioni affidate dal priore, il quale, da parte sua, è attento alle attitudini di ciascuno e alle necessità della comunità. Per quanto possibile, ogni fratello ha un incarico fisso: responsabile nel proprio settore di impegno, rimane tuttavia disponibile ai consigli degli altri e alla collaborazione fraterna, perché anche in questo gli uni portino i pesi degli altri (cf. Gal 6,2). È preoccupazione del priore che i diversi ambiti di impegno siano tra loro coordinati; che gli incarichi siano svolti con la necessaria competenza; che tutta la comunità sia informata sulle problematiche inerenti ciascun settore» (Art. 55).

Nessuna discriminazione, infine, tra lavoro manuale e lavoro intellettuale:

¹¹ In margine troviamo riferimenti a RB 48, 2Ts 3,10 e RB 4.

«Nella comunità sono tenuti in eguale considerazione il lavoro manuale, quello intellettuale, gli altri servizi richiesti dalla vita domestica. Ciò che infatti conferisce vera dignità al lavoro è la sua utilità al bene comune, la competenza e la responsabilità con le quali viene svolto, l'amore e la gioia da cui è generato. Ogni attività è pertanto esercitata con impegno, senso del dovere e del bene comune, autodisciplina, rispetto dei tempi assegnati, in modo che né la pigrizia distolga dalla fatica, né un eccessivo lavoro sovrasti sugli altri impegni della giornata» (Art. 56).

Comunità Monastica Benedettina dei SS. Pietro e Paolo

Nelle Costituzioni (1994) della Comunità monastica milanese, all'interno della parte relativa a *La vita nuova nella comunità monastica*, trattando de *La vita nuova nel monaco*, ritroviamo due punti dedicati al lavoro: «Il lavoro è un fatto essenziale alla realizzazione della nostra vita monastica: «allora sono veri monaci, quando vivono del lavoro delle loro mani, come i nostri padri e gli apostoli (RB 48,8). Il monaco, “sopportando la fatica del lavoro in unione con Cristo crocifisso per noi... collabora in qualche modo col Figlio di Dio alla redenzione dell'umanità (*Laborem exercens* 27)» (55).

Il punto seguente legifera sul lavoro manuale: «Si dia, quindi, nel corso della giornata, un tempo conveniente al lavoro manuale. Possono essere esentati solo coloro che a motivo dell'età o della salute non sono in grado di svolgere attività di carattere fisico. Si curi che anche ai monaci occupati in particolari attività o servizi alla Comunità venga riservato uno spazio, pur se ridotto, di lavoro manuale» (56).

Monastero dell'Anastasis – S. Marco

Le sorelle che costituiscono la Comunità monastica, dalla fine del 2005 trasferitasi nella diocesi padovana, nel loro *Progetto di vita monastica* (1998), nel capitolo su *La comunione fraterna*, e precisamente all'interno del punto riguardante la corresponsabilità, presentano un numero dedicato al lavoro: «Il lavoro non sia di impedimento alla vita monastica. Sia un lavoro che aiuti a mantenere lo spirito di preghiera e di silenzio ma anche fruttuoso per un giusto mantenimento materiale. Cfr: RB c. 35 e 48» (63).

Comunità Monastica della Trasfigurazione

Nello *Statuto* (in via di approvazione) della Comunità reatina, comprendente le Costituzioni, nel capitolo su *La comunità*, ritroviamo, all'interno del paragrafo su *Vita comune e consigli evangelici*, un punto dedicato al lavoro: «Memori dell'insegnamento dell'apostolo Paolo i membri della fraternità vivono del lavoro delle loro mani, in comunione con tutti coloro che si guadagnano il pane col sudore della propria fronte. Per tale ragione assumeranno volentieri e svolgeranno con diligenza i compiti loro affidati per contribuire al decoro della casa di Dio e al sostentamento della comunità» (13).

Piccola Famiglia di Betlemme

Dal sito della Comunità ricaviamo le seguenti affermazioni sul lavoro:

«Sull'esempio degli Apostoli e dei Padri della Chiesa, il nostro stile di vita è caratterizzato dalla **povertà** e dalla **semplicità**, espresse dal **lavoro manuale** (lavoro artigianale della terracotta, pittura di icone e quadri sacri, lavori agricoli), che permette al monaco di guadagnarsi il suo pane e di essere così solidale con il destino comune di tutti gli uomini. Secondo l'insegnamento della Scrittura e di Gesù, il lavoro è un prolungamento dell'opera del Creatore, un contributo allo sviluppo umano, “una partecipazione alla stessa opera redentrice di Cristo” (*Concilio Vaticano II*). Il lavoro è per noi monaci una esigenza di verità, perché vogliamo essere poveri con Cristo povero. È anche un momento di comunione fraterna, perché tutti collaborano al bene comune,

aiutandosi vicendevolmente in un silenzio che lascia il cuore attento a Dio. Oltre ad assicurare la sussistenza della comunità, il lavoro ci permette di condividere con i più poveri quello che siamo riusciti a produrre»¹².

3. LE PIÙ PICCOLE NCMI

In ultimo presentiamo le NCMI più piccole perché formate da pochissimi membri.

Fratelli Contemplativi di Gesù

La Comunità alessandrina - da diversi anni formata soltanto da due membri - dedica un numero della regola al lavoro:

«Con il lavoro manuale quotidiano la comunità dei fratelli condivide quella stessa fatica a cui ogni uomo è sottoposto al fine di procurarsi il proprio sostentamento: ‘Con il sudore della fronte mangerai il tuo pane (Gen. 3,19). Il lavoro, oltre a svolgere una funzione di equilibrio e di armonia nell’insieme della nostra vita quotidiana, costituisce un esercizio ascetico che ci abitua ad agire in obbedienza, con senso di responsabilità, come collaboratori dell’opera della creazione».

E continua insistendo sulla necessaria calma che deve caratterizzare l’attività lavorativa:

«Nell’insegnamento dei Padri, le parole dell’Apostolo ‘lavorando notte e giorno per non essere di peso ad alcuno’ (1 Tess. 2,9) non sono mai disgiunte dalle altre ‘pregate incessantemente’ (1 Tess. 5,17). Per questo è importante che il lavoro, in tutte le sue varie attività che ci sono richieste, si faccia nella calma, evitando tutto ciò che porta agitazione e preoccupazione, al fine di permettere ad ognuno di lavorare alla sua vita interiore» (16).

Fraternità Monastica di Montecroce

La piccolissima Comunità piemontese, sita in provincia di Torino, non dedica un numero specifico del suo *Progetto di vita* (1982) - le linee di fondo del cammino comunitario - al lavoro, ma parlando dei valori scelti e attestati menziona: «il primato della Parola e dell’Eucarestia, la contemplazione, la koinonia-comunione e il loro annuncio attraverso la testimonianza, la fraternità, la provvisorietà, la condivisione, l’accoglienza e il creato» (pp. 9-10). E, spiegando nelle “scelte pratiche” cosa si intende per provvisorietà, troviamo scritto: «mantenere un lavoro umile, da svolgersi a metà tempo, disponibili a cambiarlo, di preferenza manuale e appena sufficientemente retribuito, per una condivisione diretta con i più poveri» (p. 11).

Descrivendo, infine, ne *La vita monastica a S. Valeriano* (1982), la modalità concreta di vita di una giornata comunitaria, troviamo poco più che una breve pagina dedicata al lavoro:

«almeno 4 ore di lavoro di lavoro ogni giorno: coltivare i campi, accudire il bestiame, curare l’orto, procurarsi le legna per riscaldarsi d’inverno... Lavori umili, manuali, che non distolgono il cuore dal colloquio con Dio, che ci rendono solidali con tutti gli uomini che faticano a vivere, che servono a procurarsi il cibo necessario. Lavori, infine, fatti con il massimo impegno ma senza mai diventare attività febbrile, senza la preoccupazione di “quanto possano rendere” in denaro. Anzi, una parte dei raccolti è regalata a chi è nel bisogno, anche perché i prodotti, specie cerealicoli, sono coltivati biologicamente: è un modo semplice per aiutare a “bonificare” l’alimentazione e l’habitat. Del tempo è dato anche ad un lavoro più “intellettuale”: è la lettura di giornali e riviste che aiutano a tenere lo sguardo sui drammi dell’umanità per presentarli, nella preghiera, davanti al Signore; ed ancora studio e lettura di *testi patristici* e di tutta la Tradizione della Chiesa, per andare alla scuola di chi, in modo mirabile, ci ha preceduto sulle strade della santità».

Fraternità di Nazareth

¹² www.piccolafamigliadibetlemme.org/arte/elabora.htm (14/07/2007).

Anche un'altra Comunità torinese, nella sua regola monastica (1988), consacra qualche paginetta al lavoro. Citati passi di Mc 6,3 e della RB 48, la prima affermazione riguarda la calma e la *taciturnitas* che devono caratterizzare il lavoro monastico:

«C'è un modo contemplativo di lavorare, in atteggiamento di preghiera, nella pace dell'obbedienza. Molte stanchezze dell'uomo non dipendono dal tipo di lavoro, ma dalle tensioni con cui si accosta al lavoro. Il monaco cura che la mente sia sgombra per Dio, applicandosi con amore a ciò che sta facendo, libero da ogni ossessività. Ne scaturisce la "taciturnitas", *caratteristica del sistema monastico* di lavorare. Il lavoro manuale armonizza lo spirito. Il monaco, libero dai conforti della società consumistica, è in grado di accostare con affetto la realtà del creato» (pp. 33-34).

Importante è, inoltre, il richiamo alla *memoria Dei* che mai deve allontanarsi dal monaco che lavora: «Il monaco, durante il lavoro, cerca di essere occupato dalla "memoria Dei", dal ricordo delle meraviglie del Signore, per non cadere nella tentazione della "mormorazione". La figura di S. Giuseppe, silenzioso servo dell'Incarnazione, ci aiuta ad agire in ogni istante alla sola presenza del Signore, a scomparire agli occhi degli uomini, in umile adorazione dei misteriosi disegni di Dio» (p. 34).

Ancora: l'atteggiamento del monaco nell'esercitare il lavoro assegnatogli manifesta la qualità stessa della sua vita interiore: «Il lavoro è un elemento fondamentale e costitutivo della vocazione monastica: l'intensità della vita interiore di un monaco si può misurare dal modo di accostarsi al lavoro, dalla pazienza nell'affrontare le fatiche e dalla capacità di utilizzare il tempo» (p. 34).

In ultimo, icona del monaco che lavora è la Famiglia di Nazareth: «La nostra Comunità vive il lavoro in obbedienza al Padre con Gesù, Maria e Giuseppe. Impariamo ogni giorno dalla S. Famiglia di Nazareth la lezione del lavoro per "comprendere e celebrare la legge redentrice della fatica umana" (Paolo VI)» (p. 35).

Fraternità di San Lorenzo

La Comunità aretina, nella regola approvata definitivamente nel 2001, dedica mezza paginetta al lavoro, facendo risaltare la partecipazione all'opera creatrice del Padre e la solidarietà con tutti gli uomini e le donne del mondo: «Il lavoro quotidiano ci rende capaci di provvedere a noi stessi in modo autonomo. In esso siamo chiamati, provvidenzialmente, a collaborare all'azione creatrice di Dio e a portarla a compimento. Nello stesso tempo ci accomuna alla fatica di tanti uomini, senza che ci tolga la libertà di una vita semplice».

Fraternità Monastica Apostolica

La riflessione sul lavoro della Comunità torinese la ritroviamo nel primo punto dello Statuto (1995), parte consacrata al carisma e alla finalità della Fraternità Monastica Apostolica: «Il lavoro, anche professionale, dei fratelli non assume la dimensione di missione secolare che comporti responsabilità nel mondo (can. 672; 285; 286; 287). Il lavoro non deve superare il metà tempo né interferire con il ritmo monastico della vita comune e con un certo livello di presenza e di impegno nella pastorale parrocchiale» (1.8.).

Comunità Monastica Diocesana di Biella

Anche la Comunità piemontese consacra al lavoro un punto (il n. 4) dei suoi *Appunti per una regola di vita* (2000):

«Vogliamo vivere una vita autenticamente donata a Dio, ma profondamente radicata nel tessuto umano della nostra società; desideriamo testimoniare che scegliere Cristo e nulla anteporre a lui non è una scappatoia dalle fatiche e dalle contraddizioni cui gli uomini sono sottoposti ogni giorno. Per questo assumiamo il lavoro

quotidiano: come condivisione con l'opera creatrice di Dio; come contributo in chiave cristologica al riscatto del lavoro stesso, trasformandolo da maledizione in redenzione; come condivisione con l'impegno quotidiano di ogni uomo e come rapporto con i fratelli, senza privilegi; come modo per vivere la povertà, sottomettendoci alla disciplina che la fatica del lavoro stesso comporta; come mezzo che permette autonomia e libertà da condizionamenti di tipo economico».

Modelli di riferimento per la concezione del lavoro della comunità biellese sono lo stesso Signore e la tradizione monastica: «Cristo stesso non si è sottratto alla disciplina del lavoro e ci ha salvati con gli anni di silenziosa fatica non meno che con gli anni della proclamazione del Regno. Anche la tradizione monastica (soprattutto benedettina, ma non solo) concepisce il lavoro come apertura alla vita e lo reinterpreta da condanna ineluttabile a strumento di profezia umana e spirituale».

Il lavoro si presenta poi intimamente connesso all'*opus Dei* della monaca:

«Come tutta l'attività della giornata (preghiera e lavoro) vuole essere lode e comunicazione con Dio, così tutta l'attività della giornata è "lavoro", inteso come realizzazione del piano di Dio su di noi. Niente rimane escluso da quell'*opus Dei* che, senza soluzione di continuità, si dipana nelle nostre giornate e le unifica nell'unica opera necessaria: credere a Gesù Cristo e a Colui che lo ha mandato».

Ma quali sono le forme di lavoro che la comunità vive nella vita quotidiana?

«Concretamente intendiamo come lavoro, in modo più specifico, sia il lavoro professionale (che dà retribuzione), svolto, a seconda dei casi, fuori o dentro la comunità, sia il quotidiano svolgersi delle attività necessarie all'organizzazione ordinata alla vita comunitaria, che vedono, pur se in diverso modo, la partecipazione di tutti i membri della comunità. Nel primo tipo di lavoro sperimentiamo maggiormente la condivisione con tutti gli uomini, nel secondo tipo di lavoro rendiamo visibile la diaconia reciproca, mettendoci gioiosamente e gratuitamente gli uni al servizio degli altri, servendo prima di tutto, nel fratello e nella sorella della comunità, il Cristo stesso».

Comunità Monastica di Pulsano

La Comunità pugliese, nella *Regola fraterna*, approvata nel 1999, parlando della sua *Costituzione interna*, dedica il punto 6 al lavoro:

«La Comunità si mantiene con il proprio lavoro (1Tess. 4,11-12; 2Tess. 3,7-10.12-13). I fratelli lavorano insieme o singolarmente, ciascuno secondo la propria attitudine e capacità, anche eseguendo gli uffici assegnati dal Superiore. Si privilegia la coltivazione della terra per il nutrimento, con gli orti e la coltivazione delle api e altro; secondo la possibilità, si fabbricano anche prodotti dell'artigianato, e si diffondono le pubblicazioni teologiche e spirituali dei fratelli».

4. CONCLUSIONE

Al termine di questa carrellata di citazioni riproponiamo sinteticamente i tratti comuni della riflessione sul lavoro di queste nuove realtà monastiche.

Il primo tratto riguarda la decisa consapevolezza che il monaco deve lavorare perché Cristo, gli apostoli e i padri, monastici e non, hanno lavorato. Profondo si rivela così il legame che i membri della NCMI vivono con chi li ha preceduti nella condizione umana e di fede¹³.

Un altro tratto da evidenziare è lo stretto legame che intercorre tra lavoro e liturgia. Ciò per due motivazioni: facilitare sempre più il processo di unificazione interiore che deve caratterizzare la quotidianità e, quindi, la vita del monaco e ricordare che tutta giornata del monaco si svolge alla presenza di Dio, sia che si preghi in chiesa sia che ci si trovi nella stanza di lavoro. Ne consegue che come la liturgia deve essere ben celebrata, così il lavoro deve essere svolto bene e con zelo

¹³ Solo una breve nota sul tipo di lavoro realizzato in queste comunità: agricoltura, manifattura, confettura di prodotti alimentari, iconografia, falegnameria. In alcune NCMI, infine, abbondante è la produzione intellettuale.

religioso. La professionalità nello svolgimento del lavoro deve caratterizzare, pertanto, il monaco. Questi non deve essere dilettante, ma compiere al meglio quanto assegnato dall'obbedienza. Si crea, così un circolo virtuoso tra lavoro e preghiera. Se il primo è svolto seriamente, anche la seconda lo sarà e viceversa.

Ancora: il lavoro è la prima e fondamentale opera di ascesi del monaco, il cui fine è la redenzione stessa di ciò che grava, così come il testo di Gen. 3,19 afferma dopo il peccato di Adamo, come un peso per la condizione umana. Lavoro, quindi, come partecipazione alla stessa attività creatrice di Dio e anche come fonte di armonia ed equilibrio della condizione umana.

Parlare del lavoro significa anche toccare uno degli aspetti del voto di povertà che caratterizza la scelta monastica. Povertà che acquista anche il significato di solidarietà con tutti gli altri uomini e donne della terra che quotidianamente si guadagnano da vivere col sudore della fronte.

Lavorare significa anche pensare al proprio sostentamento e alle diverse esigenze che la vita comunitaria presenta. Si vive cioè con i proventi del proprio lavoro.

Certo il lavoro non deve attentare a tutte le altre dimensioni della VM. Deve essere contenuto in ordine all'orario perché non ecceda facendo perdere di vista il necessario equilibrio tra tutti gli aspetti che compongono la giornata monastica e deve essere condotto in modo da non distrarre la diuturna *memoria Dei* che il monaco si sforza di realizzare.

La maggior parte delle NCMI insiste sulla necessità del lavoro manuale, anche per coloro che solitamente svolgono lavoro intellettuale. Sono infatti i lavori più umili quelli che creano sempre più uguaglianza tra i monaci e che fanno avvertire maggiormente la solidarietà con gli uomini e le donne più umili e/o meno dotati dal punto di vista culturale.

Infine l'aspetto della condivisione: si lavora anche perché si possa far parte ai più poveri dei proventi realizzati col proprio lavoro.

Concludiamo affermando, senza pericolo di essere smentiti, che quanto presente nei testi principali delle NCMI rientra perfettamente in quanto da sempre asserito e presente negli scritti fondanti la VM. E la testimonianza più evidente è la continua citazione della RB.

don Mario Torcivia
Studio Teologico S. Paolo - Catania

L'IMPEGNO EDUCATIVO DEI MONASTERI E LE INTUIZIONI PEDAGOGICHE DELLA RB

La dimensione educativa è più che mai congeniale, non solo ai principi della RB, ma anche alla vita concreta, quotidiana nei monasteri. Il fatto stesso che S. Benedetto definisca il monastero “ scuola del servizio di Dio” lo dice: l'impostazione della vita monastica orienta l'intelligenza a riconoscere il primato di Dio, libera la volontà dall'arbitrio egoistico e la attira al servizio regale dell'obbedienza al Padre dei cieli, riplasma i sentimenti sul modello sublime del Cristo, il Figlio di Dio, intessendo, nella comunione con lui, una trama di rapporti fraterni che si esprimono nei gesti concreti della vita quotidiana. Spesso S. Benedetto usa, per indicare il monaco, il vocabolo “discipulus” e considera l'”abbas” come rappresentante del Cristo, unico maestro. E' quindi più che conforme allo spirito della RB lo sviluppo di una tradizione di insegnamento e di educazione nei monasteri. Fin dagli inizi della fondazione di Montecassino ci sono genitori che affidano al Padre dei monaci i loro figli da educare. Fra questi, Gregorio Magno, nel II libro dei Dialoghi menziona il giovane Mauro, figlio del senatore Eutichio e il piccolo Placido, figlio del patrizio Tertullo. Lo stesso Gregorio ci lascia capire che l'attenzione paterna di Benedetto veglia sulla crescita umana e spirituale dei due discepoli: ne dà prova il gustoso episodio del bimbo salvato dal rischio di annegare andando ad attingere acqua col suo secchiello. Il santo padre Benedetto, pur restando in preghiera nella sua cella, vede Placido in pericolo e subito manda Mauro che obbedisce con tale slancio da correre sull'acqua del fiume senza neppure rendersi conto del prodigio che sta avvenendo. (1)

Anche nei secoli successivi sappiamo che questa consuetudine, codificata dal cap. 59 della Regola che parla dei fanciulli “oblato” cioè offerti, affidati al monastero, non viene meno. Ildegarda di Bingen, a otto anni, è affidata a Jutta di Sponheim nel romitorio annesso al monastero di Disibodenberg. (2)

Gertrude di Helfta a cinque anni è condotta al monastero di Helfta e viene formata alla conoscenza della Parola di Dio e della liturgia, ma riceve anche un'ottima istruzione classica. La sua conversione a una vita di intensissima esperienza mistica è superamento di una certa tiepidezza nell'orazione e del prevalere in lei della curiosità del sapere mondano. (3)

Un analogato storico importante rispetto a S. Benedetto, quanto all'impegno nella scuola e nell'educazione è l'istituzione monastica di Cassiodoro. Personalità molto interessante, studioso, non solo delle discipline tradizionali, ma anche di meccanica, di anatomia, di storia, autore di scoperte tecniche geniali, coprì cariche importanti non solo sotto Odoacre, ma anche sotto Teodorico, avvicinando quest'ultimo alla Chiesa. Anche Amalassunta, la reggente del regno dopo la morte di Teodorico, donna coltissima, ebbe Cassiodoro in grande stima. Dopo la morte violenta di lei, durante i rovesci del regno, Cassiodoro cercò di proteggere la popolazione povera e disperata, ma alla fine dovette ritirarsi. La sua onestà, la sua intelligenza, la carità sollecita erano attinte dallo studio assiduo della Scrittura. Un laico dalla fede tanto grande quanto la sua cultura, non poteva che desiderare di dedicarsi alla vita contemplativa. Dopo aver esercitato eroicamente la carità a servizio del popolo, libero ormai da ogni

carica politica, aspirava alla vita monastica. Ma ormai a settant'anni di età non poteva presentarsi per essere accolto in un monastero: la sua stessa fama lo rendeva una personalità ingombrante. Allora Cassiodoro, che peraltro vivrà ancora ben ventitré anni, pensò di fondare egli stesso un monastero in una sua proprietà a Vivarium in Calabria, in una terra fertile e amena, irrigata dalle acque. Accanto al cenobio, c'era un edificio per anacoreti secondo gli usi di Lérins. Cassiodoro non scrisse una regola apposita. La preghiera liturgica e lo studio assiduo della Scrittura si accompagnavano al lavoro, specialmente intellettuale. Il piano di formazione culturale era esposto nelle *Institutiones*, il cui primo libro è un'introduzione alla Bibbia, il secondo, in modo conforme alla tradizione pitagorica, organizza il sapere enciclopedicamente secondo il trivium (le tre discipline letterarie: grammatica, retorica e dialettica) e il quadrivium (le quattro discipline scientifiche: aritmetica, geometria, astronomia e musica). Le *Institutiones* rimasero in seguito un punto di riferimento imprescindibile della pedagogia e didattica delle scuole monastiche, che si caratterizzano per la cura di operare una sintesi armoniosa di cultura classica e rivelazione cristiana. Certo, rispetto ai monasteri benedettini, nella "schola" di Cassiodoro c'è un'evidente preminenza del sapere rispetto alla fede. La cura della trascrizione dei testi classici, lo studio dei generi letterari, delle regole stilistiche della prosa e della poesia latina, delle strutture grammaticali è la preoccupazione fondamentale dell'istituzione di Cassiodoro. Invece nei monasteri benedettini, il servizio reso alle lettere, alle scienze, alle opere della classicità è un aspetto e uno strumento della ricerca di Dio: la lectio divina, tanto raccomandata dalla RB esige infatti conoscenze, metodi di ricerca, capacità di raffronti. E anzitutto esigeva che si imparasse a leggere e a scrivere. Data la scarsità di testi si apprendeva attraverso lo studio del Salterio a memoria. Gli alunni, privi di un abbecedario, isolavano le lettere dal contesto e si esercitavano a scriverle. E' comunque vero quanto afferma Reginaldo Grégoire: "una certa separazione dall'ambiente circostante e un orientamento verso la contemplazione del Divino sono gli elementi più caratteristici del monachesimo...Il fine del monachesimo non è l'azione e pertanto l'impegno culturale non determina le finalità delle comunità e dei singoli monaci...Tuttavia, pur vivendo in uno stato di "marginalità" il monachesimo non è estraneo all'evoluzione della società." (4)

Cassiodoro brillò per santità personale non meno che per sapienza ed erudizione, ma in chi gli succedette nella conduzione del monastero-scuola gli scopi culturali ebbero la prevalenza. Osserva giustamente Ivan Gobry: "la meraviglia di pietà, sapienza, fedeltà alla regola che fu Cassiodoro non fu anche Vivarium. Se egli fu un grande monaco, la fondazione che realizzò fu molto più ordinata alla conversione personale che alla costituzione di una società religiosa. Vivarium chiude la storia di un uomo, Montecassino apre la storia di un Ordine...Cassiodoro seppellisce sotto i fiori della sua eloquenza la vecchia Italia imperiale. Benedetto prepara con una Regola di vita quasi sfuggita all'attenzione dei contemporanei, la nascita dell'Europa medievale." (5)

L'impronta della pedagogia monastica caratterizza anche le opere di Gregorio Magno papa: nella Regola pastorale, nelle lettere, nelle opere esegetiche l'insistenza sul tema dell'armonia tra vita attiva e contemplativa sono il segno di quanto la vita

cenobitica al suo monastero sul Celio abbia contribuito a plasmare la sua personalità e la sua azione formativa sulle persone cui si relaziona nella sua ampia e complessa azione pastorale.

Tra il VII e l'VIII secolo poi una figura dal sapere enciclopedico come Beda esprime veramente il carisma del maestro. Affidato a sette anni all'abate dei monasteri della Northumbria, divenuto poi diacono, monaco e sacerdote acquisisce un sapere che spazia dalla agiografia all'esegesi biblica, dalla composizione di preghiere alla storiografia, alla grammatica, alla retorica fino alle scienze naturali e al computo (disciplina allora molto importante per stabilire le date della pasqua). Lettore attento di Gregorio Magno, sente molto il compito della promozione del laicato e il ruolo dei monasteri nella cura pastorale del mondo esterno. (6)

Quanto il suo ruolo di maestro gli stesse a cuore traspare dalla descrizione degli ultimi istanti della sua vita contenuta nella "Lettera sulla morte di Beda il venerabile di Cuthberto". Beda dice agli alunni: "imparate con prontezza, non so fin a quando tirerò avanti e se il Creatore mi prenderà tra poco." E uno degli alunni: "maestro amatissimo, manca ancora un capitolo al libro che hai dettato; ti riesce faticoso essere interrogato?" Ed egli: "ma no, facile – disse – prendi la tua penna, temperala e scrivi".(7) Fino all'ultimo respiro il maestro si rivela desideroso di comunicare il sapere.

Attorno all'imperatore Carlo c'è poi un complesso intreccio di influssi culturali che toccano in qualche modo l'ambito monastico. Alcuino di York, formato alla scuola cattedrale del suo luogo nativo, che Carlo Magno chiamerà a organizzare e dirigere la famosa Scuola Palatina ad Aquisgrana e che ascolterà con rispetto come maestro suo e dei suoi familiari in varie discipline, dopo il 790 potrà realizzare finalmente la sua aspirazione alla vita monastica divenendo abate di Tours, dove organizzerà una scuola che non avrà nulla da invidiare a quella di York. E' interessante prendere atto della ricca umanità di Alcuino altrettanto erudito e rigoroso come maestro abile nella didattica e ad un tempo arguto e faceto, capace di comunicare. Egli fu autore di manuali di apprendimento che facevano largo uso di brevi frasi mnemotecniche che facilitavano gli studi. Scrisse anche dialoghi per rendere più vivace l'esposizione di concetti filosofici. La "Disputatio Pipini cum Albino scolastico" porta queste battute (è probabilmente Pipino che interroga e Alcuino (Albino) che risponde)

P. Che cos'è la vita?

A. La gioia dei benedetti, il tormento dei peccatori, l'attesa della morte.

P. E la morte che cos'è?

A. Un evento inevitabile, un viaggio incerto, le lacrime dei vivi, la conferma del testamento, il ladro dell'uomo

P. Che cos'è l'uomo?

A. Lo schiavo della morte, un viaggiatore di passaggio, l'ospite di un luogo

P. A chi somiglia l'uomo (homo)?

A. A un frutto (pomo).... (8)

Alcuino abate, sempre ascoltato con venerazione da Carlo saprà anche coraggiosamente correggere gli eccessi dell'imperatore nell'imporre con la forza la fede cristiana alle genti conquistate. La passione educativa di Alcuino non è limitata

all'ambito ristretto di una scuola. Scriverà a Carlo nel 796 a proposito dei Sassoni: "E' dopo l'illuminazione dei cuori attraverso la Parola di verità che si può amministrare ai neofiti l'acqua santa della rigenerazione. Altrimenti si battezzerebbero i corpi, non le anime" (9)

Il profilo di Alcuino come maestro ed educatore delle coscienze si esprime quindi anche con un ruolo che ha importanti influssi sulla politica. Carlo infatti, ascoltando con rispetto i consigli di Alcuino, capirà di dover sopprimere, nel testo di un suo capitolare, l'idolatria, tra i delitti che meritano la pena di morte.

A Magonza e alla scuola di Fulda è legata la figura di un altro grande monaco maestro, Rabano Mauro, alunno dell'abate Alcuino a Tours. Alcuino aveva inviato a Fulda delle indicazioni pedagogiche che esprimevano, al di là della preoccupazione per il sapere, la cura per la formazione integrale della persona: "Per formare la gioventù alla santa disciplina e alla scienza cattolica, non risparmiate lezioni, né vigilanza. Raccomandate agli adolescenti la purezza del cuore e del corpo, la confessione frequente, l'assiduità al lavoro manuale e allo studio intellettuale." (10)

Le scuole "monastiche" non hanno nulla a che vedere con quelle odierne. Non hanno classi, né ci si preoccupa della specializzazione professionale dei docenti. L'educazione è contatto personale e dialogo tra maestro e discepolo. Anselmo di Canterbury è un vero educatore dotato di intuizioni sagge, come attestano molte sue lettere. A un abate che gli confida che gli alunni educati in monastero sono perversi e incorreggibili, tanto che si deve bastonarli giorno e notte, egli obietta: "voi non cessate di colpirli? E quando saranno adulti come saranno? Stupidi e bestiali!" Una pianta – dice – non può crescere se è costretta da tutte le parti. La mancanza di libertà provoca sempre effetti negativi. "Se non sentono in voi amore, pietà, benevolenza, dolcezza verso di loro....crederanno che agite solo per odio e invidia. E mentre crescono fisicamente, in loro cresceranno odio e sospetto di ogni male e saranno sempre inclinati al vizio" (11) Ogni età esige un trattamento adatto e la psicologia dei ragazzi esige mansuetudine, benignità, misericordia, tratto sereno e caritatevole pazienza. Queste affermazioni bene esprimono le migliori intuizioni della pedagogia monastica.

Questo sguardo globale sulla persona caratterizza la teoria e la prassi educativa dei monasteri come pure la prospettiva del sapere che, anche nei secoli in cui fiorisce la scolastica, conserva lo stile biblico-patristico della "teologia monastica", per usare la terminologia coniata da Jean Leclercq. Nota Gregorio Penco: "Portati come sono ad attribuire rilevante importanza al simbolo e all'immagine, i monaci medievali considerano la Bibbia come il mondo in cui vivono, l'universo simbolico in cui si muovono e da cui attingono temi e immagini, la storia di cui rievocano avvenimenti e personaggi considerati come loro contemporanei." (12)

E' questa mentalità simbolica a dare unità al sapere e armonia e ricchezza all'educazione, così che anche la varietà enciclopedica delle discipline contribuisca a costruire personalità solide. Stupisce la ricchezza dei programmi delle scuole delle grandi abbazie, San Gallo, Fulda, Corbie, Montecassino, aperte non solo alla formazione monastica, ma anche all'educazione dei laici. Anche se i capitolari carolingi raccomandavano che solo i fanciulli destinati alla vita monastica (gli oblati)

fossero educati in monastero, in realtà i figli dei benefattori e altri venivano formati alla fede e alla cultura nelle scuole claustrali: E' vero peraltro che solo in pochi casi si sviluppò una scuola "esterna", come a Le Bec, Fleury, San Remigio di Reims, San Germano e San Vittore a Parigi. E a volte accadde che cenobi che sviluppavano molto questo servizio educativo per i laici si trasformassero in collegiate affidate a canonici regolari. (13)

A Montecassino si spazia dalla medicina al diritto, dalle discipline letterarie e poetiche alla storia, (pensiamo a Paolo Diacono) ed è anche vivace lo scambio di influssi e rapporti con il monachesimo orientale. (14) Quando ormai in Occidente nessuno era più in grado di leggere opere in lingua greca, nell'ambito monastico, per esempio a San Gallo, non mancano maestri che insegnano la lingua e le opere classiche greche con straordinaria perizia didattica e ampiezza di orizzonti culturali. E' un luogo comune che il merito principale dei monaci nei confronti della cultura sia la conservazione delle opere classiche e questa convinzione è fondata, ma parziale: esiste una specifica originalità creativa che contrassegna anche la pedagogia monastica e determina il nascere di generi letterari nuovi, come, accanto all'esegesi biblica, il sermone, l'omiletica, l'agiografia, strumenti di un tipo di insegnamento che si basa sull'esempio di vita, più che sulla trasmissione di un sapere astratto. (15)

Un altro campo poi di cultura e di insegnamento tutt'altro che secondario è il fiorire di arti a servizio della liturgia e del culto: dalle vetrate, all'intarsio, dalle miniature al mosaico fino alla musica e al canto. Persino l'apparente rifiuto dell'arte iconografica di Bernardo di Chiaravalle fa fiorire degli stili di semplicità e di sobria bellezza che educano il gusto e lo spirito.

La RB al cap. 57 parla proprio del criterio pedagogico che l'abate deve seguire nel coltivare gli eventuali talenti artistici dei monaci: non mortificarne lo sviluppo, ma impegnarsi a indirizzarli al servizio del bene comune, garantendo l'umiltà dell'artista preservato da ogni tentazione di esibizionismo e di autoaffermazione.

E' un criterio generale della vita dei singoli monaci e della comunità nel suo insieme che "in tutto sia glorificato Dio": il primato di Dio è lo scopo cui tutto è subordinato. Tutti gli aspetti della cultura e le iniziative di servizio alla società non sono fine a se stesse o volte ad illustrare la fama del monastero e di chi vi abita: sono invece il frutto della ricerca di Dio. Il cap. 58 che riguarda la formazione dei novizi, esprime in modo esplicito il criterio di discernimento vocazionale. Ivi si afferma appunto che quando qualcuno si presenta per abbracciare la vita monastica si deve essere rigorosi nel verificare SE VERAMENTE CERCA DIO e se è paziente e umile nel sopportare che si faccia opposizione al suo ingresso. Non solo si evita ogni superficialità e faciloneria, ma si descrive chiaramente al candidato l'asprezza e la difficoltà del cammino che vuole intraprendere. Benedetto non pensa al numero, ma alla qualità dei monaci. Da vero maestro vuole persone che facciano una scelta libera, consapevole, deliberata e provata anche da difficoltà superate dimenticando se stessi, perché Dio sia al primo posto nella propria vita. Per questo suggerisce tre criteri molto forti di discernimento: l'amore alla preghiera di lode, all'obbedienza e alle umiliazioni. Sono aspetti che si integrano e si completano a vicenda. Ciascuno preso a sé senza gli altri potrebbe alterare il profilo di normalità psico-spirituale del

monaco. La passione per la lode di Dio genera un'obbedienza gioiosa e un'umiltà costruttiva, che ama ridurre lo spazio dell'io, perché Dio invada la vita con la sua pienezza di grazia. Una preghiera di lode non verificata da una vita obbediente e umile sarebbe pura accademia. Un amore dell'umiliazione senza l'ardore della lode a Dio sarebbe malsano masochismo. Benedetto vuole che per ben tre volte nell'anno di probazione si legga la Regola al candidato. Gli si dica: "Ecco la Regola sotto la quale vuoi servire, se puoi osservarla entra, altrimenti sei libero di andartene". (16)

Franchezza, lealtà, rispetto della persona senza compromessi, falsità e illusioni: ecco il clima della pedagogia di Benedetto. Solo così si fa maturare la persona nella responsabilità e nella libertà consapevole. Proprio da questa libertà di scelta maturata nella riflessione e nel confronto serio scaturisce la stabilità, tanto cara a San Benedetto: la perseveranza, la fedeltà a Dio e alla Comunità, l'amore al monastero e alla propria vocazione, la serena unità e armonia della persona in se stessa al di là delle oscillazioni psicologiche, delle discontinuità dei sentimenti, degli affetti e dei desideri.

Tra gli aspetti attualissimi della pedagogia della RB c'è questa insistenza sulla *stabilitas*: "usque ad mortem in monasterio perseverantes", dice, a conclusione del prologo (17); concludendo il cap. 4 in cui parla della conversione e dei suoi strumenti (i detti della Scrittura) afferma: "L'officina nella quale utilizzeremo con cura tutti questi strumenti è il chiostro del monastero e la stabilità in seno alla propria Comunità"(18)

Proprio per questo la vita deve scorrere raccolta all'interno del monastero. Dice Benedetto: "se è possibile il monastero sia costruito in modo da avere al proprio interno tutte le cose necessarie, cioè l'acqua, il mulino, l'orto e le strutture per le varie attività dei lavori, così che i monaci non abbiano bisogno di uscire fuori, cosa che non giova alle loro anime." (19) Eppure nulla è tanto lontano dal pensiero di Benedetto, quanto la chiusura che ostacola le relazioni personali. Il cap. 53 che riguarda l'ospitalità è un capolavoro di apertura umana, di delicatezza, di profonda sensibilità. Nell'ospite, accolto con ogni umana premura, "si adori Cristo, chinando il capo o prostrandosi a terra" in atteggiamento di umiltà e di fede. Pregare insieme e poi dare il bacio di pace e poi ammettere alla tavola dell'abate sono tutti gesti di condivisione, frutto di una lunga educazione dei monaci all'accoglienza delle persone. Naturalmente la prima dimensione dell'accettazione è quella reciproca all'interno del monastero. Il cap. 72 della Regola parla proprio di questa carità reciproca che determina una vera gara nella stima, nel rendersi onore, nell'obbedirsi a vicenda, nel preferire il vantaggio altrui al proprio, nell'assumersi con instancabile pazienza i difetti dei fratelli, nell'amare insieme il proprio abate, nulla anteponendo all'amore di Cristo. E' un ideale altissimo di comunione, sintesi di tutta la Regola: umiltà, obbedienza, dono di sé, pazienza....Queste mete così elevate di comunione non si raggiungono senza una lunga educazione e un paziente tirocinio quotidiano. Il punto di partenza è sempre l'ascolto, ascolto di Dio e ascolto reciproco. La RB inizia appunto con l'invito ad ascoltare filialmente il Padre, mettendo in pratica i suoi insegnamenti nel cammino dell'obbedienza che è la via del ritorno a Dio dalla disobbedienza del peccato. (21) Non è una via facile. Paternamente Benedetto

incoraggia chi, agli inizi soffre per l'asprezza delle difficoltà nello sforzo di raffrenare i vizi e di crescere nella carità: "col progredire della fede e della conversione – dice – si corre con cuore dilatato nell'indicibile dolcezza dell'amore sulla via dei comandamenti di Dio." (22) I due capitoli che Benedetto dedica all'abate (il 2 e il 64) sono dei piccoli trattati di psicopedagogia. Vi sono tratteggiati i diversi temperamenti umani dei monaci e sono suggeriti metodi educativi adeguati. La Regola non è una legge da applicare in modo meccanico e indifferente alle situazioni e alle persone. Il monaco vive – dice San Benedetto – "sub Regula vel abbate" E' significativo che egli dica "vel" non "et". La Regola è interpretata dall'abate secondo le circostanze, passa attraverso un'umanità concreta, una mente e un cuore, un'intelligenza precisa delle singole persone e circostanze e comunque anche l'abate sottostà alla Regola comune e la incarna, anzitutto accogliendola umilmente per sé. Forte con i temperamenti prepotenti, dolce con i mansueti, incoraggiante con i timidi, determinato nel correggere, ma rispettoso verso le persone, l'abate farà sempre in modo che i forti possano fare di più e i deboli non si scoraggino. (24) Cercherà di essere amato più che temuto. (25) e di educare più con l'esempio che con le sole parole, vivendo nel timore del divino giudizio ed evitando ogni alterigia e abuso di potere. La discrezione sarà la sua virtù cardine: equilibrio e spirito di consiglio per evitare ogni eccesso. Saprà sempre coniugare gli opposti con quella saggezza che viene dall'alto. Del resto la discrezione, come dice Gregorio Magno nei Dialoghi (26) è la grandezza della Regola e la ragione della sua imperitura capacità di resistere ai secoli: la sua essenzialità, senza indulgere a particolari secondari, le assicura elasticità e apertura, adattabilità a diversi contesti. La capacità di coniugare azione e contemplazione, silenzio e parola, solitudine e comunione, preghiera e lavoro, obbedienza e libertà, umiltà e magnanimità, clausura e apertura al mondo, stabilità e conversione garantisce alla RB un equilibrio dinamico straordinario. E anzitutto questa "coincidentia oppositorum" si esprime nella sintesi corpo-anima, comportamento esterno- interiorità. L'antropologia di san Benedetto è quella biblica: non l'uomo angelicato, ma quello concreto, fatto di esigenze spirituali e fisiche in armonia.

Curare i malati, come Benedetto raccomanda vivamente all'abate (27), sorvegliare il livello della fatica, dosare bene lo sforzo di conversione, privilegiare l'aspetto interiore della penitenza rispetto alle austerità fisiche sono tutte attenzioni che bene esprimono l'interesse di san Benedetto alla concretezza della persona considerata sempre nella sua singolarità. Per lui è assai più importante educare all'umiltà interiore come autenticità e semplicità davanti a Dio e ai fratelli e alla rinuncia alla volontà propria piuttosto che suggerire macerazioni fisiche, digiuni o rinunce eroiche che potrebbero poi alimentare l'orgoglio.

Ogni azione formativa deve puntare, secondo san Benedetto, sull'interiorità. Quando descrive i cosiddetti "gradini" della scala dell'umiltà pone come ultimo, il dodicesimo, il contegno esterno, l'atteggiamento del corpo che esprime semplicità, compunzione, rifiuto di ogni alterigia o smania di farsi notare e di emergere (capo chino, sguardo a terra...) mentre il primo gradino è il santo timore di Dio, il vivere nella vigilanza sotto il suo sguardo che penetra i cuori e i pensieri, che scruta le

intenzioni e gli atti.(28) Ciò che cosa significa? Non certo che il primo gradino sia più facile del dodicesimo, ma che il dodicesimo è l'espressione esterna autentica e vera dell'umiltà acquisita nell'intimo. Che poi esistano una scala e dei "gradini" è un aspetto significativo di tutta la pedagogia di S. Benedetto. Da autentico maestro sa procedere – e insegnare a procedere – nella gradualità, tappa dopo tappa perseguita con pazienza e attenzione alla situazione personale di ciascuno, al percorso spirituale che più gli conviene, senza indulgere a genericità e a principi astratti. Ciascuno è unico e irripetibile nella propria singolarità. Chi lo guida deve essere attento e tenerne conto anche se nessuno può compiacersi della propria singolarità imponendola con egocentrismo immaturo ed esibizionistico. "L'ottavo gradino dell'umiltà il monaco lo raggiunge quando non fa nulla che non sia approvato dalla Regola comune del monastero o dagli esempi dei superiori." (29) Non si tratta di conformismo, ma di semplicità e capacità matura di esodo da sé, di superamento del capriccio e della passione dell'autoaffermazione.

Discrezione e armonia tra le varie componenti della persona nella concezione benedettina dell'educazione costituiscono il presupposto che garantisce una sana e dinamica capacità di relazione. Il dinamismo è fondato su un impegno di incessante conversione frutto di docilità allo Spirito, di sforzo personale e anche di attenzione dell'abate a correggere, a stimolare ad un miglioramento. Come giustamente osserva Gabriel Bunge "il venir meno del fervore iniziale esige un impegno continuo di conversione." (30) Ognuno rispecchia la propria vita nei detti della Scrittura che indicano mete di virtù e di santità, cui il monaco sa di essere chiamato (31) e ogni manchevolezza esige un intervento di correzione che non è volto a punire, ma a "far guarire", a recuperare il fratello che sbaglia. Anche le pene corporali o la scomunica sono accompagnate da un'attenzione di amore dell'abate e dei fratelli che esprime la volontà di educare al bene, non la pena vendicativa. S. Benedetto dice appunto: "L'abate si prenda cura con ogni sollecitudine dei fratelli che hanno mancato, perché "non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati". Usi quindi ogni rimedio, come fa un medico esperto, mandi dei monaci anziani e avveduti, che, quasi di nascosto, consolino il fratello vacillante e lo inducano a espiare la sua colpa e lo confortino...e tutti i fratelli preghino per lui. L'abate deve porre ogni attenzione e prodigarsi...per non perdere nessuna delle pecore affidategli. Si ricordi di aver assunto la cura di anime inferme, non un potere dispotico su quelle sane.....Imiti il tenero esempio del buon Pastore, che lasciate le novantanove pecore sui monti, andò alla ricerca di quell'una che si era smarrita ed ebbe tanta compassione della sua debolezza da degnarsi di porsela sulle sue sacre spalle e di riportarla così all'ovile." (32)

Il cap. 28 della Regola, che prevede persino l'espulsione come doloroso rimedio, impone però anzitutto, come mezzo educativo considerato il più efficace, la preghiera perseverante di tutti i fratelli. (33)

Il vivere in atteggiamento costante di conversione risana anche le relazioni. San Benedetto dà grande importanza all'educazione del monaco alla relazionalità sia con le cose che con le persone. Quando presenta la figura del "cellerario" – colui che è incaricato di fornire il cibo e i beni materiali necessari ai fratelli - San Benedetto non

solo raccomanda l'obbedienza, l'umiltà, il rispetto fraterno, così da non rattristare o mortificare nessuno, ma dice anche al cellerario "consideri come vasi sacri dell'altare tutte le suppellettili" e i beni del monastero. (34)

Tra i fratelli la piena espressione della carità descritta nel cap. 72 è frutto anche di un'educazione al dialogo e alla responsabilità di ciascuno per il bene comune. Dice Benedetto che è indispensabile il contributo di ogni fratello, anche il più giovane, alle decisioni comuni: tutti devono essere interpellati e si devono esprimere con umiltà e franchezza. (35) Persino nelle obbedienze difficili ogni monaco è tenuto a dialogare con il proprio abate cui deve esprimere con umile deferenza e sincerità i motivi della propria difficoltà. Anche se poi l'ordine dovesse rimanere immutato, certo la relazione personale è costruita più profondamente dal confronto filiale e paterno. (36)

Anche se è impossibile presentare in tutti i suoi aspetti i temi di interesse educativo della Regola, questi pochi accenni vogliono suggerire una chiave di lettura che mette in evidenza il primato della persona e spiega il grande influsso esercitato dalla RB nella storia della pedagogia.

NOTE

- 1) Gregorio Magno – Dialoghi – II , 7 – Città nuova – 2000 – pagg.154-156
- 2) Ildegarde di Bingen – Ordo virtutum – Gabrielli – 1999 – pagg. 24- 25
- 3) Gertrude di Helfta – Oeuvres spirituelles –Le Hérault. I e II - ed. du Cerf – Sources Chrétiennes – 1968 - introd. pag. 14 – Esercizi spirituali – Glossa – 2006 , pagg. XXVI segg.
- 4) Oursel – Moulin – Grégoire – La civiltà dei Monasteri –Jaca Book - 1985 – pag.198
- 5) Ivan Gobry – Storia del monachesimo – vol I - Città nuova – 1991 pag. 717

- 6) Patrologia – vol. IV a cura di A. Berardino – Marietti - 1996 – pag. 403
- 7) Ora dell’ascolto – ed Deserto, Sorrento -1972, vol II – pag.1343
- 8) Philippe Wolf- Storia e cultura del medioevo (dal I al XII sec.) – Laterza 1969
Pag.67
- 9) Alcuino – Epist. 33 PL 98, 188
- 10) I.Gobry – Storia del monachesimo – L’Europa di Cluny – Città nuova
1999 – pag. 450
- 11) Eadmero – Vita Sancti Anselmi – 30-31, PL 158, 67B-68D citato in
Oursel- Moulin- Grégoire – cit...pag. 198
- 12) G.Penco – Il Monachesimo – Mondadori – 2000 – pag.184
- 13) Oursel – Moulin – Grégoire....pagg.193-194
- 14) G.Penco – Monachesimo e cultura – Seregno – 1993 . pag.55
- 15) G.Penco – Il monachesimo medievale – Seregno – 2002 – pag. 108
- 16) RB 58, 10
- 17) RB prol.50
- 18) RB 4, 78
- 19) RB 66, 6-7
- 20) RB 67
- 21) RB prol. 1-2
- 22) RB prol. 49
- 23) RB 1, 1
- 24) RB 67,19
- 25) RB 67, 15
- 26) Gregorio Magno – Dialoghi – Città nuova – 2000 – Lib. II, cap. 36
Pag 208
- 27) RB 36
- 28) RB 7, 10-20; 62-67
- 29) RB 7,55
- 30) G.Bunge – Perfectio conversationis – Seregno – 2003 – pagg.62-63
- 31) RB 4
- 32) RB 27
- 33) RB 28, 4-5
- 34) RB 31,10
- 35) RB 3, 3
- 36) RB 68

ORDINAMENTI GIURIDICI, STRUTTURE DI GOVERNO E RELAZIONI UMANE NELLA RB

S. Benedetto fonda Montecassino esattamente nel periodo – secondo alcuni nello stesso anno 529 – in cui Giustiniano completa il Corpus Juris. E' un caso? E' una coincidenza significativa?

Certamente è vero che S. Benedetto ha una mentalità e una cultura segnate dalla sapienza giuridica romana. E' consapevole del valore che hanno per ogni società umana le leggi, le istituzioni, le strutture di governo bene ordinate. Ma come la grandezza di Giustiniano nel campo del diritto sta nell'aver saputo armonizzare le leggi romane con i nuovi orizzonti della fede e della cultura cristiana, così tra le prospettive più costruttive della RB è l'evidente strumentalità degli aspetti giuridici nei confronti del valore e della dignità della persona e delle relazioni umane.

Si può affermare senza rischio di errore che nella vita della comunità monastica nulla è affidato al caso, eppure lo spazio ermeneutico della norma è ampio quanto lo esige la complessità della storia e il primato della libertà interiore della persona nella sua relazione con Dio e con gli uomini, senza concessioni al relativismo, all'arbitrarietà soggettiva o al compromesso.

Come abbiamo già osservato, il monaco vive "sub Regula vel abbate" : norma e relazione umana si contemperano costantemente. L'insistenza di S. Benedetto sul compito di universale controllo della vita del monastero da parte dell'abate potrebbe dare l'impressione che gli sia attribuita un'autorità assoluta. Al contrario è altrettanto martellante l'insistenza sul fatto che l'abate è soggetto al giudizio di Dio, deve concepirsi come rappresentante di Cristo e non come dotato di un'autorità sua propria. La sua stessa responsabilità e il potere di azione sono limitati anche in linea orizzontale dalla condivisione dell'esercizio dell'autorevolezza con altre figure istituzionali.

S. Benedetto dedica all'abate due capitoli della Regola, il 2° e il 64°, ove parla dell'"Ordinazione dell'abate". Non si tratta di un'ordinazione ministeriale, ma di una investitura compiuta dal vescovo probabilmente durante la liturgia eucaristica. La scelta però compete alla comunità che elegge colui che ritiene più idoneo, "anche se fosse l'ultimo della comunità".

L'elezione non è un metodo universalmente diffuso nelle regole monastiche. La RM (Regola del Maestro) da cui S. Benedetto dipende, prevede invece la designazione del successore da parte dell'abate in carica, che, malato o morente, prepara così il futuro assetto di governo della comunità.

Anche le Regole di Pacomio, di Onorato di Arles, di Colombano seguono questo uso. Eppure la possibilità, per le comunità cenobitiche, di procedere all'elezione del proprio abate aveva avuto approvazione nella legislazione civile, con leggi di Giustiniano nel 530 e nel 546, e nella legislazione ecclesiastica, con i concili di Arles del 455 e di Cartagine del 536.

E' spiegabile che la RM che risale ad alcuni decenni prima della RB adotti il sistema della designazione. Infatti le due regole vanno di pari passo con la legislazione ecclesiastica vigente nelle rispettive epoche per la successione dei papi. Sappiamo

infatti che la prassi dell'elezione del pontefice, con l'intervento anche del popolo di Dio, era stata sospesa in un periodo in cui dava luogo a gravi disordini, esattamente dal 498 al 530 (l'epoca cui risale la RM). L'elezione riprende regolarmente dopo il 530 e contestualmente la RB scritta dopo questa data riadotta la prassi elettiva (4).

Comunque parlare di "democrazia monastica" come fa Leo Moulin (5) è decisamente una forzatura. Questo lessico "politico" non si addice alla comunità monastica, né in genere alla Chiesa, realtà di natura carismatica. Il Moulin stesso dice di usare questo aggettivo in senso provocatorio. (6) Senz'altro tuttavia si deve riconoscere che negli ordinamenti giuridici e nelle strutture della società monastica ci sono alcuni degli aspetti più costruttivi di un'autentica e sana democrazia, come la partecipazione, la sussidiarietà, il rispetto dei diritti. Potremo rendercene conto esaminando il tema proposto.

Ma, a proposito dell'elezione dell'abate vediamo come si deve svolgere secondo San Benedetto. Egli ammette che possa essere eletto o "da tutta la comunità unanime secondo il timore di Dio" o "da una sua parte anche se piccola in virtù di un più sano giudizio" (7). Si vede subito che l'alternativa all'unanimità non è, come nei sistemi elettivi democratici, la maggioranza assoluta o qualificata, (prassi attualmente adottata), ma "una parte anche se piccola, in virtù di un più sano giudizio". E' vero che un commentatore della RB, il Delatte (8) riferisce l'interpretazione di Caramuel e Mège che ritengono che debba essere logicamente il gruppo più numeroso quello dotato di "un più sano giudizio", ma è certamente un'opinione discutibile, tanto è vero che al versetto 3 San Benedetto ipotizza il caso deprecabile che tutta la comunità, concorde, scelga una persona consenziente ai propri vizi. In questo caso, dice, il Vescovo e gli altri abati del luogo e persino i cristiani vicini intervengano ad impedire una simile condotta e scelgano un candidato degno. E' facile quindi supporre che il giudizio sull'orientamento buono e costruttivo di una eventuale minoranza (il "più sano consiglio") sia definito da questa stessa autorità chiamata in causa (9). Si vede quindi che San Benedetto non vede il monastero come isolato dall'ambiente ecclesiale e dalla comunità cristiana, ma come "piccola chiesa" che, pur nella sua autonomia interna, si relaziona con rispetto e obbedienza all'autorità e alla vita della Chiesa. Egli comunque considera la Comunità monastica come detentrica della responsabilità della scelta, discostandosi in questo da Basilio che affida l'elezione ai superiori vicini (10).

Quanto ai meccanismi e sistemi elettorali la RB non precisa nulla: Benedetto insiste sui principi più che sui particolari. Certamente col passare del tempo si saranno codificate delle norme. Il primo codice elettorale risale a molto più tardi, al 1254 (11). Si parlerà di voti espressi a voce bassa nell'orecchio di chi appunto doveva "scrutare" così la volontà dell'elettore (da qui il termine "scrutinio"), si useranno i sassolini, o fave di colore diverso, "ballotae", (da qui il termine "ballottaggio"). Ma questi codici vengono compilati quando ormai gli interventi esterni e i condizionamenti imposti per interessi politici o economici hanno condotto i monasteri assai lontano dallo spirito e dalla prassi dei tempi di San Benedetto.

C'è ancora un elemento da approfondire in ciò che San Benedetto prescrive per l'elezione dell'abate. Dice al versetto 3 che l'abate "sia scelto in base ai meriti della

vita e la sapienza delle cose spirituali anche se fosse l'ultimo della comunità". Nella comunità esiste un ordine come precisa il cap. 63 e questo ordine non ha nulla a che vedere con l'età anagrafica, perché – dice San Benedetto "Samuele e Daniele, benché fanciulli, hanno giudicato gli anziani" (12) Neppure conta la situazione sociale: l'abate, dice Benedetto, "non anteponga chi è libero a chi è entrato nella vita religiosa da una condizione servile, a meno che non ci sia un altro giusto motivo... Sia schiavi che liberi siamo una sola cosa in Cristo, prestiamo un solo servizio sotto un solo Signore" (13). Conta il tempo di ingresso nella vita monastica: "chi è entrato in monastero alla seconda ora del giorno sia considerato più giovane di chi è entrato alla prima, qualunque sia la sua età e il suo grado sociale" (14).

Questo criterio oggettivo deve essere integrato dal criterio dell'abate che terrà presenti i meriti di ciascuno e potrà stabilire precedenze o retrocessioni nell'ordine, ma, dice Benedetto, "non turbi il gregge affidatogli, né prenda decisioni ingiuste, come se disponesse di un potere assoluto, ma ricordi sempre che di tutte le sue decisioni e di tutte le sue azioni dovrà rendere conto a Dio" (15).

Tutta la vita comunitaria sarà ritmata dal rispetto dell'ordine: "i fratelli ricevano il bacio di pace, si accostino alla comunione, intonino i salmi e prendano posto in coro secondo l'ordine stabilito dall'abate e determinato dalla data del loro ingresso in monastero" (16).

L'abate quindi può essere eletto indipendentemente dall'età e dal posto occupato nella gerarchia comunitaria. E' evidente l'attenzione posta al valore della persona piuttosto che ai formalismi giuridici. Se poche sono le indicazioni sulle modalità dell'elezione dell'abate, ben evidenziati e importanti sono i criteri da seguire. Ciò che soprattutto preme a San Benedetto è precisare il compito dell'abate e il modo di esercitare il suo mandato.

Benedetto due volte nella Regola torna su questo tema, nel cap. 2 e nel 64. Anzitutto, dice, "l'abate si ricordi di come viene chiamato e vi conformi la sua vita. "Si sa infatti per fede che egli nel monastero fa le veci di Cristo, perché viene chiamato col suo stesso nome" (17). L'abate rappresenta Cristo, non rappresenta coloro che l'hanno eletto, come nelle democrazie parlamentari. Il suo insegnamento deve essere quello del Signore e il monaco obbedisce non a lui, ma al Cristo che egli rappresenta. Anche nel caso di obbedienze difficili o addirittura impossibili, Benedetto prevede, non l'imposizione pura e semplice dell'autorità, ma il dialogo tra padre e figlio, in cui il primo ascolta il secondo e le sue difficoltà e il monaco da parte sua confida la fatica, ma senza ostinazione né arroganza, pronto ad abbandonarsi in Dio se l'ordine rimanesse invariato e ad obbedire con amore (18). Anche la croce di un'obbedienza difficile è volta a costruire relazioni di carità più profonda.

San Benedetto affida all'abate una responsabilità senza limiti su tutti gli aspetti della vita del monastero: dall'amministrazione dei beni all'organizzazione del lavoro, dagli orari della preghiera comune, al compito di maestro e guida spirituale della comunità, dalla correzione dei fratelli che sbagliano alla direzione dei vari incaricati negli uffici del monastero, dall'accoglienza degli ospiti all'integrazione dei novizi nella comunità... Ma che tutto ciò non costituisca un potere da esercitare

arbitrariamente, né la semplice applicazione di norme giuridiche è incessantemente ribadito.

“L’abate che è stato ordinato abbia sempre presente quale incarico si è assunto...sapendo che dovrà servire più che comandare. Bisogna dunque che egli conosca a fondo la legge divina, per saper estrarre da essa cose nuove e cose antiche. Sia casto, pieno di misericordia, capace sempre di anteporre quest’ultima alla giustizia...Detesti i vizi, ma ami i fratelli. Nel correggere agisca con prudenza e senza eccessi...abbia sempre presente la sua fragilità...Non sia agitato e irrequieto, né esagerato e ostinato, né invidioso o troppo sospettoso, perché non avrebbe mai pace. Nel dare i suoi ordini sia prudente e riflessivo e mostri discernimento ed equilibrio...ricordandosi della discrezione...che è madre di tutte le virtù, disponga ogni cosa in modo che i forti abbiano ciò che desiderano e i deboli non siano costretti a cedere..” (19)

Ordinamenti, norme, strutture sono a servizio della persona, del suo processo di liberazione, perché possa vivere liberamente la sua relazione filiale con Dio e la comunione fraterna come irraggiamento della carità divina e contribuire all’edificazione della pace perché “nessuno nella casa di Dio sia turbato o rattristato”(20).

La preminenza della persona sulle leggi e gli ordinamenti è confermata dal ricorrere incessante di una prospettiva caratteristica della RB e quanto mai innovativa per il suo tempo. Se l’uguaglianza a livello giuridico è molto sottolineata in nome della novità cristiana, non di meno l’attenzione alle concrete differenze delle singole personalità preserva la vita comunitaria da qualsiasi appiattimento in una uniformità mortificante. Benedetto rivolge all’abate questa esortazione:

“a seconda delle circostanze...mostri ora il severo atteggiamento del maestro, ora l’affettuoso volto del padre. Corregga quindi duramente gli indisciplinati e gli irrequieti, esorti invece gli obbedienti, i docili e i pazienti a maggiori progressi; rimproveri e castighi... chi è negligente e sprezzante” (21).

E’ espressa anche una gerarchia di valori nei compiti dell’abate: “perché non adduca come scusa l’eventuale insufficienza di beni materiali, ricordi che sta scritto “cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta” (22). La responsabilità amministrativa deve essere rigorosamente messa in secondo piano rispetto alle relazioni paterne di guida e di sostegno spirituale ai monaci, che sono addirittura invitati – non obbligati – ad aprire all’abate il loro cuore, fino a manifestare i pensieri, le tendenze al male, le lotte interiori per avere aiuto (23).

E l’abate riceve dalla Regola luci e insegnamenti sul modo di correggere chi sbaglia, per gradi, con attenzione speciale al carattere e al temperamento, senza mai disgiungere la verità dalla misericordia che deve sempre trionfare sulla giustizia. Persino nel caso sia necessario infliggere la scomunica (ancora in vigore a quel tempo nella prassi penitenziale della Chiesa), l’abate non si deve fermare alla legge, ma essere davvero il buon pastore che prende in braccio la pecorella che si era smarrita, anzi chiede l’aiuto a fratelli anziani e saggi che avvicinino il colpevole e lo aiutino “guarire” (24). L’abate ha una grande autorità, ma sa anche autolimitarla ricorrendo

all'aiuto dei fratelli e sa farsi servo come Gesù per essere umile strumento della loro redenzione.

E non solo il governo dell'abate prevede una compartecipazione di responsabilità con i "seniores", gli anziani per santità di vita e saggezza più che per età, ma nei confronti di tutti, anche dei più giovani, l'abate si pone in ascolto perché lo Spirito parla spesso proprio attraverso i più piccoli:

"Ogni volta che in monastero ci sono questioni importanti da trattare, l'abate convoca tutta la comunità e spieghi personalmente di che si tratta. Dopo avere ascoltato i pareri dei confratelli, consideri bene la cosa tra sé e decida ciò che avrà giudicato più utile. Abbiamo detto di convocare tutti a consiglio perché spesso il Signore rivela anche a chi è più giovane la soluzione migliore. I fratelli esprimano il loro parere con piena sottomissione e umiltà e non presumano di sostenere ostinatamente quanto sembra loro giusto, ma la decisione dipenda dalla volontà dell'abate e tutti obbediscano a ciò che egli avrà giudicato più conveniente. Però come è giusto che i discepoli obbediscano al maestro, così anche questi deve disporre ogni cosa con prudenza ed equità...Quando si devono discutere questioni di minore importanza per il bene del monastero, l'abate ricorra soltanto al consiglio degli anziani..." (25)

Non può sfuggire la "modernità" di questo capitolo in piena sintonia con le direttive del Vaticano II sulla sinodalità, il camminare insieme delle varie componenti della Chiesa, anche se la natura carismatica della comunità monastica comporta che la decisione finale spetti all'abate e che tutti concorrano poi con l'obbedienza di fede all'attuazione concorde di quanto è stato deliberato. Non si entra qui in precisazioni giuridiche sottili: l'assoluto per San Benedetto non è la norma giuridica: l'ordinamento e la legge esprimono però dei valori precisi: la partecipazione, la condivisione di responsabilità, la sussidiarietà. Non mi pare accettabile quanto afferma il Delatte: "San Benedetto aveva scritto la Regola secondo la sua concezione della patria potestas" (26), anche se rimane vero che l'abate non ha un potere delegato dal basso, ma rappresenta Cristo. Dopo aver ascoltato tutti i fratelli pensa tra sé e delibera secondo quel che vede meglio alla luce dello Spirito, ma anche degli spunti di riflessione e delle prospettive che gli sono state presentate dai fratelli.

L'esistenza di un organismo di "seniores" che prestino all'abate il loro consiglio nelle situazioni ordinarie è previsto anche in altre Regole, ad esempio quella di Basilio, (27) che invece non prevedeva la consultazione di tutta la Comunità, uso introdotto da San Benedetto che mostra un'evidente attenzione a valorizzare la compartecipazione, la comunione e le relazioni anche in senso orizzontale.

Tutti gli ordinamenti sono in funzione dello sviluppo di ordinati rapporti e della piena maturazione spirituale di ciascuno in Cristo. Persino l'ordinamento dell'opus Dei, la preghiera liturgica, cui San Benedetto dedica il più ampio settore della Regola, dal cap. 8 al 19 si conclude con l'avviso: "Se a qualcuno questo modo di distribuire i salmi non dovesse piacere, ne fissi uno diverso come crederà meglio, purché nel corso di ogni settimana venga recitato l'intero salterio" (28). Ogni norma è finalizzata a formare delle persone libere e ben relazionate nella comune ricerca della gloria di Dio.

Così le strutture di governo, le cariche di chi condivide l'autorità sono orientate all'edificazione della comunità e dei singoli. Il cap. 65 che parla del priore del monastero regola le modalità di scelta e i compiti di colui che collabora con l'abate e lo supplisce se assente. Benedetto fa chiaramente capire che se non è proprio necessario, questa carica può anche non essere attribuita, ma "se la situazione lo esige o la comunità ne fa ragionevole e umile richiesta, l'abate, se lo ritiene opportuno, sentito il parere di monaci timorati di Dio, scelga chi vuole e lo ordini egli stesso priore" (29). Questo capitolo ha un'impostazione diversa dagli altri che parlano dei collaboratori dell'abate. Severissime le raccomandazioni rivolte al priore: sia obbediente all'abate, rispettoso, umile, fedele alla regola. Se non è così, sia richiamato severamente e se non si sottomette sia addirittura espulso. Perché tanta diffidenza? All'inizio del capitolo si intuisce che Benedetto doveva avere sperimentato il rischio di spaccature nella comunità quando abate e priore, nominati dalla medesima autorità ecclesiastica o dagli stessi abati estranei alla comunità si trovavano quasi posti sullo stesso livello di autorità. Da ciò, dice "nascono invidie, dispute, calunnie, rivalità" e quindi partiti opposti tra i monaci (30). E' quindi più prudente che sia l'abate a nominare il priore: "per mantenere la pace e la carità a noi è sembrato opportuno che l'ordinamento del monastero dipenda dalla volontà dell'abate (31). Questo principio è dettato dall'esigenza della pace nelle relazioni comunitarie, non dalla volontà di esaltare un'autorità assoluta e verticistica. Di ciò si trova conferma nel capitolo che parla dei decani:

"Se la comunità è numerosa siano scelti all'interno dei confratelli di buona reputazione e di santa vita e lì si costituisca decani, perché abbiano cura in tutto delle loro decanie....A tale incarico siano elette persone con le quali l'abate possa dividere con fiducia le proprie responsabilità ed esse non siano scelte secondo l'ordine di anzianità, ma in base ai meriti della loro vita e alla sapienza delle cose spirituali" (32). Anche i decani sono quindi scelti in base alla loro virtù e saggezza e collaborano con l'abate, mantenendo la disciplina, seguendo una decania di monaci, correggendo eventualmente dei comportamenti riprovevoli. Il fatto di condividere autorità e responsabilità con l'abate non significa per nulla, come nella RM che i monaci loro affidati siano trattati come bambini. Quanto abbiamo letto nel cap. 3 basta a far comprendere come per San Benedetto ogni monaco sia considerato come corresponsabile.

Il servizio dell'autorità è bene articolato tra diverse figure. Il cellerario, incaricato dei diversi affari economici e della distribuzione dei beni, è presentato quasi come un secondo padre dopo l'abate.

"Come cellerario del monastero si elegga un membro della comunità che possieda prudenza, maturità di carattere e sobrietà...ricolmo del timore di Dio, quasi un padre per tutta la comunità. Abbia cura di tutto, non faccia nulla senza il consenso dell'abate. Esegua quanto gli è stato ordinato. Non rattristi i fratelli: se un monaco gli fa una richiesta irragionevole, non lo provochi mostrandogli disprezzo, ma sappia dire di no con umiltà e ragionevolezza...Si prenda cura con grande sollecitudine degli ammalati,...degli ospiti e dei poveri...Consideri come vasi sacri dell'altare tutte le suppellettili e i beni del monastero...in tutto agisca con moderazione...Sia anzitutto

umile e quando non ha nulla da dare offra in risposta una parola buona...Se la comunità è numerosa gli si diano degli aiutanti...Si distribuisca e si chieda il necessario alle ore prescritte perché nessuno nella casa di Dio sia turbato o rattristato” (33).

Molte virtù, grande discrezione, sottomissione e delicata carità fanno del servizio del cellerario non solo un’espressione di operosità saggia a beneficio della prosperità materiale del monastero, ma soprattutto la sua sollecitudine deve portare all’edificazione della pace nel rapporto con i fratelli: nella casa di Dio “nessuno deve essere turbato o rattristato”. Qui persino le suppellettili sono come i vasi sacri dell’altare: esigono il rispetto dovuto a Colui che in ogni modo si vuole glorificare e servire.

Tanti altri ambiti di servizio autorevole sono affidate a figure diverse: la cura dei malati a un infermiere “timorato di Dio che sia diligente e premuroso” (34). Sotto la responsabilità dell’abate egli sarà coadiuvato dal cellerario e dagli inservienti.

I novizi saranno affidati a un anziano capace di guadagnare le anime, che vigili e li esamini con grande attenzione”. (35)

San Benedetto non presenta la figura del maestro dei novizi come la concepiamo oggi. Lo presenta piuttosto “come un amico, un fratello anziano capace di fargli scoprire la Regola. E’ da amico che questo maestro dei novizi dà a poco a poco al giovane le nozioni che deve comprendere, assimilare, accettare. Questo amico, questo padre, questo fratello più anziano deve occuparsi del suo novizio, seguirlo e osservarlo amichevolmente con grandissima attenzione. Il modo con cui esercita l’autorità dovrà introdurre il novizio nella conoscenza della vera autorità, ferma, paziente e fraterna insieme e che, per il modo con cui è esercitata, indica la sua sorgente: Dio” (36).

L’accoglienza degli ospiti, circondati di ogni segno di onore da parte dell’abate e della comunità, richiede la più grande sollecitudine, perché non manchi loro né umana attenzione, né clima di preghiera e di raccoglimento silenzioso tanto che con gli ospiti parleranno solo coloro che ne sono incaricati. “Il locale destinato agli ospiti sia affidato a un fratello dall’animo posseduto dal timore di Dio...E la casa di Dio sia sapientemente governata da uomini saggi” (37). Anche la cucina degli ospiti sarà a parte per evitare che la vita comunitaria sia disturbata da arrivi imprevisti e vi saranno dei fratelli incaricati.

La portineria sarà affidata “a un monaco anziano e prudente che sappia ricevere e dare risposte....;con l’affabilità che viene dal timore di Dio risponda sollecitamente a quello che gli viene richiesto con zelo di carità” (38).

San Benedetto prevede addirittura che la cella del portinaio sia vicino alla porta per accogliere più sollecitamente chi si presenta. E’ una speciale attenzione di carità.

“Lo stesso Santo Patriarca Benedetto – dice lo Schuster (39) – vi annetteva tanta importanza che aveva scelto la propria cella nella stessa vecchia torre...che si elevava sopra la piccola porta”. San Gregorio infatti nei Dialoghi ci presenta sempre il saggio padre che si fa incontro a chi arriva, difensore e garante della pace dei suoi monaci.

In tutti gli uffici, bene regolati e ordinati, retti da responsabili saggi e obbedienti vi saranno aiuti secondo le necessità perché la fatica possa essere affrontata con animo

sereno. Benedetto prevede anche turni settimanali di aiuto nei compiti più gravosi, come la cucina. Tutte le disposizioni che riguardano la vita materiale sono espressione di una preoccupazione più alta “che i fratelli si obbediscano a vicenda”(40). Stima e fiducia, vicendevole accoglienza, gratuità di affetto e venerazione costituiscono lo scopo ultimo delle norme che disciplinano l’organizzazione della vita e la ripartizione delle responsabilità.

E anche se i “seniores”, gli anziani sembrano avere, rispetto ai giovani, un’autorevolezza che può apparire una posizione di privilegio, in realtà l’intenzione sottesa è sempre la carità reciproca. La Regola dice “venerare gli anziani”, ma anche “amare i giovani” (41). Anche i segni esterni di rispetto dei giovani per gli anziani: alzarsi in piedi al loro passaggio, cedere il posto, chiedere la benedizione, domandare perdono se si dimostrano contrariati, hanno una funzione pedagogica: educare i giovani a dominare l’orgoglio per vivere la carità umile e riverente, ma agli anziani è pur sempre comandato di “amare i LORO giovani” (42), ove l’aggettivo possessivo lascia trapelare una tenerezza tutta speciale.

Oggi forse nelle relazioni umane si tende a confondere la sincerità e la spontaneità con uno stile istintivo nei rapporti e si è un po’ allergici a quelle norme di delicatezza rispettosa verso gli anziani che si giudicano frettolosamente come formalismi. Invece nella comunità bene ordinata della RB queste consuetudini sono la garanzia di relazioni armoniose e irradianti pace. Forse una maggiore attenzione ai valori soggiacenti a ciò che Benedetto illustra come ordinamenti e strutture della comunità potrebbe giovare anche alle famiglie e alla società di oggi.

NOTE

1. RB 64,2
2. RM 93
3. La Regola di Benedetto trad. di G.Picasso – ed. San Paolo – 1996, nota 3 al cap. 64
4. A. de Vogué – Ciò che dice San Benedetto – Benedictina . 1992 – pagg. 228-229
5. L.Moulin – La vita quotidiana dei monaci nel Medioevo – Mondatori – 1978 – pag. 154
6. L.Moulin – la vita quotidiana secondo San Benedetto – Jaca Book – 1980 – pag.21
7. RB 64, 1
8. P.Delatte – Commentario alla regola di San Benedetto – S.E.S.A. Bergamo – 1949 – pag 484
9. San Benedetto – La Regola a cura di A.Lentini – Montecassino – 1980 – pag. 582, nota
10. Basilio di Cesarea – Regulae fusius tractatae – n. 43 – Qiqajon – 1993
11. L.Moulin – La vita quotidiana secondo San Benedetto, cit. pag. 23
12. RB 64, 5
13. RB 2, 18-20
14. RB 63, 8
15. 63, 2-3
16. RB 63,4
17. RB 2, 2
18. RB 68
19. RB 64, 7-19
20. RB 31, 19
21. RB 2, 24-25
22. RB 2, 35
23. RB 7, 44-48; 4, 50
24. RB 27
25. RB 3, 1-6. 12
26. P.Delatte – Commentario...cit. pag.75
27. Basilio- Regulae fusius tractatae, n. 54 – ed cit.
28. RB 18, 22-23
29. RB 65, 14-15
30. RB 65, 7
31. RB 65, 11
32. RB 21, 1-4
33. RB 31, 1-7;9-10: 13; 17-19
34. RB 36,7
35. RB 58,
36. S. Kleiner – A Dio il primo servizio – Savigliano – 1977 – pag. 284
37. RB 53, 21
38. RB 66, 1-4
39. S.Benedetto Abate – La Regula monasteriorum a cura di A.I.Schuster – SEI – 1942- pag.451

40. RB 71

41. RB 4, 70.71

42. RB 63, 10

Il lavoro monastico secondo S. Agostino

Dalla *Regula ad servos Dei /Praeceptum*:

[cap. 5]. Conservate i vostri abiti in un luogo unico, sotto uno o due custodi o quanti bastano a ravviarli per preservarli dalle tarme; e, come siete nutriti da una sola dispensa, così vestitevi da un solo guardaroba. Se possibile, non curatevi di quali indumenti vi vengano dati secondo le esigenze della stagione, se cioè riprendete quello smesso in passato o uno diverso già indossato da un altro; **purché non si neghi a nessuno l'occorrente**. Se invece da ciò sorgono tra voi discussioni e mormorazioni, se cioè qualcuno si lamenta di aver ricevuto una veste peggiore della precedente e della sconvenienza per lui di vestire come si vestiva un altro suo confratello, **ricavatene voi stessi una prova di quanto vi manchi** del santo abito interiore del cuore, dato che litigate per gli abiti del corpo. Comunque, qualora questa vostra debolezza venga tollerata e vi si consenta di riprendere quello che avevate deposto, lasciate nel guardaroba comune e sotto comuni custodi quello che deponete. Allo stesso modo **nessuno mai lavori per se stesso** ma tutti i vostri lavori tendano al bene comune e con maggior impegno e più fervida alacrità che se ciascuno li facesse per sé. **Infatti, la carità** di cui è scritto che non *cerca il proprio tornaconto*, va intesa nel senso che antepone le cose comuni alle proprie, non le proprie alle comuni. *Per cui vi accorgete di aver tanto più progredito nella perfezione quanto più avrete curato il bene comune antepoendolo al vostro. E così su tutte le cose di cui si serve la passeggera necessità, si eleverà l'unica che permane: la carità.*

Lettura utile per confronto : AGOSTINO, *De Genesis ad litteram*, libro XI

[15. 19]. A ragione la Scrittura definisce la superbia principio del peccato, dicendo: *Principio di ogni peccato è la superbia*. Con questo testo concorda pienamente anche ciò che dice l'Apostolo: *L'avarizia è la radice di tutti i mali*, se per "avarizia" intendiamo in senso generico la "brama" di chi desidera qualcosa che oltrepassa ciò che è necessario a motivo della propria eccellenza e di un certo amore per il proprio interesse personale, amore al quale la lingua latina ha dato saggiamente la qualifica di *privatus*, cioè di "amore egoistico", aggettivo usato evidentemente per indicare più una perdita anziché un guadagno; ogni privazione infatti comporta una perdita. Per questo fatto dunque la superba brama di elevarsi viene precipitata nel bisogno e nella miseria poiché, a causa del funesto amore di sé, dalla ricerca del bene comune si restringe al proprio bene individuale. L'avarizia però, nel senso specifico del termine, è il vizio che più comunemente si chiama "brama del denaro". Ma l'Apostolo, indicando con il termine specifico il senso generico, con la frase: *L'avarizia è la radice di tutti i mali*, voleva far intendere ogni specie di avidità. Fu infatti a causa di questo vizio che cadde il demonio il quale non aveva certamente la brama del denaro, ma quella del proprio potere. È per questo che l'amore perverso di se stessi priva della comunione degli angeli santi lo spirito gonfio di superbia e questo rimane oppresso dal suo misero stato, mentre desidera appagare le sue brame compiendo l'iniquità. Ecco perché, dopo aver detto in un altro passo: *Ci saranno uomini amanti di se stessi*, l'Apostolo soggiunge immediatamente: *amanti del denaro*, scendendo dal concetto generico di avidità, la cui sorgente è la superbia, a questo senso specifico che si riferisce propriamente agli uomini. Anche gli uomini, infatti, non sarebbero avidi di denaro, se non si reputassero tanto superiori quanto più sono ricchi. A questo perverso amore si oppone la *carità che non cerca il proprio interesse*, cioè non si compiace della propria eccellenza: a ragione perciò non si gonfia d'orgoglio.

[15. 20]. Di questi due amori l'uno è puro, l'altro impuro; l'uno sociale, l'altro privato; l'uno sollecito nel servire al bene comune in vista della città celeste, l'altro pronto a subordinare anche il bene comune al proprio potere in vista di una dominazione arrogante; l'uno è sottomesso a Dio, l'altro è nemico di Dio; tranquillo l'uno, turbolento l'altro; pacifico l'uno, litigioso; amichevole l'uno, l'altro invidioso; l'uno che vuole per il prossimo ciò che vuole per sé, l'altro che vuole sottomettere il prossimo a se stesso; l'uno che governa il prossimo per l'utilità del prossimo, l'altro per il proprio interesse.

Dal *De opere monachorum*

[Testi biblici in esso discussi:] **Matteo 6:25-34** ... vi dico:

per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berrete, e neanche per il vostro corpo, di quello che indosserete; la vita forse non vale più del cibo e il corpo più del vestito? Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, né mietono, né ammassano nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre. Non contate voi forse più di loro? E chi di voi, per quanto si dia da fare, può aggiungere un'ora sola alla sua vita? E perché vi affannate per il vestito? Osservate come crescono i gigli del campo: non lavorano e non filano. Eppure io vi dico che neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro. Ora se Dio veste così l'erba del campo, che oggi c'è e domani verrà gettata nel forno, non farà assai più per voi, gente di poca fede? Non

affannatevi dunque dicendo: Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo? Di tutte queste cose si preoccupano i pagani; il Padre vostro celeste infatti sa che ne avete bisogno. Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta. Non affannatevi dunque per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena.

2Tessalonicesi 3:1-13 ...fratelli, pregate per noi, perché la parola del Signore si diffonda e sia glorificata come lo è anche tra voi e veniamo liberati dagli uomini perversi e malvagi. Non di tutti infatti è la fede. Ma il Signore è fedele; egli vi confermerà e vi custodirà dal maligno. E riguardo a voi, abbiamo questa fiducia nel Signore, che quanto vi ordiniamo già lo facciate e continuiate a farlo. Il Signore diriga i vostri cuori nell'amore di Dio e nella pazienza di Cristo. Vi ordiniamo pertanto, fratelli, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo, di tenervi lontani da ogni fratello che si comporta in maniera indisciplinata e non secondo la tradizione che ha ricevuto da noi. Sapete infatti come dovete imitarci: poiché noi non abbiamo vissuto oziosamente fra voi, né abbiamo mangiato gratuitamente il pane di alcuno, ma abbiamo lavorato con fatica e sforzo notte e giorno per non essere di peso ad alcuno di voi. Non che non ne avessimo diritto, ma per darvi noi stessi come esempio da imitare. E infatti quando eravamo presso di voi, vi demmo questa regola: **chi non vuol lavorare neppure mangi**. Sentiamo infatti che alcuni fra di voi vivono disordinatamente, senza far nulla e in continua agitazione. A questi tali ordiniamo, esortandoli nel Signore Gesù Cristo, di mangiare il proprio pane lavorando in pace. Voi, fratelli, non lasciatevi scoraggiare nel fare il bene.

Agostino, De opere monachorum: “O servi di Dio e soldati di Cristo, possibile mai che non riusciate a vedere le arti ingannatrici del nemico infernale, che in tutte le maniere cerca d’annebbiare con le sue esalazioni pestilenziali il vostro buon nome - un così squisito profumo di Gesù Cristo - allo scopo d’impedire che anime generose si risolvano a dire: *Correremo dietro al profumo dei tuoi unguenti* e così sfuggano ai lacci tesi da lui? Tale e non altro è il motivo per cui egli sparse un po’ dovunque tanta gente ipocrita ricoperta del saio monacale [...] Siate dunque animati da sentimenti di comprensione e da propositi di carità: mostrate al mondo che entrando nella **quiete del monastero**¹, non siete andati a cercarvi un modo facile di tirare avanti la vita, ma avete ricercato il regno di Dio attraverso la via stretta e difficoltosa propria di questa istituzione. Il motivo di lavorare che si presenta a voi è lo stesso che si presentava all’apostolo Paolo: togliere i pretesti a chi di pretesti va a caccia. In tal modo quanti stan lì lì per essere asfissciati dal lezzo che emana da loro si sentano rinvigoriti al profumo della vostra buona condotta. (De opere monachorum 28.36)

“...un conto è lavorare con le proprie mani mantenendo libero l’animo, come sogliono gli artigiani quando non sono imbroglioni o incontentabili in fatto di denaro o di possessioni; un altro conto è avere lo spirito immerso nelle preoccupazioni sul come accumulare ricchezze senza spenderci lavoro, come fanno i commercianti, gli appaltatori, gli agenti di borsa e di cambio: i quali si tengon su a forza di tensione e non lavorano soltanto con le mani, per cui debbono avere lo spirito sempre immerso nell’ansia del possedere” (15,16).

“....debbono rispettare gli ordini dell’Apostolo anche questi nostri fratelli, **abbassandosi alle esigenze dei più deboli, liberi dall’attaccamento alla proprietà privata**, essi debbono lavorare manualmente a vantaggio della comunità, obbedendo senza mormorazioni agli ordini dei superiori” (16.19).

“se [...] il logorio della vita di ogni giorno impone ai servi di Dio la necessità di dedicarsi ad ore determinate ad occupazioni di questo tipo, perché rifiutarsi di spendere del tempo a mettere in pratica le ingiunzioni dell’Apostolo? Una sola preghiera dell’uomo obbediente viene infatti ascoltata da Dio più presto che non interminabili suppliche levate dall’insubordinato” (17.20)

“Che se qualche offerta giunge loro da parte dei fedeli, con questa si provveda a supplire quanto del necessario manca a quei fratelli che, sebbene in via ordinaria siano dediti al lavoro e occupati in qualche mestiere per trarne da vivere, si trovino in necessità per la cattiva salute o perché siano state loro affidate delle incombenze nella Chiesa o perché debbano attendere all’istruzione degli altri nella dottrina della salvezza. (16.19). “I servi di Dio però non debbono, nell’esercizio del loro ministero sacro, pervertire l’ideale propostosi mirando a questi vantaggi materiali: perciò il Signore avverte di non andare in cerca di cose terrene ma piuttosto del Regno di Dio e della sua giustizia allorché ci poniamo a servizio del mistero divino della salvezza. Le provviste materiali ci saranno senz’altro somministrate: sia che noi lavoriamo con le nostre mani, sia che siamo impediti da salute malferma, sia che siamo talmente occupati nell’esercizio del ministero da non aver modo di badare ad altro lavoro” (26.35).

¹ “...dedicarmi ogni giorno ad ore determinate - come si trova prescritto in certi monasteri ove vige la disciplina - ad un po’ di lavoro manuale e poi aver libere le altre ore per leggere, pregare o comunque occuparmi delle sacre Scritture” (29.37)

nes ex hoc bibere praecipimur, quia nulli patet introitus ad patriam, qui de torrente passionis non bibet in via per patientiam.

Porro frumentum est saporans, redolens et solidum: fide saporans, spe redolens, solidum caritate. Sapor enim fidei nutrit et reficit. Odor 5 vel redolentia spei delectat et afficit. Soliditas caritatis corroborat et perficit. Sed granum frumenti paleam habet: iactantiae vanitatem vel dogmatis haeretici pravitatem; a qua palea per salubrem discretionem separatum, siccarum debet et torreretur igne tribulationis, ut melius possit 10 moli tempore suae comminutionis vel confractionis inter duas molas oboedientiae et paupertatis. Dei verbum quippe, sive regularis vitae propositum, in corde veri pauperis et perfecte oboedientis collocatum inter paupertatis asperitatem et oboedientiae disciplinam et virtutem, divinae et spiritualis intelligentiae subtiles sententias, quasi candidae fa- 15 rinae et semper crescentis praefert minutias, quibus fidelium reficit animas. Sed ne ventus elationis hanc farinam dispergat, aqua humilitatis hanc conglutinat, ut in unam redigat massam; de qua panis ex tribus conficitur, id est timore, dolore, labore. Sed timor ad tria respicit, do- 20 lor de tribus procedit, labor in tribus consistit.

Timor ad tria respicit, id est ad Dei sapientiam quam nihil latet, ad Dei potentiam qua potest omnia quae vult, ad Dei iustitiam quae nul- 25 lum peccatum dimittit impunitum. Pro his ergo tribus nascitur timor qui purgat cor hominis. Dolor ex tribus procedit: primum quia non fecimus facienda; secundum quia commisimus fugienda; tertium quia ex his duobus Deum offendimus. Labor in tribus consistit: in vestium et 25 ciborum asperitate, in labore manuum et in assiduitate vigiliarum. Ex his tribus: timore, dolore, labore, conficitur panis purgatorius tamquam potio salutaris nos emundans a delictorum sordibus. Sequitur consolatorius panis qui conficitur ex tribus: fide, spe, caritate. Quae tria sin- 30 gula tria habent: fides remissionem invenit peccatorum, acquirit talenta meritorum, gaudio gaudet se illuminatam a Patre lumen. Spes attendit quotidianum in melius profectum, memoriam caelestium beneficiorum, expectationem futurorum bonorum. Caritas habet delectationem iustitiae, desiderium maioris innocentiae, sitit ad Deum, clamat post eum pro quo vult animam ponere. Et quia haec nobis dantur post tri- 35 bulationem ad consolandum, consolatorius dicitur panis qui sequitur

2 Ps. 109, 7.

25, 13.

8 Lev. 2, 14.

30 Io. 3, 29. Iac. 1, 27.

35 Ps. 43, 3.

34 Io.

escluso; a tutti è ordinato di bere, poiché l'ingresso alla patria celeste è serrato a chiunque durante il cammino non berrà con pazienza l'acqua del torrente della sofferenza.

Da parte sua il frumento è saporito, profumato e consistente: sapori- 5 to di fede, profumato di speranza, consistente di carità. Infatti il sapore della fede nutre e rificilla; l'odore o meglio il profumo della speranza piace e conforta; la consistenza della carità rafforza e perfeziona. Ma il frumento ha anche la paglia: cioè la vanità dell'orgoglio e la malvagità dell'eresia; una volta che una buona vagliatura lo ha separato dalla paglia, bisogna essiccarlo e tostarlo nel fuoco della sofferenza, affinché quando sarà macinato possa venir con più facilità lavorato dalle due 10 mole dell'obbedienza e della povertà. Infatti la parola di Dio, o il proposito di vita secondo una regola, posto nel cuore del vero povero e del perfettamente obbediente tra l'asprezza della povertà e la valorosa disciplina dell'obbedienza, propone i sottili avvisi dell'intelligenza divina e spirituale come primizie di candida farina sempre lievitata, con le quali nutre l'anima del fedele. Ma, affinché questa farina non sia di- 15 spersa dal vento dell'orgoglio la s'impasta con l'acqua dell'umiltà, in modo da farne una massa intrisa; dalla quale si fa un pane solo ricavato da tre differenti pani, cioè il timore, il dolore, la fatica. Ma il timore guarda a tre cose; il dolore procede da tre cose; la fatica consiste in 20 tre cose.

Il timore guarda a tre cose: cioè alla sapienza di Dio alla quale niente sfugge, alla Sua potenza grazie alla quale Egli può qualunque cosa voglia, alla Sua giustizia che non lascia impunito alcun peccato. Da 25 queste tre cose nasce il timore, che purifica il cuore dell'uomo. Il dolore procede da queste tre: primo, perché non abbiamo fatto quel che si sarebbe dovuto fare; secondo, perché abbiamo fatto quel che si sarebbe dovuto evitare; terzo, perché con entrambe queste cose abbiamo of- 30 feso Dio. La fatica consiste in tre cose: nella rozzezza delle vesti e dei cibi, nel lavoro manuale e nelle continue veglie. Con queste tre cose - il timore, il dolore, la fatica - si confeziona il pane della purificazione, come una salutare pozione che ci libera dalle tracce del peccato. Ad esso tiene dietro il pane della consolazione, che si confeziona con altre tre cose: la fede, la speranza, la carità. Ciascuna di queste virtù possiede tre proprietà. La fede trova la remissione dei peccati, ammassa i re- 35 sori dei meriti, gode dell'essere illuminata dal Padre della luce. La speranza mira al miglioramento di giorno in giorno, alla memoria dei benefici celesti, all'attesa dei beni futuri. La carità gode della giustizia, desidera una sempre maggior innocenza, ha sete di Dio, grida sulle tracce di Colui al servizio del Quale vuol porre la sua anima. E poiché queste cose ci vengono date dopo la tribolazione per consolarci, è det-

purgatorium, ut dolori succedat gaudium. Tertius panis est solidus, qui a paucis habetur et raro ad gustum quidem et praeludium in huius vitae tabernaculo. Obtinendus autem ad satietatis plenitudinem in caelesti palatio. Qui panis in tribus consistit, id est in Dei visione, amore et laude. Visio Dei quae hic contemplatio dicitur, habebit in caelo facilitatem, amor felicitatem, laus incommutabilitatem, id est, visio est ibi absque omni obstaculo et rei alterius inclusione, amor absque defectu interruptione, laus absque laboris et taedii interpositione. Panes isti tres dicuntur, quia qui nos reficit Deus, et ipse bonis nostris reficitur.

Nos itaque qui de sorte Domini sumus, quae dicta sunt pensare et digna potissimum operatione prosequi debemus, ne de cetero in regione dissimilitudinis porcos pascendo siliquis et non ipsi pascamur. Iam enim sedemus ad cenam nuptiarum Agni in Ecclesia Dei, iam vestem nuptialem habemus et partem in resurrectione prima; iam redditus est nobis stola cum anulo et gratia cum osculo; iam occisus est nobis vitulus saginatus, et alte resonat symphonia et chorus, haec est laus in Ecclesia sanctorum, haec est vere gratia nobis data. Demus ergo ei gloriam qui dedit nobis gratiam; etiam de manu inimicorum nostrorum liberati, sine timore servili serviamus illi, oboediamus ei per omnia. Et desiderio ferventi et spiritu vehementi curramus in caelum, ut videamus bona Domini in terra viventium, et sit gaudium nostrum plenum.

120. REDDET DEUS MERCEDEM LABORUM SANCTORUM SUORUM, ET DUCET EOS IN VIA MIRABILI.

Labor alius est carnis, alius compunctionis, alius caritatis. Labor carnis est onerosus, labor compunctionis est affectuosus, caritatis est effectuosus. Ille onerosus, unde dicitur: HUMILIATUM EST COR EORUM IN LABORIBUS, et cetera. Et alibi: VENITE AD ME OMNES QUI LABORATIS ET ONERATI ESTIS, ET EGO REFICIAM VOS. Vocat quidem benignus Dominus laborantes sub onere. Laborant quidem omnes, quia dictum est: Adae expulso in mundum: IN SUDORE VULTUS TUI VESCERIS PANE TUO. Sed alii laborant et onerati sunt, ut qui diabolo famulantur, cuius iugum intolerabile et onus importabile. Alii laborant et onerati non sunt, ut qui Deo serviunt, sed honorati. Unde: NIMIS HONORATI SUNT AMICI TUI DEUS. Utique onerati non sunt, quia iugum Domini suave est et onus eius leve. Labor compunctionis est de quo dicitur: LABORAVI IN GEMITU MEIO, et cetera. Qui quidem est affectuosus, quia qui paenitere

12 Lc. 13, 15-16. 13 Apoc. 19, 9. Mt. 22, 12. 14 Apoc. 20, 5. 15 Lc. 13, 20-22. Lc. 13, 25. 16 Lc. 13, 25. Ps. 149, 1. 17 Apoc. 19, 7. 18 Lc. 1, 74. 19 Ps. 26, 13. Io. 16, 24. 20 Sap. 10, 17 (Vg: Et reddidit iustus merc. lab. suorum, illos). 21 Ps. 106, 12. 22 Mt. 11, 28. 23 Gen. 3, 19 (Vg: onus tuo). 24 Mt. 11, 30. 25 Ps. 6, 7. 26 Ps. 138, 17.

to consolatorio il pane che segue quello purificatorio, tanto che al dolore tenga dietro la gioia. Il terzo tipo di pane è quello che pochi e di rado ottengono, come pregustazione e preludio nel tabernacolo di questa vita. Ma lo si ottiene fino alla piena sazietà nel palazzo celeste. Questo pane è fatto di tre cose: della visione di Dio, dell'amore e della lode. La visione di Dio, che qui si dice contemplazione, sarà semplice in cielo; l'amore sarà felice; la lode sarà immutabile: cioè, la visione è priva di ostacoli o interferenze, l'amore privo d'interruzione, la lode priva di fatica e di noia. Questi sono i tre pani, perché quel Dio che ciba noi di essi a Sua volta si ciba dei nostri beni.

Ma noi, che apparteniamo alla porzione del Signore, dobbiamo far attenzione a quanto è stato detto e proseguire con opere degissime, affinché non accada altrimenti anche a noi, che lasciamo in luoghi deserti i porci, di nutrirli a nostra volta di ghiande. Noi sediamo già alla cena di nozze dell'Agnello nella Chiesa di Dio, abbiamo già una veste nuziale e una parte nella prima resurrezione; ci è già stata resa la stola con l'anello e la grazia col bacio; è già stato ucciso per noi il vitello grasso, e alti suonano le musiche e i cori, cioè la lode nella Chiesa dei santi, e quella è la grazia che davvero gratuitamente ci è stata data. Glorifichiamo pertanto Colui che ci dette la grazia; anche liberati dalle mani dei nostri nemici, senza timore servile serviamo Lui e obbediamo Gli in tutto. E con fervido desiderio e spirito acceso corriamo al cielo per vedere i beni del Signore nella terra dei viventi, e sia piena la nostra gioia.

120. « Retribuirà Iddio i Suoi santi, e li condurrà lungo un mirabile cammino ».

Vi è una fatica carnale, una determinata dal pentimento, una dalla carità. La fatica carnale è pesante, quella del pentimento affannosa, quella della carità produce frutti. Il primo è pesante, per cui sta scritto: « Il loro cuore si umiliò negli affanni », eccetera. E altrove: « Venite a me, o tutti voi che sopportate le più pesanti fatiche, e vi ristorerò ». Il Signore si rivolge benignamente a tutti quelli che sopportano un peso. Tutti infatti sopportano delle fatiche, perché ad Adamo, quando venne espulso (dal Paradiso terrestre) nel mondo, fu detto: « Col sudore della tua fronte ti guadagnerai il tuo pane ». Ma c'è chi si affatica ed è gravato, come quelli che obbediscono al diavolo il cui giogo è intollerabile e il cui peso insostenibile; e chi si affatica e non è gravato, come quelli che servono Dio, che sono al contrario onorati. Per cui: « Grandemente sono stati onorati quanti Ti sono amici ». Inoltre non sono gravati perché il giogo del Signore è soave e il suo peso è lieve. La fatica del pentimento è quella di cui si è detto: « Mi sono, gemendo, affannato », eccetera. Chi difatti si affanna in quanto ha cominciato

*
sodio
sottinteso
intento
Vado
primario

Le origini cisterciensi

135 ¹²[90] LXXXVI [ns]. Quod noue abbacie ulterius in ordine nostro non construantur.

[91] LXXXVII [ns]. Quando uel quibus maior cellarius computare debet.

[92] LXXXVIII [ns]. De pena loquentium ad mensam.

140 [93] LXXXVIII [ns]. Cum quot monachis liceat abbati hospiti si mul loqui.

[94] XC [ns]. De lumine oratorii.

De modo debitorum.

[95] XCI [ns]. Quibus diebus commemoratio beate marie intermittenda sit, et quibus dicenda.

145 [96] XCII [ns]. Que antiphone assidue ad commemorationem dicantur.

[1] Quo in loco sint construenda cenobia. I.

[2] In ciuitatibus, castellis, uillis, nulla nostra construenda sunt cenobia, sed in locis a conuersatione hominum semotis.

150 [1] De unitate conuersationis in diuinis et humanis. II.

[2] Vt autem inter abbatias unitas indissolubilis perpetuo¹³ perseueret, stabilitum est primo quidem ut ab omnibus regula beati benedicti uno modo intelligatur, uno modo teneatur; [3] dehinc ut hiidem libri quantum dumtaxat ad diuinum officium pertinet, idem uictus, idem uestitus, idem denique per omnia mores¹⁴ inueniantur.

[1] Quos libros non licet habere diuersos. III.

[2] Missale, epistolare, textus, collectaneum, Gradale, Antiphona-

«Instituta generalis capituli apud Cistercium»

¹⁵[90] LXXXVI [ns]. Non siano più fondate nuove abbazie nel nostro Ordine.

[91] LXXXVII [ns]. Quando e a chi il capo-cellario deve mostrare i conti.

[92] LXXXVIII [ns]. La punizione di coloro che parlano a mensa.

[93] LXXXIX [ns]. Con quanti monaci un abate ospite può parlare contemporaneamente.

[94] XC [ns]. La luce dell'oratorio.

La misura dei debiti.

[95] XCI [ns]. In quali giorni si deve sospendere la commemorazione della beata Maria e in quali deve essere detta.

[96] XCII [ns]. Quali antifone devono essere dette regolarmente per la commemorazione.

[1] I. In quali luoghi debbano essere costruiti i cenobi.

[2] Nessuno dei nostri cenobi deve essere costruito nelle città, nei borghi e nei villaggi, ma in luoghi non frequentati dagli uomini¹⁶.

[1] II. L'unità dello stile di vita nelle cose divine e umane¹⁷.

[2] Affinché si conservi sempre fra le abbazie una indissolubile unità, è stato stabilito, prima di tutto, che la regola del beato Benedetto sia interpretata da tutti in un unico modo e sia osservata in un unico modo¹⁸; inoltre [è stato stabilito] che, ovunque, si trovino gli stessi libri – per quanto riguarda l'ufficio divino¹⁹ –, lo stesso cibo, lo stesso abito e, infine, le stesse consuetudini.

[1] III. Quali libri non possono essere diversi²⁰.

[2] Ovunque siano uguali il messale, l'epistolario, l'evangelario, il col-

¹⁵ Gli *Instituta* seguenti sono stati aggiunti progressivamente tra il 1152 e il 1156 ca.

¹⁶ Cfr. *Capitula* IX,3; *Instituta* LXXXIII; *Confirmatio* CC2 27. In EP XV,13 questa scelta fa esplicitamente riferimento al desiderio di imitare san Benedetto.

¹⁷ Cfr. EP IX,2; OC1 prologo,4; CC2 4.

¹⁸ Cfr. CC1 II,2.

¹⁹ Cfr. CC1 III,2.

²⁰ Cfr. *Capitula* X.

¹² In alcuni mss (Dij4, Is1, Lao, Met, Mün1, Parl1, Par2, Tro6, Zwe) – nei quali la numerazione degli statuti precedenti è leggermente modificata – appaiono ancora sette *Instituta*, qui trascritti seguendo il ms Dij4.

¹³ Nel ms Cam «in diuinis indissolubilis perpetuis futuris temporibus» al posto di «indissolubilis perpetuos».

¹⁴ Nel mss Lon1 e Parl1 «mores per omnia» al posto di «per omnia mores».

nostrarum causa remanendi venire uoluerit, non ei dissuadeat aliqua alia⁴⁹ ecclesia, nec eum retineat etiam si remanere uoluerit; quia scriptum est: Quod tibi non uis fieri, alii ne feceris.

[3] Qui postquam ad illum locum in quo conuersari disponit uenerit, ibique uoluntate mutata remanere noluierit, liber discedat.

[4] Sed si in cella nouitiorum conuersatus fuerit, et inde proprio uitio uel expulsus uel per se exierit, ab aliqua nostre fraternitatis ecclesia sine commendatiis litteris non recipiatur, quia discordiis inter ecclesias fomes de tali causa oriri poterit.

[5] Quod idem de monacho peregrino et in aliquo nostro loco suscepto et quouomodo egresso decernimus.

[1] Quomodo nouella ecclesia abbate et monachis et ceteris necessariis ordinetur. XII.

[2] Duodecim monachi cum abbate terciodecimo ad cenobia noua transmittantur, nec tamen illuc destinentur donec locus libris, domibus, et necessariis aptetur: libris dumtaxat missali, regula, libro usuus, Psalterio, Hymnario, Collectaneo, Antiphonario, Gradali; domibus quoque, oratorio, Refectorio, Dormitorio, Cella hospitum, et portarii; necessariis etiam temporalibus: ut et uiuere et regulam ibidem statim ualeant obseruare.

⁴⁹ Nel ms Par1 «alia aliqua» al posto di «aliqua alia».

⁵⁰ Tb 4,16; Mt 7,12; Lc 6,31; cfr. RB 61,14; RB 4,9.

⁵¹ Cfr. RB 58,5. Il noviziato (*cella nouitiorum*) era il luogo in cui il postulante era accolto - dopo aver trascorso alcuni giorni nella foresteria (*cella hospitum*) - durante il periodo di preparazione alla professione monastica. In pratica si trattava di un luogo separato, anche se non necessariamente un edificio a parte. Le testimonianze su questo aspetto nelle comunità cisterciensi sono molto limitate, soprattutto perché le piante generali delle abbazie risalgono al periodo postmedievale. A Clairvaux, ad esempio, al tempo di Bernardo il noviziato era ospitato nella sala comune dei monaci, nelle piante successive, però, compare un ampio complesso - il *noviciatus* - separato e posto all'estremo lato orientale della cinta muraria (cfr. Kinder 1997, pp. 330-332).

⁵² Compare nuovamente il termine «fraternitas», molto raro nei più antichi documenti cisterciensi (cfr. *Instituta* prologo.2).

stre comunità per rimanervi, nessun'altra comunità lo dissuadi, né lo trattienga [presso di sé] anche se volesse rimanervi, poiché è scritto: «Non fare agli altri ciò che non vuoi sia fatto a te»⁵⁰.

[3] Chi, dopo essersi recato nel luogo in cui ha deciso di vivere, avendo cambiato idea, non volesse più rimanervi, può andarsene liberamente.

[4] Ma se avesse già iniziato il noviziato⁵¹ - e in seguito, a causa di qualche sua colpa, ne uscisse o espulso o di propria volontà - non sia accolto da nessuna comunità della nostra fraternità⁵² senza lettera commendatizia⁵³, perché da ciò potrebbe nascere un'occasione di discordia fra le comunità.

[5] Decretiamo la stessa cosa nel caso di un monaco forestiero⁵⁴ che sia stato accolto in uno qualunque dei nostri monasteri e, in qualsiasi modo, ne sia uscito.

[1] XII. Come una nuova comunità debba essere organizzata con un abate, dei monaci e tutte le altre cose necessarie.

[2] Nei cenobi di nuova fondazione siano inviati dodici monaci⁵⁵, con l'abate come tredicesimo, tuttavia non vi si stabiliscano fino a quando quel luogo non sia fornito di libri, edifici e tutto ciò che è necessario: almeno dei [seguenti] libri⁵⁶ il messale, la regola, il libro degli usi, il salterio, l'innario, il colletario, l'antifonario, il graduale; anche dei [seguenti] edifici⁵⁷: l'oratorio, il refettorio, il dormitorio, la foresteria e la portinaccia⁵⁸, e anche di tutto ciò che è necessario per la vita quotidiana, affinché essi siano in grado sia di vivere in quel luogo sia di osservare, fin dall'inizio, la regola⁵⁹.

⁵³ Cfr. EC II,4; EP VII,9; EP XIV,6; CC1 IX,5; *Confirmatio* CC1 5; CC2 40; *ConvAlp* 7; *ConvAlp* Ba 6; RB 61,13.

⁵⁴ Cfr. *Instituta* XVII; *Instituta* XLII; RB 61,1.

⁵⁵ Cfr. *Capitula* IX,4; EP XV,14; GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, I II,3,13.

⁵⁶ Cfr. *Instituta* III,2; *Capitula* IX,4; *Capitula* X,2.

⁵⁷ L'elenco degli edifici indispensabili è identico a quello prescritto in *Capitula* IX,4. Probabilmente, all'inizio, un nuovo cenobio era costituito da una serie di edifici separati, una serie di case («domus») o di ripari temporanei e solo gradualmente strutture più articolate sostituivano le precedenti (cfr. Kinder 1997, pp. 85-87).

⁵⁸ Cfr. RB 52; RB 22; RB 53,21-22; RB 66,2.

⁵⁹ Cfr. *Capitula* IX,4; *Instituta* XXX.

[1] De firmaculis librorum. XIII.

[2] Interdicimus ne in ecclesiarum nostrarum libris aurea uel argentea siue deargentata uel deaurata habeantur retinacula, quæ usu firmacula uocantur, et ne aliquis codex pallio tegatur.

[1] De pane cotidiano. XIII.

[2] Sicut in ecclesiasticis aliisque observationibus cauemus ne inueniamur discordes, sic etiam in uictu cotidiano diuersitas est cauenda, ne fratres carnis uel spiritus fragilitate uicti, grossiorem panem abhorreant, et lautiores incipiant desiderare.

[3] Ideo stabilimus ne in cenobiis nostris fiat panis candidus, nec etiam in precipuis festiuitatibus, sed grossus, id est, cum cribro factus.

[4] Vbi autem frumentum defuerit cum seatio⁶⁰ liceat⁶¹ fieri.

[5] Quæ lex infirmis non tenebitur.

[6] Sed et hospitibus quibus iussum⁶² fuerit album panem apponimus, et minutis in minutione sua, sicut in eorum sententia descriptum est.

[7] Cuius panis albi uidelicet qui minutis apponitur, sicut et cotidiani pasta in statera posita, nequaquam plus ponderare debet, sed equa lance appendi.

⁶⁰ Al posto di «seatio»: nel ms Lon1 «saceo»; nel ms Rbn1 «seaceo».

⁶¹ Nel ms Bru, Dij3, Isi, Lis, Mon e Stu «licet» al posto di «licet».

⁶² Nel ms Cam, Met e Stu «uisum» al posto di «uisum».

⁶³ *Instituta* XIII completa *Instituta* X e conferma la scelta generale di semplicità e austerità applicata, in questo caso, alle celebrazioni liturgiche. I realtà *Instituta* XIII non parla di libri liturgici, ma di libri in generale. Era però un uso comune del tempo impreciosire in modo particolare i volumi destinati alle celebrazioni. Tali volumi, in determinate circostanze, erano portati processionalmente insieme ai reliquiari e ad altri preziosi oggetti liturgici.

⁶⁴ Cfr. *Capitula* XII; RB 39.4.

⁶⁵ Cfr. *Capitula* XII.2. Il pane «grossus», cioè «cum cribro factus», è preparato utiliz-

[1] XIII. I fermagli dei libri⁶³.

[2] Vietiamo che, nelle nostre comunità, i libri abbiano chiusure – comunemente sono dette fermagli – d'oro o d'argento, oppure argentate o dorate, e che qualsiasi codice sia ricoperto con stoffe preziose.

[1] XIV. Il pane quotidiano⁶⁴.

[2] Così come siamo attenti a non trovarci in disaccordo nelle osservanze riguardanti la vita religiosa e nelle altre [osservanze], allo stesso modo è necessario essere attenti alle differenze anche nel vitto quotidiano, per evitare che i fratelli, vinti dalla fragilità della carne o dello spirito, comincino a disprezzare il pane più rustico e a desiderarne uno più raffinato.

[3] Per questo motivo stabiliamo che nei nostri cenobi non si prepari pane bianco, neppure nelle festività più importanti, ma [pane] rustico, cioè preparato con un setaccio a maglie larghe⁶⁵.

[4] Dove, poi, venisse a mancare il frumento, si potrà farlo con la segala⁶⁶.

[5] Questa norma non sarà osservata per i malati⁶⁷.

[6] Inoltre agli ospiti, per i quali sia stato richiesto, serviamo pane bianco, come pure a coloro che hanno subito un salasso, in occasione del loro salasso, così come è prescritto nella norma che li riguarda⁶⁸.

[7] Per quanto concerne il pane bianco servito a coloro che hanno subito il salasso, la quantità dell'impasto posto sulla bilancia non deve mai pesare più dell'impasto per il pane quotidiano, ma deve avere lo stesso peso⁶⁹.

zando un setaccio a maglie larghe, che permette il passaggio anche della crusca.

⁶⁶ Cfr. *Capitula* XII.3.

⁶⁷ Cfr. *Capitula* XII.3.

⁶⁸ Cfr. *Capitula* XII.3. La «sententia» a cui si fa riferimento è contenuta negli EO in cui sono elencate numerose prescrizioni da osservare in occasione della pratica del salasso: luoghi e tempi in cui effettuare la flebotomia, esenzione dal lavoro e dal coro, necessità di riposo, cibo supplementare. Questi particolari accorgimenti erano attuati per tre giorni, solo al quarto giorno il monaco riprendeva il ritmo di vita e di alimentazione abituale. Per quanto riguarda l'alimentazione cfr. EO XC.39-45.

⁶⁹ La dose quotidiana di pane doveva essere stabilita a partire dall'impasto, prima della cottura.

[1] Quod animalia uicium leuitatis ministrantia non nutrantur.
XXII.

[2] Certum est nos qui miliciam monachilem arripimus debere in cenobiis honeste grauitati ac regularibus disciplinis, non leuitatibus aut iocis, uacare, et ob hoc horum fomenta uitiorum a sanctis locis elongari oportet, scilicet ceruos et ursos ac grues ceteraque talia leuitatum irritamenta.

[1] De clericis uel laicis cenobia construendis, et quod nullus sine probatione efficiatur monachus. XXIII.

[2] Si clerici uel laici locum aliquem ad honorem dei construerint, illumque locum alicui cenobiorum nostrorum quatinus ad abbatiam transferendam¹⁰¹ proficiat concedere uoluerint, abbasque illius cenobi a quo consultum flagitant, locum habilem prospexerint, suscipiat illum si uoluerit.

[3] Ipsi uero clerici uel laici, si sancte regule iugo se subdere uoluerint, aut in loco illo abbatiam faciendam prestolentur, aut cellam nouiciorum intrent in cenobio prenotati abbatis, ut regulariter probentur.

[4] Quod si ad aliquam aliam ecclesiarum nostrarum elegerint secedere, uel aliud quid proprio arbitrio facere, licenter agant.

eorum» (RB 66,7).

¹⁰¹ Nei mss D^{ij}, I^{si}, L^{ju}, Mon, Par², Par³, Stu e Zwe omissio «transferendum». Nel ms Par 1 «transferendum» è aggiunto sopra la riga, da una seconda mano.

¹⁰² Cfr. EC 1,9; EP xv,9; EP xvi,5; 2 Tm 2,3; RB prologo, 3,40; RB 1,2; RB 2,20; RB 58,10; RB 61,10.

¹⁰³ Cfr. *Instituta* XXI,2; *Instituta* LXXV; RB 7,60.

¹⁰⁴ Cfr. EpHymn 5; EP vii,10; 2 Cor 1,15-17.

¹⁰⁵ Cfr. *Instituta* v,3; *Capitula* xv,2.

¹⁰⁶ Alcuni dei più antichi monasteri cisterciensi si insediarono in luoghi che, precedentemente, erano abitati da eremiti o da comunità non cisterciensi. L'origine di Pontigny e Morimond, ad esempio, è legata alla presenza di due eremiti. Nella carta di fondazione di Pontigny (1114) si legge: «quidam sacerdos, vera religione non mediocriter adornatus, Anxius nomine, in Autisiodorensi territorio [Auxerre] degenus, rogauit dominum Stephanum, noui monasterii abbatem, et monachos eiusdem loci ut in loco suo, qui Pon-

[1] XXII. Non siano allevati animali che favoriscono il vizio della leggerezza.

[2] Sicuramente noi, che abbiamo intrapreso la milizia monastica¹⁰², dobbiamo dedicarci nei cenobi a una virtuosa serietà¹⁰³ e all'osservanza della regola, non alle leggerezze¹⁰⁴ e ai giochi, per questo è opportuno che sia allontanato dai luoghi sacri tutto ciò che può fomentare questi vizi, cioè i cervi, gli orsi, le gru¹⁰⁵ e tutto ciò che fa crescere le occasioni di queste leggerezze.

[1] XXIII. Chierici o laici che costruiscono monasteri, nessuno diventi monaco senza un periodo di prova.

[2] Se chierici o laici costruissero qualche edificio in onore di Dio e volessero cederlo a qualcuno dei nostri cenobi, perché sia utilizzato per essere trasformato in un'abbazia, e se l'abate di quel cenobio, dal quale sollecitano una decisione giudicasse il luogo adatto, lo accetti, se vuole¹⁰⁶.

[3] Se, però, gli stessi chierici o laici volessero sottomettersi al giogo della santa regola, attendano che in quel luogo sia costituita un'abbazia, oppure entrino nel noviziato del cenobio dell'abate di cui sopra, per essere messi alla prova secondo la regola¹⁰⁷.

[4] Se scegliessero di recarsi presso una qualunque altra delle nostre comunità o di fare qualcosa d'altro, in base a una loro decisione, agiscano liberamente.

tinicus dicebatur, monachus et abbat ibidem collocatis, abbatiam ordinare» (*Le premier cartulaire de l'abbaye cistercienne de Pontigny (XII-XIII siècles)*, M. Garrigues [ed.], [Collection de documents inédits sur l'histoire de France 8], Bibliothèque Nationale, Paris 1981, p. 153). Secondo Marthe Garrigues, Anxius sarebbe vissuto in un primo tempo, come eremita, a Pontigny (*ibid.*, p. 11). Per la carta di fondazione di Morimond (1115), cfr. Hümpfner 1932, p. 24. In altri casi - come Reigny (1128) - una comunità cisterciense sorse nel luogo di una precedente comunità eremitica, incorporandone i membri. La comunità cisterciense di Longpont (1132), invece, sostituì un precedente gruppo di chierici. Per un approfondimento del tema, cfr. Aubberger 1986, pp. 426-433.

¹⁰⁷ La prescrizione rivela la preoccupazione di non inserire nella comunità monastica persone di cui non sia stata verificata l'autenticità delle intenzioni: «Et sollicitudo sit si reuera Deum quaerit, si sollicitus est ad Opus Dei, ad obediendum, ad obprobria» (RB

[1] ²⁰⁷ Quando adolescentes fratres mixtum sumere debeant. LII.

[2] Adolescentiores fratres quibus diebus ieiuniorum mixtum sumere conceditur, semper ante terciam illud sumant.

[3] In estate similiter ante prandium, ea hora quam abbas preiuderi.

[1] ²⁰⁸ De nundinis. LIII.

[2] Periculosum quidem est minusque honestum religiosi frequentare nundinas nominatas; sed quia paupertas nostra hoc exigit, ut de rebus nostris vendamus vel necessaria emamus, quibus talis incumbit necessitas potuerunt ire ad mercatum vel nundinas, non tamen ultra tres dietas vel ad plus ultra quatuor; nec plures de monachis vel conuersis quam duo de una abbazia²⁰⁹; [3] nec mare angli-

la liberazione della Terra Santa, dopo il fallimento della terza Crociata (1189-1192): «Oratio pro terra Ierosolimitana – Deus venerunt gentes [Sal 78] – [...] dicatur» (Cantabrigia 1933, vol. 1, anno 1194/10, p. 172).

²⁰⁷ *Instituta* LII è trasmesso dai mss Cam, Lao, Lju, Lon1, Met, Mon, Par1, Par2, Par3, Stu e Tro. Nei mss Bru, Dij3, Dij4, Lis, Mün1, Rou e Zwe è trasmesso con una numerazione diversa e in una recensione più breve, qui trascritta seguendo il ms Dij4: «Quando adolescentes fratres mixtum sumere debeant. I. Adolescentiores fratres quibus diebus ieiuniorum mixtum sumere conceditur, semper ante terciam illud sumant».

²⁰⁸ *Instituta* LIII è trasmesso con questa numerazione e in questa recensione da tutti i mss eccetto Dij4, Mün1, Rbn1, Rou e Zwe.

²⁰⁹ Nei mss Dij4, Mün1, Rbn1, Rou e Zwe *Instituta* LIII,2 è sostituito da un testo diverso, che appare anche con una numerazione diversa: «De nundinis. LI. Multa de mercatoribus nostris querela est, multa confusio. Quia tamen ad nundinas nominatas interdum mittere fratres nostros coemendarum mercium quibus utitur necessitas persuadet, hoc saltem consentiamus, ut nichil vendamus in eis. Sed cum vendimus res nostras ubi ubi, cauemus inhonestas commutationes mercium quas iterum venundare debeamus, nec accipiamus in precio nisi aurum vel argentum vel nummos vel tales merces quibus in ordine ordinate utimur. Constituimus etiam ne quo modo res nostras venales trans mare conuehamus. Sed nec liceat ire ad mercatum vel nundinas ultra tres dietas vel ad plus quatuor, nec plures de monachis vel conuersis quam duo eant de una abbazia».

²¹⁰ Una particolare attenzione nei confronti degli anziani (*seniores*) e dei bambini (*infantes*) è presente in RB 37, dove viene concesso loro di prendere del cibo prima dell'ora stabilita. Il presente statuto prevede, per i più giovani, la possibilità di prendere del cibo supplementare (*mixtum*) durante i giorni di digiuno. Tale cibo – una sorta di colazione – era costituito da poco più di g. 80 di pane (*quarta pars libris panis*) e un po' meno di

«Instituta generalis capituli apud Cistercium»

[1] LII. In quale momento i fratelli più giovani devono consumare la colazione.

[2] I fratelli più giovani, ai quali è concesso di consumare la colazione nei giorni di digiuno²¹⁰, la consumino sempre prima di Terza.

[3] Allo stesso modo, in estate [la consumino] prima di pranzo, all'ora che l'abate avrà stabilito²¹¹.

[1] LIII. Le fiere.

[2] Per i religiosi è pericoloso e poco dignitoso frequentare le fiere annuali²¹², ma, poiché la nostra povertà esige che vendiamo una parte dei nostri prodotti o comperiamo ciò che è necessario, quelli che sono pressati da tale necessità potranno andare al mercato o alle fiere, tuttavia a non più di tre giorni di viaggio, o al massimo quattro; e non più di due monaci o conversi da una singola abbazia²¹³; [3] e riteniamo che non si debba attra-

un declino di vino (*tercia pars emine vini*); cfr. RB 38,10; EO LXIII,9.

²¹¹ Durante il periodo invernale il «mixtum» doveva essere consumato prima di Terza, che è collocata immediatamente prima dell'inizio del lavoro mattutino. Il pasto unico («prandium») era invece consumato dopo Nona. Nel periodo estivo il «mixtum» poteva, invece, essere consumato durante uno degli intervalli della mattina, secondo quanto deciso dall'abate.

²¹² Nel testo ricorrono tre vocaboli che indicano tre realtà simili tra loro, ma con caratteristiche lievemente differenziate: «mercatum», «nundina», «nundina nominata». È difficile stabilire l'esatto significato dei vocaboli, comunque per «mercatum» si può intendere un luogo di scambio con cadenza mensile (o anche più distanziata) a carattere locale, con «nundina» una fiera-mercato meno frequente e utilizzata dalla popolazione di un'area più vasta. Il testo sembra, però, usare i due vocaboli in modo intercambiabile. Le «nominatae nundine» indicherebbero, invece, delle grandi fiere annuali, fissate in un giorno preciso dell'anno, spesso in corrispondenza di una particolare festa religiosa. Tali fiere, in un primo tempo tenute essenzialmente nelle Fiandre, e poi, con sempre maggiore regolarità, nella Champagne, si diffusero, nel corso del XII secolo, anche lungo l'asse Londra-Bruges-Novgorod. Esse richiamavano popolazione e mercanti da regioni anche molto lontane, potevano durare anche molte settimane e, probabilmente, si venivano a determinare un clima non adatto alla presenza di un monaco.

²¹³ La variante trasmessa dai mss Dij4, Mün1, Rbn1, Rou e Zwe a *Instituta* LIII,2 – con una numerazione diversa – sembra volere ulteriormente restringere, per motivi disciplinari e di opportunità, l'attività di vendita e commercio. Sembra escludere la partecipazione alle «nominatae nundine» e la rivendita di beni acquisiti in seguito a scambi «LI. Le fiere. Ci sono molte lamentele e una grande confusione a proposito dei nostri fratelli che si occupano dei commerci. Tuttavia, poiché la necessità ci induce a mandare, talvol-

540 cum censem transeundum propter nundinas. Si qui tamen uicini
maris portui fuerint, pro necessariis domus sue emendis uel commu-
tandis transire poterunt, non tamen ad nundinas, neque a portu cui
applicuerint plus quam duas dietas.

545 [4] Quicumque ergo monachus uel conuersus ordinis nostri ad
nundinas nominatas uenerit, quamdiu in nundinis fuerit de nulla do-
mo religiosa uictum sibi uel equis suis accipiat, sed de suo magis
uiuat, et ea mensura quæ decet uirum sui ordinis.

[5] Non enim debet pro se pisces emere aut delicias querere, sed
nec unum bibere, nisi bene aquatum, et duobus pulmentis sit con-
tentus.

550 [6] Ad opus secularium nec emant nec uendant aliquid²¹⁴.

[1] ²¹⁵De tabernis. LIII.

[2] Ad tabernas licet nobis unum nostrum uendere, sed prohibi-
tum est ne id fiat per manus monachorum uel conuersorum.

ta, i nostri fratelli alle fiere annuali, per comperare le merci di cui abbiamo bisogno, de-
cidiamo di comune accordo almeno questo: non vendiamo nulla in esse. Anzi, quando
vendiamo i nostri prodotti, in qualsiasi luogo, evitiamo scambi disonorevoli, con merci
che poi dobbiamo rivendere, e non accettiamo in pagamento niente altro se non oro, ar-
gento, denaro o beni che possono essere utilizzati secondo le norme dell'Ordine. Stabi-
liamo, inoltre, che, in nessun modo, i nostri prodotti da vendere siano trasportati al di là
del mare. Non sia lecito andare al mercato o alle fiere a più di tre giorni di viaggio, o al
massimo quattro; e non vadano più di due monaci o conuersi da una singola abbazia».

²¹⁴ Nei mss *Dij4*, *Mün1*, *Rbn1*, *Rbn1*, *Rou* e *Zwe* a *Instituta* LI [= LIII] è aggiunto questo ver-
setto finale: «Coria emere licet etiam ultra dietas quatuor in nundinis nominatis».

²¹⁵ Questa recensione di *Instituta* LIII è trasmessa dai mss *Ljn* (in rasura), *Lon1*, *Par1*,
Par2 (in rasura) e *Par3* (in rasura). Nei mss *Cam*, *Brn*, *Dij3*, *Dij4*, *Isi*, *Lao*, *Lis*, *Mon*,
Mün1, *Rbn1*, *Rou*, *Stu*, *Tro6* e *Zwe* lo statuto appare con un testo e una numerazione
diversa. Viene qui trascritto seguendo il ms *Tro6*: «De tabernis. LI. Neque per mona-
chum neque per conuersum neque per aliquem hominum licet nobis unum nostrum
uendere ad tabernam, siue ut uulgo dicitur ad broccam, siue ut lingua teutonica ad tap-
pam, in nostris siue in domibus alienis nec alicubi omnino».

²¹⁶ Anche durante la permanenza presso una fiera il monaco doveva osservare il regime
alimentare abituale, anzi – secondo un testo inedito (Charleville, Bibliothèque muni-
cipale, ms 105, f. 172^{rv}) – i Cistercensi che rimanevano presso una fiera per più di tre
giorni dovevano accontentarsi di pane e acqua a partire dal terzo giorno (cfr. Waddel
1999, p. 479).

²¹⁷ I mss *Dij4*, *Mün1*, *Rbn1*, *Rbn1*, *Rou* e *Zwe* aggiungono questo versetto finale: «Et lecito

versare il Mare Inglese per recarsi alle fiere. Tuttavia, se alcuni fossero vici-
ni a un porto di mare, potranno compiere la traversata per acquistare o ba-
rattare ciò che è necessario per la loro casa, però non alle fiere e neppure a
più di due giorni di viaggio dal porto nel quale sono sbarcati.

[4] Quindi, un monaco o conuerso del nostro Ordine che si recasse
presso le fiere annuali non riceva, da parte di alcuna casa religiosa, cibo
per sé e per i propri cavalli per un tempo corrispondente a quello in cui si
fermasse nelle fiere, ma viva piuttosto del suo e secondo la misura che si
conviene a un uomo del suo Ordine.

[5] Infatti, non deve comperare per sé pesci o altri cibi delicati, né bere
vino – se non ben allungato con acqua –, ma [deve] accontentarsi di due
vivande cotte²¹⁶.

[6] Non venda o acquisti nulla per aiutare gli uomini secolari²¹⁷.

[1] LIV. Le tavernes.

[2] Ci è permesso vendere il nostro vino nelle tavernes, ma è proibito
farlo tramite monaci o conuersi²¹⁸.

comperare pelli anche nelle fiere annuali poste a più di quattro giorni di cammino».
²¹⁸ La vendita del vino doveva costituire un problema per i Cistercensi. In un primo
tempo essa era regolata dal presente statuto che venne successivamente cancellato e so-
stituito dalla versione, decisamente più restrittiva, trasmessa dai mss *Cam*, *Brn*, *Dij3*,
Dij4, *Isi*, *Lao*, *Lis*, *Mon*, *Mün1*, *Rbn1*, *Rbn1*, *Rou*, *Stu*, *Tro6* e *Zwe*: «Le tavernes. LI. Né per
mezzo di monaci, né per mezzo di conuersi, né per mezzo di qualsiasi altra persona ci è
permesso vendere il nostro vino in una taverna – sia, come si dice popolarmente, *ad*
broccam sia, come si dice in lingua germanica, *ad tappam* – o nelle nostre case o in quelle
di altri, insomma, in nessun luogo». In questa seconda versione viene proibita ogni mo-
dalità di vendita del vino. L'indicazione «ad broccam» fa riferimento allo «spino»
(spina, zipolo) che permette di mescolare il vino dalla botte; anche «ad tappam» sembra
riferirsi ad un vocabolo di derivazione germanica con il significato di «tappo» (rubinet-
to), sempre relativo alla botte da cui spillare il vino (cfr. *broca*, in *Lexicon latinis Me-*
dii Aew [Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis], A. Blaise [ed.], Brepols,
Turnholt 1975, p. 116; cfr. anche *tappus* [tappa], in *ibid.*, p. 902). In definitiva lo statuto
proibisce la vendita del vino sia all'ingrosso che al dettaglio.

In seguito, nel 1182, il Capitolo generale ristabilì la possibilità per i monaci di vendere
vino, all'ingrosso, a qualche intermediario (*alicui seculari*) autorizzato a rivenderlo al
luoghi di vendita al dettaglio: «Toleramus pro intolerabili quorundam indigena, quod
in propriis domibus extra abbatiam et grangias, licet vinum vendi in summa alicui sae-
culari. Saecularibus autem illud vendere possit ad broccam» (Canvez 1933, vol. I, anno
1182/6, p. 90).

IL PROGRAMMA DEGLI APPUNTAMENTI 2007 / 2008

CIVILTA' DEI MONASTERI "IL LAVORO MONASTICO E LA VITA QUOTIDIANA NEI MONASTERI"

+ **Sr. M. Teresa BUSSINI OSB ap** Monaca del Monastero San Benedetto di Milano

22 - 10 - 2007 *Il lavoro e i Padri del deserto*

29 - 10 - 2007 *Lavoro e relazioni umane nelle Regole di Basilio di Cesarea*

+ **Sr. M. Carla VALLI OSB ap** Monaca del Monastero San Benedetto di Milano

5 - 11 - 2007 *Il lavoro dei monaci nella concezione di Agostino di Ippona*

+ **Sr. Elena FIORI OSB ap** Novizia del Monastero San Benedetto di Milano

12 - 11 - 2007 *I valori umani e spirituali del lavoro nella RB: spunti di attualità*

+ **P. Adalberto PIOVANO OSB** Priore della Comunità Monastica SS. Trinità di Dumenza

19- 11 - 2007 *Lavoro e povertà nel monachesimo russo*

+ **Don Claudio STERCAL** Preside dell'I.S.S.R. e direttore Centro di Spiritualità

26 - 11 - 2007 *Lavoro e vita quotidiana nella riforma monastica cistercense*

+ **P. Adalberto PIO VANO OSB**

3 - 12 - 2007 *La vita quotidiana in un monastero studiata*

+ **Prof. Giuseppe SUCCI** Docente di zootecnia speciale all'Università di Agraria di Milano

10 - 12 - 2007 *I monaci e il lavoro agricolo*

+ **Sr. Maristella BARTOLI OSB ap** Monaca del Monastero San Benedetto di Milano

14 - 1 - 2008 *I monaci e il lavoro intellettuale. biblioteche e scriptoria*

21 - 1 - 2008 *L'amore per la cultura e la ricerca di Dio nella tradizione monastica*

+ **Prof. Enrico DE CAPITANI** Dottore in filosofia.

28 - 1 - 2008 *L'ospitalità dei monasteri ai poveri e ai pe/le grini. aspetti sociali del lavoro monastico*

+ **M. M.Geltrude ARIOLI OSB ap** Priora Monastero San Benedetto di Milano

18 - 2 - 2008 *L'impegno educativo dei monasteri e le intuizioni pedagogiche della RB*

+ **Don Mario TORCIVIA** Autore di saggi sulle nuove comunità monastiche

25 - 2 - 2008 *Valore e prassi del lavoro nelle nuove comunità monastiche*

+ **M. M.Geltrude ARIOLI OSB ap**

3 - 3 - 2008 *Ordinamenti giuridici, strutture di governo e relazioni umane nella RB*

+ **Sr. Elena FIORI OSB ap**

10 - 3 - 2008 *Ritmi quotidiani, consuetudini monastiche e precetti di "buone maniere" nella RB*

+ Prof. Enrico DE CAPITANI

- 7 - 4 - 2008 *Il rapporto del monaco con la realtà materiale nella semplice quotidianità:
l'alimentazione nei monasteri.*
- 14 - 4 - 2008 *Il significato dell'abito monastico e la sua evoluzione nella storia*