

LA PREGHIERA DI INTERCESSIONE NELLA PREGHIERA EUCARISTICA

20 OTTOBRE 2008

Mons. ENRICO MAZZA

L'argomento che dobbiamo trattare in due lezioni è costituito dalle preghiere di intercessione. Facciamo riferimento, dividendo in due l'argomento, alle preghiere di intercessione della Messa, e cioè alla fine della Preghiera eucaristica, e poi alle preghiere di intercessione che sono la Preghiera dei fedeli. Bisogna che le teniamo divise, perché sono due realtà che hanno due origini diverse. È chiaro che ci sono degli influssi reciproci, per cui a un certo punto sembrano molto simili, però, anche se lo sembrano, non lo sono.

C'è anche un risvolto pratico in questo discorso: nell'ultima parte della Preghiera eucaristica della Messa, che comincia col Prefazio: "È veramente cosa buona e giusta, nostro dovere e fonte di salvezza rendere grazie ..." ci sono preghiere di intercessione per la Chiesa, per i vescovi e i presbiteri, per tutto il mondo. Proprio perché sono alla fine e sono simili alla Preghiera dei fedeli, c'è la tendenza a considerarle una parte minore della Messa, come se della Preghiera eucaristica fossero un'appendice. Ma non sono una parte minore; proprio per questo, vale forse la pena di ricordare che sono uno dei costitutivi originari della Preghiera eucaristica. Essa quindi non è fatta solo di alta teologia, ma è anche il pregare per l'unità di tutta la Chiesa.

C'è un altro risvolto ancora: in certi luoghi di questo mondo succede che, visto che la Preghiera eucaristica ha l'intercessione alla fine così simile alla Preghiera dei fedeli, si chiede perché la deve dire il sacerdote, e la si fa dire dal diacono, all'ambone; e, dove non c'è il diacono, la si fa fare a uno qualsiasi, perché, tanto, è un parte minore... simile alla Preghiera dei fedeli. In questo modo il sacerdote viene relegato alla parte più teologica della Preghiera eucaristica, mentre in questa, che è la parte più ecclesiologica, è come se egli non ci entrasse, quando sappiamo che l'ecclesiologia è una chiave di volta del ministero sacerdotale.

C'è stato un autore notevole, il p. Metzger, che insegnava a Strasburgo, il quale ha scritto qualche anno fa un saggio molto interessante, in memoria di un vescovo ortodosso, morto a sessantatré anni. E il tema di questo saggio è: che cosa è il ministero sacerdotale? Secondo le fonti liturgiche più antiche, comuni all'Oriente e all'Occidente, risulta che il ministero sacerdotale è pascere, cioè fare il pastore, colui che dà da mangiare alle pecore, le guida, le fa spostare, le custodisce. Non è una cosa strana che sia nelle fonti liturgiche, perché quando Gesù affida a Pietro il suo ministero, dice: "Pasci le mie pecorelle." La pastorale non è una cosa di terz'ordine rispetto ad altre cose più importanti: è capitale, se il ministero di Pietro conferito da Gesù è: "Pasci le mie pecore ..." - detto tre volte, quindi con valore giuridico vincolante. Anche negli Atti degli Apostoli, quando qualcosa si presenta per tre volte, vuol dire che c'è un impegno formale costitutivo. Dunque l'impegno del sacerdote per la Chiesa non è un elemento secondario nel suo ruolo di ministro; in base al discorso di Gesù a Pietro, è l'elemento formale del ministero. Quindi un riferimento alla Chiesa nell'intercessione è squisitamente sacerdotale. Ecco perché nella prima lezione dobbiamo spiegare la Preghiera di intercessione della Messa e nella seconda l'intercessione della Preghiera dei fedeli. La Preghiera eucaristica nasce dalla preghiera di Gesù nel Cenacolo: "... prese il pane, rese grazie ... prese il calice, rese grazie ..." Quel rendimento di grazie, fatto da Gesù in due volte, già nelle Lettere di san Paolo si trova fuso in uno solo, ed è commemorato unitariamente nel capitolo X della I Lettera ai Corinzi, una lettera abbastanza antica. Vuol dire che questo cambiamento è avvenuto quasi subito.

La Preghiera eucaristica quindi è la preghiera di Gesù, che nell'Ultima cena eleva il rendimento di grazie. C'era all'epoca di Gesù, nella preghiera giudaica del rendimento di grazie, una preghiera di intercessione, che è la matrice di quella che c'è oggi nella Messa. Proviamo a leggere qualche pezzo di queste preghiere giudaiche. Faccio riferimento all'opera intitolato: *Segno di unità: le più antiche eucaristie delle chiese*, ed. Qiqajon Comunità di Bose, 1996. È un'antologia di preghiere eucaristiche, con anche i testi giudaici che sono alla base delle preghiere cristiane:

A pagine 129 si legge: “Alla fine del pasto, Gesù prese il calice, rese grazie – era il rendimento di grazie sul calice.” Gli ebrei alla fine del pasto avevano un rendimento di grazie sul calice, che era importantissimo, sul calice del vino - se avevano il vino, perché non tutti poi potevano permetterselo. Se non c’era il vino, c’era l’acqua; alla fine del pasto, però, ci voleva questo rendimento di grazie, che nasce, secondo la prima testimonianza che abbiamo di un testo scritto, nel 110 a.C. – quindi è molto antico. Ed è praticamente identico a quello di oggi: non hanno cambiato niente, essendo andati sempre per tradizione orale. E la tradizione orale si conserva fissa: è più facile cambiare un testo scritto che una tradizione nella memoria della gente che la trasmette. Alla fine del pasto c’era questo grande ringraziamento: si ringraziava per la terra che era stata data, per il cibo che viene dato da Dio ad ogni carne, e poi alla fine il terzo punto, la terza strofa: è una preghiera di domanda, di intercessione. Le altre sono preghiere che benedicono il nome di Dio, la terza invece è una richiesta. Ed è questa l’origine di tutte le nostre preghiere di intercessione. Eccola:

“Abbi misericordia, Signore nostro Dio, di Israele tuo popolo, di Gerusalemme tua città, del regno della casa di Davide, tuo Messia – tuo unto – e della casa grande e santa sulla quale è stato invocato il tuo Nome.”

Quindi, in sostanza è il popolo d’Israele, la città santa, la dinastia dell’Unto, quella sulla quale è fondata la potenza di Davide, il re Davide - dire “Davide” e dire “popolo d’Israele” è la stessa cosa - Israele, nella sua storia e nella sua visibilità, è la città di Gerusalemme, la città santa. Siamo in un’epoca in cui il culto, è centralizzato a Gerusalemme; non si può celebrare il culto, offrire sacrifici in un santuario periferico (eccetto ad Alessandria: un altro caso). Dunque, dire a Dio “Ricordati di Gerusalemme!” vuol dire “Ricordati del Tempio, della città santa, del luogo dove abiti” - perché Dio abita a Gerusalemme, nel Tempio - non lui personalmente, ma il suo Nome.

La domanda “Abbi misericordia ... ricordati” è per il popolo d’Israele. Ma si capisce subito il passaggio, anche se storicamente non è proprio così: la Chiesa è il nuovo Israele; se questa era una preghiera sul popolo d’Israele, è chiaro che prima o poi questa preghiera venisse trasferita sulla Chiesa, il nuovo Israele, anzi si dirà nei secoli “il vero Israele”. Quindi che nasca una preghiera per Israele-Chiesa, non è un problema. D’altra parte, era la fine del pasto. Che cosa mangia il popolo? Mangia dei frutti della terra. Se non c’è la terra che dà i frutti per il nutrimento, il popolo d’Israele non è in grado di sopravvivere. Ecco dunque la pertinenza: siamo a tavola, abbiamo cenato, dopo aver ringraziato per quello che abbiamo ricevuto, chiediamo che Dio si ricordi di Israele.

Israele come popolo e Israele come regno; quindi anche come terra, perché il re Davide è quello che ha costituito il regno. E poi prosegue la preghiera: “Abbi misericordia, ricordati di Israele, di Gerusalemme, della stirpe di Davide ...” Gerusalemme è in una brutta situazione di instabilità politica a causa dell’occupazione dei Romani; c’è sempre un gruppo in Israele, che cerca di fare una rivoluzione, perché la dominazione romana non è accettata bene. Quindi ecco che ci sono dei fermenti. La preghiera non fa politica – questo è un principio che c’era già allora – e quindi si dice soltanto: noi abbiamo pregato il Signore di ricordarsi di Israele, di Davide: ci sono qui dei movimenti rivoluzionari che vogliono ricostruire Israele – aiutiamoli! Ed ecco che la preghiera prudentemente non fa riferimento a tutto questo, però chiede a Dio di ricostruire lui Gerusalemme, secondo il salmo che dice: “Se il Signore non custodisce la città ... le vedette, le guardie sulle mura possono vegliare notte e giorno, ma se non c’è il Signore a custodire la città, essa è destinata alla rovina.”

Ecco allora la domanda: “Il regno della casa di Davide affrettati a ristabilire al suo posto nei nostri giorni, ricostruisci presto Gerusalemme! Affrettati a ristabilirlo al *suo* posto.” C’è un significato particolare: il suo posto è il Tempio di Gerusalemme sul monte Sion. E quando il profeta Ezechiele benedice la gloria di Dio, la benedice dal *suo* posto, in riferimento al Tempio. ” Il regno della casa di Davide affrettati a ristabilire al suo posto nei nostri giorni – cioè, che noi possiamo vedere questo. Comprendiamo allora la frase di Gesù: “Quanti profeti e re hanno desiderato di vedere di questo giorno!” La preghiera insiste nel dire.”Intervieni, e intervieni nei nostri giorni in modo che possiamo vedere queste cose, perché se non le vediamo, ci manca qualcosa.”

Vedere esaudita una preghiera è sempre un desiderio di tutti. E allora, conclusione: “Ricostruisci presto Gerusalemme!” Ed è interessante che - come si suol dire oggi - nel DNA del popolo ebraico c’è la costruzione di Gerusalemme.

Nel IV secolo Cirillo di Gerusalemme – la questione è discussa, ma ci sono dei buoni motivi per dire che sia Cirillo – fa un’omelia, perché “sul monte Sion” venga costruita una chiesa. Non si tratta del monte Sion di cui abbiamo parlato prima, dove c’era il Tempio di Gerusalemme. Il termine “monte Sion” viene applicato durante i secoli a tre luoghi diversi in Gerusalemme: uno è la spianata del Tempio, l’altro è l’attuale monte Sion, dove si va a visitare il Cenacolo. Per questo, dove c’è l’odierno Cenacolo, Cirillo di Gerusalemme fa costruire una chiesa – un portico, in verità – e per fare questa costruzione, adopera le pietre del Tempio, della vecchia Gerusalemme. Questo fatto piace moltissimo ai cristiani di origine ebraica, vedere che, con le rovine di Gerusalemme, ricostruisce una chiesa nuova, all’interno della quale c’è un portico, ove c’è la colonna alla quale era stato attaccato Gesù per la flagellazione. Questa colonna è una delle otto colonne che sostengono il portico. Fino a quel momento erano considerati dei poveretti; san Girolamo dice anche che non capivano niente.

Gregorio di Nissa, fratello di san Basilio, va lì e vede che hanno usato le pietre dell’antica Gerusalemme per costruire una chiesa per i cristiani di origine ebraica e dice: “Perché volete ricostruire Gerusalemme?” È una preghiera ebraica, ricostruire Gerusalemme, e voi la state ricostruendo a livello di chiesa, mentre Gerusalemme deve restare distrutta, perché l’ebraismo è finito.” Ma questo lo fa Cirillo, che a sua volta non è tenero con gli ebrei – anzi. Quindi c’erano anche dei problemi di comprensione reciproca. Infatti Gregorio di Nissa andrà poi via da Gerusalemme, offeso perché non l’hanno entrato in questa chiesa. E allora scrive una lettera indignata, dicendo di non andare in pellegrinaggio a Gerusalemme; perché c’è più santità a casa che non a Gerusalemme. È una famosa polemica – ma Cirillo tace.

Ora, la preghiera “Ricostruisci Gerusalemme presto!” – tipica preghiera giudaica – fa venire l’allergia anche a Gregorio, quando vede usare le pietre per costruire la chiesa dei giudei cristiani! Vuol dire che questa è una delle frasi

che dà fastidio al cristianesimo primitivo, quindi si cerca di evitarla. Che Dio debba prendersi cura di Gerusalemme, fisicamente intesa con le pietre, noi diciamo che la fede è qualcosa di diverso: si può essere ebrei anche a New York !

A Gerusalemme, tra le varie sinagoghe, c’era anche una sinagoga cristiana. La si conosce per il fatto che non è orientata verso il Tempio; è l’unica. Questo fa pensare ancora ai problemi tra giudeo-cristiani ed ebrei. Ed ecco la conclusione di questa preghiera: “Facci tornare in mezzo ad essa e rallegraci in essa. Benedetto sei tu, Signore, che nella tua misericordia ricostruisci Gerusalemme.” Quindi, “Ricostruisci e fatti tornare.” Questa è una cosa interessante: fatti tornare. È la Teshuvah, che noi vediamo fisicamente come il ritorno dall’esilio, il ritorno a Gerusalemme, dove, sulle rovine del Tempio, si pattuisce l’alleanza con Dio. Il ritorno a Gerusalemme è dunque un modo per dire: “Ritorniamo a Dio e facciamo l’alleanza.”

Il tema del ritorno è un tema carico di significato, perciò da questa preghiera viene ereditato da parte della preghiera cristiana. “Ricostruisci presto Gerusalemme” è stato abbandonato. Il primo dei testi che riguardano la Messa, di epoca apostolica oppure immediatamente sub-apostolica, è la “*Didaché*”, cioè l’insegnamento dei dodici apostoli. In questo documento compare la celebrazione eucaristica, e dopo aver reso grazie per alcune cose, ecco la preghiera di intercessione, che dice: “Radunaci ...” – non più a Gerusalemme, ma “ nel tuo regno.” È il tema del regno di Dio. La *Didaché* parla anche del regno di Davide, ma quando parla del raduno, non è più il regno di Davide, ma il regno di Dio. È un documento, la *Didaché*, che fa vedere di conoscere perfettamente le fonti ebraiche con tutti i riferimenti, ma corregge la fonte ebraica là dove non è in continuità con il cristianesimo. Quindi c’è la consapevolezza della “novità cristiana.” È ancora un rito giudaico l’eucaristia, ma con la consapevolezza della novità cristiana, per cui tutti gli elementi tipicamente ebraici sono lasciati da parte.

Osserviamo questo documento, che chiede “Radunaci”. Questo tema del raduno, nella preghiera giudaica alla fine del pasto, ha una fonte nel libro del Siracide, dove si parla di Gerusalemme, e anche

del ritorno, secondo il metodo con cui allora si componevano le preghiere, seguendo la tradizione. Non si può costruire una preghiera “nuova”: bisogna usare quella che è stata trasmessa. Ma vediamo che c’è del nuovo, man mano che passa il tempo; il nuovo va ottenuto usando la fonte della fonte. Se voglio fare una preghiera cristiana indipendente da questa, risalgo alla fonte il Siracide, allora io la preghiera cristiana la rinnovo rispetto a quella giudaica, andando a pescare in Siracide, la fonte della fonte. E quindi sono testi che si arricchiscono l’uno dopo l’altro, però mai perché uno ha inventato qualcosa, ma perché l’ha trovato nella tradizione immediatamente precedente. È un procedimento che si può vedere in casi molto chiari, quindi lo propongo come una buona pista di interpretazione.

Questo vale anche per noi: se proviamo a prendere i vari *Oremus* che ha scritto san Bernardo, vediamo che hanno delle fonti. Così gli *Oremus* di san Pier Damiani sono tutti legati alla tradizione precedente. Questo è anche il metodo usato per il cosiddetto messale di Paolo VI. La Commissione ha preso il messale precedente e ne ha cercato le fonti: così l’hanno arricchito. E questo metodo continua. Nel Siracide c’è proprio il tema del ritorno e dell’unità: “Riunisci in unità, raduna in unità...”.

Nella *Didaché* vediamo nel capitolo X: “Riunisci nel tuo regno ...” Ma il capitolo IX, che dipende dal capitolo X, aggiunge: “Raduna in unità ...” Al tema del riunire, aggiunge il tema dell’unità. Questo è il tema che troviamo nella nostra celebrazione eucaristica. Solo che c’è stato un passaggio di mezzo. L’intercessione pregava per la Chiesa, “affinché sia radunata in unità nel tuo regno”; poi viene Paolo, che dice: “Tutti quelli che mangeranno di questo unico pane e berranno di questo unico calice siano riuniti in unità, perché uno solo è il pane.”

Questo tema dell’unità fa dimenticare ormai il tema del raduno. Quando poi nel IV secolo si sviluppa la dottrina della Santissima Trinità, il tema dello Spirito Santo, sarebbe diventato sempre più importante. Allora ci si accorge che nella I Lettera di Paolo ai Corinzi al capitolo 12, il tema dell’unità, pur essendo un tema battesimale, è legato allo Spirito Santo. Allora anche nella preghiera eucaristica si inserisce il tema della Spirito Santo legato all’unità. Non sappiamo chi ha fatto questa operazione; però se diciamo che è san Basilio, o uno come lui nella sua epoca, non andiamo lontano del vero. Quindi dal tema è nata una preghiera apposta per coloro che fanno la comunione, perché coloro che mangiano di questo unico pane e berranno di questo unico calice “... diventino riuniti in unità.” Questa preghiera si chiama l’*epiclesi*. Ma è il tema dell’intercessione, che è stato scorporato per farne una preghiera con il tema della Spirito Santo.

In pratica, le intercessioni sono state private del tema dell’unità per potere usare questo tema solo per lo Spirito Santo e per coloro che fanno la comunione. Quindi questa preghiera dell’*epiclesi* nasce dall’intercessione. Vediamo questo molto bene nella preghiera eucaristica di Giovanni Crisostomo, che è ancora in uso oggi nel rito bizantino. È attribuita al Crisostomo, perché in questa preghiera ci sono tre frasi attribuite a lui. Ma gli esperti dicono che egli non era uno che citava se stesso, quindi difficilmente avrebbe fatto una preghiera con la citazione alla lettera di tre sue frasi – l’avrà fatto qualche suo estimatore.

In questa preghiera si vede molto bene che l’*epiclesi* è stata scorporata dall’intercessione e messa appena prima, fuori della struttura della preghiera eucaristica. È una cosa curiosissima, ma si può vedere chiaramente che il tema dell’*epiclesi* è allora, è una parte dell’intercessione. Vediamo dunque come sono importanti le intercessioni. Si è voluto dare importanza all’opera dello Spirito Santo, e allora si è fatta una preghiera separata, apposta, in modo che appaia chiara la struttura trinitaria – Padre, Figlio, Spirito – nella preghiera eucaristica; ma è un pezzo dell’intercessione che è stato scorporato. E nell’intercessione resta il tema del raduno della Chiesa: “Ricordati della tua Chiesa ...” La liturgia di Alessandria d’Egitto è una delle più antiche, ed è quella dalla quale deriva buona parte della liturgia romana – attestata da Ambrogio, perché il più antico testo della liturgia romana è in sant’Ambrogio. Probabilmente in Italia si era persa qualche coordinata di che cosa fosse la liturgia, mentre c’era una grande stima per Alessandria, che era un luogo di cultura teologica molto alto; lì, si calcolava la data della Pasqua tutti gli anni – un lavoro complicato! Il Patriarca mandava una lettera a tutti, spiegando quale era la data della prossima Pasqua. Probabilmente per questo motivo hanno importato alcuni pezzi della liturgia di Alessandria nella liturgia di Roma-Milano – diciamo così.

Nella liturgia di Alessandria c'è qualcosa di molto interessante: l'inizio dell'intercessione dice: "In questo sacrificio ti domandiamo e ti supplichiamo di ricordarti della tua Chiesa diffusa su tutta la terra ..." La preghiera di Alessandria è quella che alla fine del rendimento di grazie diceva: "In questo sacrificio ..." – cioè il culto – sacrificio – si realizza nella preghiera; non è una novità, c'era già nella Lettera agli Ebrei, "... frutto delle labbra che confessano il suo nome ..." – e lo chiamava sacrificio. Quindi la liturgia alessandrina chiama sacrificio l'intercessione, esattamente come la prima parte della preghiera eucaristica, il ringraziamento. "Gesù prese il pane e rese grazie ..."

Ora, si dice: "Il ringraziamento è importante, ma l'intercessione, no." Invece la liturgia alessandrina chiama sacrificio tutti e due,

"In questo sacrificio ti preghiamo – in questa preghiera è il momento di pregare per la Chiesa. E la liturgia alessandrina parla della Chiesa concreta che è ad Alessandria, con tutti i suoi problemi. Perché la Chiesa alessandrina è perseguitata da sempre. In questo, è buon erede del giudaismo alessandrino, perché questo veniva colpito da persecuzioni continue, al punto che per secoli non si sa più niente del giudaismo alessandrino. Ma quando si comincia a sentire ancora che c'è qualcosa ad Alessandria, sono i cristiani, ex giudei divenuti cristiani, ma che continuano ad essere perseguitati, esattamente come i giudei prima.

Se si controlla l'anno liturgico, siamo nel 2008; la Chiesa copta, di Alessandria d'Egitto, ha due secoli in meno. Perché cominciano a contare gli anni non dalla nascita di Gesù, ma dalla fine della persecuzione, dalla fine dell'epoca dei martiri, all'inizio del III secolo. Quindi ci sono due secoli di differenza tra il calendario alessandrino e quello del resto del mondo. Per loro, la fine delle persecuzioni è stata una novità tale da fargli cominciare l'era cristiana alla fine delle persecuzioni. Chiedono a Dio di ricordarsi della sua Chiesa, e chiaramente considerano la loro Chiesa concreta, perseguitata. E cominciano a pregare per la pace: "...donale la pace ..." Non c'è più il tema del raduno; sono già radunati come Chiesa, per difendersi dalla persecuzione. C'è invece il tema della pace, tema che hanno trovato nelle preghiere giudaiche del mattino, dove, oltre al raduno, si prega per la pace.

Però, questa pace è quella che viene dal cielo. È un'idea veramente splendida: il dono di Dio dall'alto è la pace. Ma sanno anche che c'è il re, il principe, e allora: "Ti preghiamo per il re, ispiragli pensieri di pace ..." E c'è anche un'altra questione, perché il re sta nel suo palazzo con le sue guardie del corpo. Allora, si prega anche per le guardie del re, che stiano quiete. Il testo più antico è molto sobrio, mancano tre righe, e non sappiamo che cosa vi stesse. Nel testo successivo, questa preghiera diventa di quattro pagine. C'è di tutto: si prega per quelli che sono in viaggio, per i monaci, per l'ordine delle vergini, per l'esercito; per i santi, per Maria Santissima – un elenco di quattro pagine!...

Le intercessioni diventano lunghe, perché se vediamo quanta gente ha bisogno delle nostre preghiere, è chiaro che non si finisce più. Lo sviluppo storico allunga la preghiera eucaristica. Il rendimento di grazie è molto sobrio; eccone un esempio. Da questa preghiera eucaristica egiziana deriva il Canone romano, attestato da Ambrogio. La preghiera è lunga, ma il prefazio è breve. Prendiamo il prefazio pasquale: "... è lui il vero agnello, che ha tolto i peccati del mondo, e, morendo, ha dato a noi la vita ..." L'azione di grazie si fa in tre righe; poi si comincia il ricordo degli offerenti, e poi, dato che deriva dalla Chiesa di Alessandria, si prega per la Chiesa, "... *quam pacificare et coadunare digneris*". Il tema di dare la pace alla Chiesa viene dalla Chiesa alessandrina ed entra nel Canone romano, e c'è anche il tema del raduno – "... *coadunare digneris*".

Si prega poi per i vescovi – "*et omnibus orthodoxis*" – i vescovi che curano la dottrina ortodossa, cioè quella vera, giusta; è una preghiera inserita nel tessuto dei bisogni della Chiesa in quel momento. La *Didaché* diceva solo: "Raduna la tua Chiesa nel tuo regno." Da Alessandria poi viene il tema della pace e del raduno – li mettiamo insieme: "*pacificare et coadunare et reggere digneris*". *Reggere* – chi è che regge la Chiesa, che la governa? È Dio che governa la Chiesa – il Papa è un ministro. È un'ecclesiologia molto sostenuta: raduno, pace, governo della Chiesa, ed è Dio che fa tutto. "E Ti preghiamo in unione con i vescovi che conservano la retta dottrina. C'è il senso dell'unità della Chiesa, basata sull'ortodossia della fede – una cosa molto "moderna".

Immediatamente dopo abbiamo l'intercessione per gli offerenti, "...per coloro che Ti offrono questa sacrificio di lode." Sono i presenti. Poi nel X secolo gli offerenti non c'erano più; qualcuno aveva dato un'offerta al sacerdote, invece di portare il pane e il vino ...E a questo punto c'è: "... per coloro per i quali noi Ti offriamo o che Ti offrono ...". Quello era il sacrificio di lode, la preghiera eucaristica, lo vediamo ad Alessandria e nei più antichi testi romani, che sono stati scoperti dal cardinale Maij, un bergamasco. Egli ha pubblicato questi due prefazi di epoca preambrosiana – prima di Ambrogio, dove c'è ugualmente, come ad Alessandria d'Egitto, il tema del sacrificio di lode. Noi offriamo il sacrificio di lode. Ma come ad Alessandria, anche l'intercessione fa parte del sacrificio. Quindi le preghiere d'intercessione sono ancora nel nostro testo del Canone romano, in uso tanto nel rito ambrosiano, quanto nel rito romano, e quindi sono ancora concepite come parte del sacrificio: la preghiera che è sacrificio e culto.

Ecco perché le intercessioni sono importanti; non sono la parte più debole della preghiera eucaristica. Sono, come tutto il testo, un atto di culto a Dio – anche con le intenzioni più umili, fino al V secolo. Poi ci sono dei cambiamenti, ma questi testi erano ormai stabili e non hanno subito cambiamenti che la teologia ha introdotto altrove – la liturgia è rimasta fedele a quello che agli inizi del V secolo si era già stabilito. Questa è la grande fortuna della nostra tradizione, di aver conservato la liturgia dei primi secoli.

In risposta ad una domanda sulle intercessioni per i santi e per Maria: Bisogna ricordare anche gli aggettivi che vengono applicati a Maria – tutta santa, l'attributo dello Spirito Santo, al femminile, quindi, c'era una certa considerazione. Perché si prega per Maria? È una concezione antica, in Oriente è ancora così; i testi non sono stati cambiati. In Occidente il cambiamento avviene dopo sant'Agostino, colui che distingue il pregare per i morti dal pregare i santi per dei motivi pastorali e molto concreti e importanti. Pregare per e pregare con nel mondo antico era la stessa cosa – per cui noi preghiamo, ad esempio, con Maria, non per Maria. Nel mondo antico le due cose erano la stessa realtà, perché il soggetto che prega, si santifica. Quindi pregare con tutti i santi, è equivalente a pregare per, perché il frutto è identico – ci si santifica comunque. Invece noi abbiamo una cattiva concezione del "pregare per", noi indirizziamo la preghiera a favore di uno o dell'altro. È chiaro che questo è possibile, ma la preghiera serve soprattutto a santificare le persone che pregano. Posso pregare al posto di un altro; questo, sì. Ma vedete che in questo caso "pregare per" nel senso di "al posto di" equivale a "pregare con". Noi invece abbiamo tolto "al posto di" e facciamo una preghiera per qualcuno, come se fosse una raccomandazione. Mentre nel discorso del frutto di santità, io e la persona per la quale prego siamo talmente uniti, che la preghiera che santifica me, santifica anche quella. Ecco allora che prego "al posto suo", e lui viene santificato in me. È una questione del tempo passato, ma visto che non è mai stata abolita, nella Chiesa unita del primo Millennio, e gli ortodossi continuano su quella linea – è una questione che merita riflessione.

In risposta ad una domanda sull'intercessione per i defunti: Pregare per i defunti è bellissimo e anche teologicamente giusto. Ma succede nelle parrocchie che andare a fare l'offerta "perché si dica il nome del defunto, e il sentire il nome del defunto può diventare più importante della preghiera stessa, al punto che si fanno questioni d'importanza di una determinat famiglia, fino ad andare spesso a fare un'offerta perché si dica spesso il nome del defunto, della famiglia – cioè in sostanza, si fa pubblicità! La CEI ha visto il pericolo di usare la Messa come luogo di pubblicità o di prestigio per una famiglia . Quindi, seppure a denti stretti, ha detto che bisogna stare attenti, perché c'è questo problema ... La proibizione formale non è mai venuta, però ormai quasi nessuno dice più i nomi durante la preghiera eucaristica. Ecco allora che è più prudente pensare il nome nel segreto del proprio cuore, e Dio che vede nel segreto, sicuramente saprà intendere quel nome che uno pensa soltanto. Già san Girolamo nel secolo IV aveva lo stesso problema con l'intercessione per i peccatori penitenti dicendo i loro nomi.

In risposta a una domanda sulla clausola dossologica alla fine della preghiera "Per il nostro Signore Gesù Cristo ...": è per dire che la preghiera che facciamo non è nostra, ma è la preghiera del Corpo di

Cristo, e quindi la preghiera di Cristo stesso. Non è “per intercessione di Cristo”, o “per mezzo di Cristo”, come intermediario. Qui c’è il concetto di Chiesa come Corpo di Cristo e che fa la preghiera in quanto è in Cristo.

In risposta a una domanda sull’offerta per la Messa: L’offerta è per il sostentamento del sacerdote in occasione della celebrazione della Messa; non significa mettere una caparra sulla Messa. Il sacerdote, volendo, può anche celebrare gratis. Solitamente si dà un’offerta.

* * * * *

STORIA DELLA PREGHIERA DEI FEDELI

27 OTTOBRE 2008

Mons. ENRICO MAZZA

Nella Preghiera eucaristica c'è l'intercessione per la Chiesa e per tutti i tipi di persone ricordate; e questa intercessione per la Chiesa dà poi origine a un pezzo nuovo, l'*epiclesi*, l'invocazione dello Spirito Santo per la Chiesa che fa la comunione, cioè intercessione "per la Chiesa qui riunita attorno all'altare". Quindi tra l'*epiclesi* e le intercessioni, c'è un legame fortissimo, perché sono l'una figlia dell'altra. Per la Chiesa, dunque, ovunque dispersa, c'è l'intercessione: nell'*epiclesi*, appena prima, si invoca lo Spirito Santo, perché "ci riunisca in un solo corpo". Riunisce tutti coloro che mangeranno di quest'unico pane e berranno di quest'unico calice. Ecco come avviene che un tema si stacchi da un altro. È il tema dell'unità che si stacca dal tema dell'intercessione. Però, l'intercessione continua ad essere la preghiera per la Chiesa universale, e per tutto il mondo.

Vorrei dire qui che c'è un esplicito valore politico della Messa - politico, non *partitico*. Il valore politico è che la Chiesa prega per l'unità di tutto il mondo. E noi sappiamo quanto ci sia bisogno di unità in ogni istituzione. Ecco, questo è nell'eucaristia. Ma tutti gli uffici divini, tutte le liturgie, la liturgia delle Ore, la liturgia della Parola, dal mattino alle Lodi alla sera ai Vespri, come pure le riunioni dove si legge la Parola di Dio, tutte queste liturgie finiscono con una litania, che noi chiamiamo giustamente Preghiera dei fedeli.

Nella Preghiera dei fedeli si prega per tutte le persone, quindi è un'intercessione molto simile a quella che sta alla fine della Preghiera eucaristica. Questa somiglianza fa sì che le due si sono scambiate alcune parti, per cui tante cose troviamo nella Preghiera eucaristica che vengono dalla Preghiera dei fedeli; ad esempio, i nomi delle persone che vengono commemorate, soprattutto nel Canone romano. Nel 416 Papa Innocenzo I racconta che la preghiera per le persone di cui si facevano i nomi è stata trasportata all'interno della Preghiera eucaristica; prima si faceva nella Preghiera dei fedeli. Poi apparve che fosse un tipo di preghiera molto più forte, quello di pregare per delle persone dicendo i nomi, quando tutti stavano all'altare davanti al Santissimo Sacramento, in attesa della comunione, all'interno della Preghiera eucaristica.

È una concezione ingenua, perché la preghiera è sempre forte – non ci sono preghiere più forti o meno forti: se si prega di fronte al Santissimo Sacramento, allora il Padre ti esaudisce, secondo la sua volontà, sempre, perché nella preghiera che il Signore ci ha lasciato si dice: "Sia fatta la Tua volontà ...". Noi invece abbiamo l'idea che "Dio deve fare quello che vogliamo noi", e che il vero senso sia "Sia fatta la mia volontà, con l'aiuto della Tua...", ma quello che conta è quello che chiedo io. Perché quello che chiedo io sicuramente è giusto, sensato, e se io fossi Dio, lo farei sicuramente". Invece, "Sia fatta la Tua volontà" non è una frase da dire al negativo quando non si può più far niente, quando "è andata male". La volontà di Dio è positiva; "Sia fatta la Tua volontà" vuol dire: si compia il Tuo progetto, il Tuo piano, il Tuo interesse per noi. Questo è il punto.

Poi c'è la faccenda dei nomi che vengono detti e che allora sono stati trasportati nella Preghiera eucaristica. Però, come abbiamo già visto, vi sono dei problemi nel dire questi nomi. D'altra parte, a volte giustamente – come ho sentito nella vostra preghiera del Vespro - si prega: "per una persona che ...", "per una persona che ...", perché è meglio dire così", piuttosto che dire: "per Tizio che vive male", oppure: "per la signora Maria che ha dei problemi". Il Signore le persone le conosce, anche se non diciamo il nome. Se c'è qualche problema nel dire i nomi nella Preghiera eucaristica, forse bisogna riscoprire l'antico uso di dirli nella Preghiera dei fedeli, ma con la stessa cautela che voi avete usato a Vespro.

Già a metà del III secolo, nel martirio di san Fruttuoso, si legge che il Santo è in carcere in attesa del martirio; tutti i prigionieri cristiani sono riuniti insieme nello stesso luogo del carcere, attorno al vescovo Fruttuoso: era la *fraternitas*; i francescani hanno conservato l'importanza di questo nome, "fraternità", per dire "la comunità cristiana." C'era dunque la *fraternitas* che con lui prendeva il *refrigerium* – un pasto sacro di comunione che si faceva con il defunto nei cimiteri per

far salire in cielo la persona sepolta lì. Era quello che faceva la madre di sant'Agostino qui a Milano, finché non le fu proibito, perché era un uso africano.

Ma Fruttuoso era ancora vivo – eppure andavano a questo sacro pranzo con lui. L'annotazione di chi ha scritto la narrazione fa capire che lo si considerava anticipatamente già martire, quindi come se fosse già in cielo. E gli chiedono di tenerli in mente – *ut eos in mente haberet*. Fruttuoso si toglie i sandali, arriva quello che lo deve portare al supplizio e un cristiano gli sta vicino e gli prende la mano destra, chiedendogli di pregare per lui. Fruttuoso risponde a lui e a tutti presenti ad alta voce, dicendo: “È necessario che io abbia in mente – vuol dire che “aver in mente” e “pregare per” è la stessa cosa – tutta la Chiesa cattolica diffusa da Oriente a Occidente.”

Era il testo liturgico della Preghiera dei fedeli. “Teniamo in mente – *in mente habeamus* - la Chiesa cattolica diffusa dall'Oriente all' Occidente.”

Quando noi diciamo “Ascoltaci, Signore”, è come se dicessimo: “Tienitelo in mente, o Signore.” Non è necessario costruire grandi preghiere con delle formule complicate per dire “preghiamo per” o “preghiamo con”: è il ricordo nella nostra preghiera che conta. Questo perché il valore della mia preghiera, se fatta in comunione con qualcuno, vale per me e per lui. Coloro che abbiamo nel cuore condividono la preghiera che stiamo facendo e ne riportano uguale frutto. Quando l'Imperatore volle fare un grande dispetto a San Giovanni Crisostomo (che poi mandò in esilio, dove morì), un giorno mise le guardie davanti alla chiesa per impedire al popolo di entrare per la Messa. Nel rito orientale, la presenza del popolo è essenziale – non si può dire Messa da soli. Quindi, togliendogli il popolo, l'Imperatore era convinto di avergli reso impossibile dire la Messa. Giovanni Crisostomo va in chiesa e fa tutta la liturgia eucaristica da solo. Alle obiezioni, egli rispose: “Ma la comunità c'era tutta, perché portavo tutti nel cuore!” Questo è un discorso vero: la comunità non è presente quando è là fisicamente; è sempre presente e in modo speciale, perché in mente del vescovo c'è tutta la comunità.

Si capisce perché ogni liturgia, Lodi o Vespro, o liturgia della Parola, finisce con una litania, in cui si ricordano le persone che si hanno in mente. L'insegnamento della tradizione della preghiera è uno dei compiti primari della Chiesa. Il Catechismo antico dava uno spazio enorme al Padre nostro, perché commentando il Padre nostro, si insegnava a pregare. Non possiamo essere così puerili nella preghiera da voler spiegare al Signore tutto ciò che deve fare e la via che deve prendere per esaudire la nostra preghiera, come se Dio non fosse Dio. La preghiera deve essere vera in base al nostro cuore, ma anche degna di Dio, perché è pur sempre vero quello che ha detto Gesù: “Il Padre vostro nei cieli già sa di che cosa avete bisogno.” Allora, perché preghiamo? Noi preghiamo per stare in comunione e comunicazione con lui, *in mente habere*: pregando, si condivide con Dio ciò che abbiamo nel cuore.

Nelle antiche Preghiere dei fedeli vediamo questa grande sobrietà. Ad esempio, questo testo di un messale del IV secolo di Alessandria d'Egitto, attribuito a un vescovo che si chiama Serapione: “Noi Ti confessiamo, o Dio che ami gli uomini, e Ti affidiamo le nostre infermità e Ti supplichiamo affinché Tu sia la nostra forza. Disconosci i peccati che abbiamo commesso precedentemente, e rimetti tutti i delitti antichi, e rendici uomini nuovi – è il tema dell'uomo nuovo, caratteristico del Serapione - , accogli questo popolo - notate, è la Preghiera dei fedeli – dà a tutti di essere genuini, da' a tutti di avere un comportamento immacolato e puro, che tutti siano commisurati alle cose celesti, che siano associati agli angeli, che tutti diventino i Tuoi eletti e i Tuoi santi”.

“Ti supplichiamo per coloro che hanno creduto e hanno riconosciuto il nostro Signore Gesù Cristo. Siano essi confermati nella fede, nella conoscenza e nella dottrina. Ti preghiamo per tutto questo popolo; riconciliaTi con tutti, manifestaTi, rivela la Tua luce. Che Ti conoscano tutti come Padre increato e conoscano il Tuo Figlio unigenito, Gesù Cristo. Ti supplichiamo per tutti i magistrati – era un problema anche allora – che abbiano una vita serena per la pace della Tua Chiesa cattolica”. Non è proprio “pace”: è il riposo della Chiesa cattolica, affinché essere cristiani non debba tenerti continuamente in ansia che il magistrato ti mandi un soldato a casa per catturarti e portarti via.

“Ti preghiamo, o Dio delle misericordie, per i liberi e per i servi, per i maschi e per le femmine, per i vecchi e per i fanciulli, per i poveri e per i ricchi. Mostra a tutti la Tua propria benignità e fa’ vedere a tutti la Tua propria umanità. Abbi misericordia di tutti, a tutti concedi la conversione a Te. Ti preghiamo per i pellegrini: da’ loro di avere come compagno di viaggio l’Angelo della pace, affinché non accada che abbiano dei problemi. Ti preghiamo per la tranquillità della navigazione e della peregrinazione. Ti preghiamo per gli afflitti, per i prigionieri e per i poveri: solleva ciascuno di loro, liberali dalle catene, togliili dalla povertà, sollevali tutti quanti, Tu che sei Colui che dà sollievo e consolazione. Ti preghiamo per gli ammalati: fa’ che si alzino dalla malattia, e che abbiano una completa salute del corpo e dell’anima; Tu, infatti, sei salvatore benefico, Signore di tutti i re.

“Ti abbiamo pregato, Signore, per il Tuo unigenito Figlio, Gesù Cristo, per il quale, a Te gloria e potere nello Spirito ora e nei secoli dei secoli.”

Ecco, come vediamo, una Preghiera dei fedeli, dove c’è dentro tutto, ma non si è spiegato a Dio niente di quello che deve fare – lo sa fare perfettamente da sé!

Un’altra interessante preghiera quella del Venerdì Santo: è la famosa *deprecatio Gelasii*, an del Sacramentario gelasiano. Il vescovo enuncia l’intenzione; il diacono dice ai presenti di mettersi genuflessi, poi dice loro di alzarsi in piedi, dopo di che il sacerdote fa la preghiera. Però, vediamo la differenza dal nostro sistema attuale: si dice l’intenzione, e poi il sacerdote fa la preghiera. Ma non si allunga l’intenzione, spiegando a Dio il perché e come. Leggiamone una, è la preghiera per la Chiesa. Dice il vescovo:

“Preghiamo, carissimi, in primo luogo, per la santa Chiesa di Dio, affinché il nostro Dio e Signore si degni di pacificarla, di unirla e di proteggerla in tutta la terra, sottomettendo i principati e le potestà, e affinché noi possiamo avere una vita tranquilla e calma, che ci dia di glorificare Dio Padre onnipotente. Preghiamo.”

Il diacono: “Inginocchiamoci!” E dopo un po’: “Alzatevi!” Allora il sacerdote continua: “Dio onnipotente, eterno, che hai rivelato la Tua gloria in Cristo a tutte le nazioni, veglia sulle opere della Tua misericordia – la Chiesa è opera della misericordia di Dio – affinché la Tua Chiesa, sparsa fra tutta la terra, sia perseverante in una fede stabile nella professione del Tuo nome. Per Cristo nostro Signore.”

Vediamo l’essenzialità della preghiera. E qui allora c’è da dire un’altra cosa: se noi andiamo a cercare nella liturgia spagnola antica, che viene dall’Africa, e quindi dal discorso di san Fruttuoso di cui abbiamo parlato prima, perché quelle frasi sono di origine africana, esse si trovano già in san Cipriano, che muore nella persecuzione immediatamente successiva. L’antica liturgia spagnola aveva un modo curioso di fare la Preghiera dei fedeli, che secondo me è tutto da recuperare. Non si tratta di cambiare nessuna rubrica del messale, perché, come vedete, la Preghiera dei fedeli è abbastanza libera. Perché non prendiamo queste fonti antiche e non impariamo questo stile?

Nella mia parrocchia abbiamo provato tante volte a fare qualcosa del genere, ma non ci siamo mai riusciti, perché dicono che sia meglio una preghiera non perfetta, ma che venga dal cuore, piuttosto che una preghiera molto ben strutturata, ma che si sente come artificiale. E su questo tema, purtroppo, devo dire di sì, perché lo dice anche Ippolito, a proposito della Preghiera eucaristica II, del nostro messale. Ippolito dice che non è necessario dirla a memoria, purché sia vera nel cuore. Quindi, meglio un testo imperfetto, ma che viene dal cuore, che un testo molto ben fatto, ma artificiale. L’inventare un’omelia al momento: è una prassi abbastanza recente; esistevano omeliari; gli autori cucirono insieme i commenti dei Padri e le omelie si leggevano. Si prendevano le omelie dei grandi santi da leggere. L’omelia, però, è meglio farla dal cuore, viva e, caso mai, mal fatta, piuttosto che ottima, splendida e ben fatta, ma un’omelia di sant’Agostino che tu leggi.

Finito il Vaticano II, è venuta l’idea di fare dei nuovi omeliari per elevare il livello dell’omelia. Ma poi si è detto: è meglio che il popolo senta che il loro parroco ha messo tutto il suo cuore nell’omelia, piuttosto che leggere un bellissimo testo di sant’Agostino.

La Preghiera dei fedeli spagnola cominciava con un’esortazione, che invitava i fedeli a rivolgersi al Signore per esporgli le varie intenzioni. Faceva così anche sant’Agostino. La Preghiera

dei fedeli la si dice rivolti all'altare, perché l'altare è segno della presenza di Dio. Il popolo faceva così, e anche Agostino che diceva: non basta rivolgersi di spalle al Signore, bisogna rivolgersi a Lui con il cuore. Abbiamo un'altra grande testimonianza dall'Africa: quando c'erano i Donatisti che andavano in giro a bruciare gli altari, oppure li raschiavano perché "venisse via" la celebrazione cattolica precedente, c'era un diacono che non voleva lasciare l'altare agli eretici, e vi si mise sopra, abbracciandolo; uccisero il diacono e portarono via l'altare.

Nella risposta cattolica troviamo argomenti di questo genere: "Questi altari, che sono santificati dalla preghiera del popolo ...", cioè la Preghiera dei fedeli va a finire sull'altare e lo santifica. Non c'era il rito della consacrazione dell'altare: la Preghiera dei fedeli santificava l'altare. "Abbiamo pregato per gli ammalati, per i defunti, per i vostri figli; quest'altare è santificato per la preghiera del popolo e voi lo considerate impuro?" La Preghiera dei fedeli va sull'altare. Il termine giusto per indicare questo è "offrire"; la Preghiera dei fedeli si offre all'altare, e alla fine, c'è quindi una preghiera che raccomanda a Dio "questi sacrifici" – questo culto, questo sacrificio, sono le preghiere dei fedeli che sono arrivate sull'altare.

Veniamo ora a Roma: c'è un'intenzione e poi un *oremus*. Qui però non c'è il diacono che dice: "Inginocchiatevi, alzatevi". Dopo l'intenzione: "Preghiamo per la Chiesa, una, santa diffusa su tutta la terra", i fedeli rispondono: "Amen!" E il sacerdote: "Preghiamo" – e diceva la preghiera conclusiva. Ce n'erano tre, secondo i tre tipi di intenzione. Prima intenzione: la Chiesa "ovunque diffusa" – perché la Messa è identica dappertutto, e quindi la nostra Messa è come se fosse quella del vescovo di Roma. Ma la Chiesa è un'assemblea, le chiese, tanti gruppi di persone che vanno a Messa ieri, oggi, domani – questa è la Chiesa di cui si parla "ovunque diffusa." Ecco la spiegazione: "A Dio il Signore Nostro offrono l'offerta - le preghiere andate sull'altare - i nostri sacerdoti, il Papa di Roma, e tutti gli altri, per sé e per tutto il clero, e per tutto il popolo della Chiesa, affidato loro, e per tutta la fraternità - quella di san Fruttuoso, il vocabolario arcaico, che in Spagna era rimasto.

Questa è la preghiera: "Preghiamo per la Chiesa una santa diffusa su tutta la terra. Amen! Preghiamo: Ti offrono, Dio Signore, l'offerta i nostri sacerdoti, il Papa di Roma e tutti gli altri, per sé e per tutto il clero, per il popolo della chiesa loro affidata e per tutta la fraternità."

Seconda intenzione: ugualmente offrono tutti presbiteri, i diaconi, i chierici e il popolo *circumadstantes* – che stanno attorno all'altare – in onore dei santi, per sé, e tutti i suoi.

Risultato di questo discorso: è conclusa la prima intenzione; la Chiesa con la preghiera per i vescovi, il Papa di Roma, gli altri e poi per i presbiteri, il clero, il popolo e tutti quanti. È una Preghiera dei fedeli; si invita a pregare e si fa la conclusione.

Subito dopo, il diacono invita a pregare per tutti coloro che ... E allora apre il libro "I dictici" cioè una copertina da libro con i nomi delle persone per cui bisogna pregare, e il sacerdote raccomanda a Dio queste persone, affinché i vivi siano liberati dal peccato, i morti abbiano il riposo eterno. Questa preghiera si chiama la "*postnomina*" (= dopo i nomi). Ma non si dice nient'altro; si fa un elenco di persone. Finito questo, c'è un'altra intenzione a favore della pace nel mondo e nella Chiesa, e poi ci si scambia il segno di pace, esattamente come a Milano ancora adesso; allora, il segno di pace si scambiava alla fine della Preghiera dei fedeli, dopo l'intenzione per la pace.

A Roma, quando i nomi sono stati portati dentro la Preghiera eucaristica, c'è rimasta una preghiera lunghissima; d'altra parte, nella Preghiera eucaristica si celebrava già la preghiera per la Chiesa. Le preghiere erano poste sull'altare e venivano chiamate "il sacrificio"; nasce allora a Roma una preghiera perché Dio accetti il sacrificio: è la preghiera *super oblata*, sulle offerte. Ma non è che un "residuo bellico" di quando c'era la Preghiera dei fedeli con i nomi e con l'intercessione per la Chiesa, che veniva chiamata "sacrificio". Solo che non ci sono più nomi, non c'è più niente di tutto questo, e allora si parla del sacrificio di Cristo in genere, del sacrificio eucaristico.

Oggi noi, avendo introdotto di nuovo la Preghiera dei fedeli abbiamo messo una preghiera conclusiva della Preghiera dei fedeli. C'era già la *super oblata*: bastava dirla qua. E si fa questa preghiera che è, sia per la sua posizione, sia per i temi trattati, un po' cenerentola, perché c'è uno

sforzo per parlare del sacrificio di Cristo, del sacrificio della Chiesa, ma non è collegata né con ciò che precede, né con ciò che segue – è un masso errante.

Quando hanno preparato la riforma della Messa, hanno fatto le riforme con dei punti chiave, sottointesi; ma dal punto di vista pastorale la nostra Messa ha dei problemi. Quando il papa attuale quando ha autorizzato un uso più vasto del Messale di – si dice erroneamente “Pio V”, ma è il Messale di Giovanni XXIII, del 1962 - non è per caso. Troppo spesso il nostro Messale di Paolo VI ha dei problemi all’interno. La riforma è stata interrotta; ci sono tante cose che andrebbero messe a posto. Non vanno messe a posto, ma non si osa, perché il Messale di Paolo VI è diventato un monumento intoccabile, che non deve adattarsi alla celebrazione dei fedeli. Personalmente, preferisco quello di prima, che non doveva adattarsi alla celebrazione dei fedeli, perché era fatto per la Messa privata del sacerdote. Pio V, quando l’ha inaugurato, l’ha curato per la Messa privata del sacerdote, alla quale partecipavano anche i fedeli – ma era la Messa privata, senza solennità.

Se molti liturgisti sono contrari alla decisione di Benedetto XVI a proposito del Messale precedente, io però vi sono favorevole, rispettando i termini esatti del *Motu proprio*, che sono molto precisi. Per esempio, dove dice che ci deve essere una certa qualità di partecipazione attiva, perché queste erano le rubriche preparate da Pio XII, che poi è morto prima di poter pubblicare il nuovo Messale. Doveva farlo il suo successore, ma le rubriche erano già state pubblicate da Pio XII. Quindi il Messale del ’62 è poi il Messale della riforma di Pio XII, riforma molto coraggiosa, che andava molto avanti. Poi è chiaro che, essendo in latino, era impossibile che andasse avanti; è stato messo in italiano, ma con la mentalità del Messale precedente.

La preghiera sulle offerte, tema sacrificale, era la preghiera sul sacrificio offerto sull’altare, che consisteva nel dire la Preghiera dei fedeli e nel portare i nomi sull’altare dicendoli a voce alta. L’altare è santificato da questi sacrifici. L’antica *Super oblata* romana era questa preghiera. Quando si tolgono i nomi e si toglie l’intercessione della Chiesa, ecco che la *Super oblata* rimane lì ...

Quindi ci sono delle cose che richiedono che la riforma prosegua, ma in modo un po’ diverso da quello di adesso, e io sono curioso di vedere come andrà a finire; perché il papa in quel *Motu proprio* ha detto: si ripristini il Messale precedente a certe condizioni, però vada supplementato, vada accresciuto ..., cioè si faccia una riforma liturgica, ripartendo da quel Messale: questo è molto interessante. Vuol dire che nella riforma precedente ci sono dei problemi irrisolti; proviamo a ripartire da zero. Perché no? Era ripartita nello stesso modo la riforma liturgica di Paolo VI.

In conclusione, la Preghiera dei fedeli non è un momento in cui si dicono delle cose banali; se è qualificata come “sacrificio di preghiera” in base alla *Lettera agli Ebrei*, che dice che la preghiera “frutto di labbra che confessano il suo Nome”, è sacrificio, atto di culto. Dunque, tale è la Preghiera dei fedeli. Essa viene fatta rivolgendoci all’altare, come ha detto sant’Agostino, “... e ora rivolti al Signore ...” Agostino aveva imparato da sant’Ambrogio, che aveva detto che l’altare è la forma del corpo di Cristo. Quindi la Preghiera dei fedeli va fatta all’altare; noi invece la facciamo fare in un modo curioso: all’ambone, rivolti verso i fedeli. All’ambone si va per leggere ai fedeli - e ai ministri - le letture. Il mio parroco, quando si fanno le letture, va a sedersi al primo banco, in mezzo ai fedeli, perché ascolta. In un duomo di questa terra, è stata predisposta la sedia del vescovo in faccia all’ambone: egli è il primo ascoltatore della Parola di Dio.

La Preghiera dei fedeli va lanciata sull’altare, ed è da sapere quindi che questa preghiera santifica l’altare; è un sacrificio, un atto di culto. Ecco l’importanza enorme della Preghiera dei fedeli, che forma la conclusione di tutte le liturgie della Parola e dei salmi. In questo modo dobbiamo ritenere la Preghiera dei fedeli come centrale e conclusiva delle letture bibliche. Esse ci offrono la conversione, e tu preghi il Signore. Poiché il primo dei comandamenti è l’amore di Dio e del prossimo, tu preghi il Signore per la Chiesa ovunque dispersa e per tutte le persone di cui si fanno i nomi e per la pace: ecco che la liturgia della Parola ha raggiunto il tetto. Allora si riparte con la liturgia eucaristica.

ASPETTI E NORME DI VITA DEGLI ESSENI: SEPARAZIONE DAGLI ALTRI GIUDEI, CELIBATO, COMUNIONE DEI BENI

10 NOVEMBRE 2008

Dott. ssa SILVIA CAPPELLETTI

Nel nostro passato incontro abbiamo trattato un profilo dei movimenti giudaici, come si vengono a configurare alla fine del II secolo a.C. e nel I secolo dopo Cristo, per dimostrare una tesi e capire un punto molto problematico, cioè vedere fino a che punto la comunità qumranica, e più generalmente il movimento degli Esseni, fosse isolato o interagisse con le realtà religiose, spirituali, e anche politiche – il risvolto politico che avevano i movimenti – contemporanee. Oggi invece affronteremo direttamente Qumran. Vedremo un aspetto esclusivamente di Qumran, quello della vita della comunità, quindi toccheremo alcuni aspetti che sfiorano le problematiche spirituali, come potessero essere le attese messianiche, le idee di Messia che avevano sviluppato a Qumran.

Qumran è stato interpretato da molti storici, soprattutto prima della pubblicazione di una certa quantità di manoscritti a metà degli anni settanta, come una realtà monastica – è stata utilizzata questa terminologia, ovviamente una terminologia che va compresa in modo un po' approfondito, altrimenti sarebbe come immaginare un monastero in età giudaica del I secolo, che sarebbe un po' discutibile. Tra l'altro, provocatoriamente, sulla seconda FOTOCOPIA a colori con alcuni ambienti degli scavi di Qumran, ho riportato i nomi che vennero dati quando furono scoperti: lo scriptorio, il refettorio - nomi ovviamente provenienti dal "nostro" mondo monastico, che perciò vanno un po' "raddrizzati".

FOTOCOPIE: una mappa del Mar Morto con al nord Qumran, una mappa dell'area del Wadi Qumran e di Kirbet Qumran. Nella fotocopia successiva, le fotografie degli ambienti come vi dicevo: una mappa più o meno elaborata con in alto il sito di Kirbet Qumran, e più in basso una fotografia delle Grotte, dove sono stati trovati alcuni dei rotoli del Mar Morto. La fotocopia scritta, invece, riporta alcuni passi dei rotoli di Qumran che riguardano le regole di vita.

Facciamo un rapido riassunto della scoperta del sito di Qumran, del Kirbet Qumran e più generalmente del sito delle Grotte, dove sono stati trovati i rotoli. È un bellissimo racconto in sé, anche perché è funzionale comprendere come l'interpretazione del sito di Qumran e quindi anche dei manoscritti, non è stata automatica; c'è stato un processo molto lungo, pluridecennale, dipendente anche da tanti fattori, che con la lettura dei testi c'entravano per nulla, fattori esterni, determinati dalla guerra israeliana, dalle questioni politiche, che hanno afflitto Israele, la Giordania e il Medio Oriente negli ultimi cinquant'anni.

L'idea che ci fosse una realtà essenica nell'area occidentale del Mar Morto era nota nel mondo antico. Due autori del I secolo, Filone Alessandrino e soprattutto Plinio il Vecchio, ci parla di una frequentazione di esseni su questa parte della costa. Tra l'altro, se guardiamo alla prima cartina del Mar Morto, il passo di Plinio sembra localizzare in maniera quasi corretta, questa frequentazione nella zona di Engaddi-Masada, quindi nella zona centro-meridionale del Mar Morto. In realtà, Qumran sta molto più al nord, però alcune grotte, Grotta 11, e le ultime che sono state trovate, sono anche nella zona più meridionale; quindi non solo a Kirbet Qumran propriamente detto.

La scoperta ha qualcosa di leggendario ed è connessa a un beduino che, nell'inverno del 1947, per inseguire una capretta, entrò in una di queste grotte nel sito di Qumran; non riuscendo a trovare la capra, gettò una pietra all'interno della grotta e sentì un rumore di giara rotta: così ha trovato i primi rotoli, conservati in una giara di terracotta. Al di là di questo racconto, che non si è mai di fatto verificato, ciò che è stato verificato è che i beduini di questa tribù dei Ta'amireh vendettero i primi manoscritti, i primi sette rotoli, nell'inverno del '47 (ribadisco sulla data, perché non è affatto secondario), a un antiquario, il quale intuì l'importanza dell'affare, ma non aveva gli strumenti critici per poterlo valutare. Quindi andò a Gerusalemme, dal Metropolita del monastero monofisita siriano di San Marco di Gerusalemme, mostrandogli il materiale che aveva, il primo rotolo di Isaia, la *Regola della comunità* e un commento al profeta Abacuc, che non è esattamente

un commento, e l'*Apocrifo della Genesi*. Il Metropolita lo comprò per la cifra di 24 dollari, una cifra irrisoria.

Pochi mesi dopo, anche il professor E.L. Sukenik dell'Università di Gerusalemme acquistò altri tre manoscritti: il secondo rotolo di Isaia, il rotolo della *Guerra* e il rotolo degli *Inni*. Sostanzialmente quindi nell'inverno del '47 quattro dei testi più importanti di Qumran erano noti, ma non inquadrati. Entra un terzo elemento di studio che è una realtà molto importante nel Medio Oriente in quel periodo: l'Associazione britannica di ricerca archeologica in Terra Santa, chiese al professor Sukenik e al Metropolita di poter visionare questi manoscritti, che vennero fotografati. Siamo agli inizi del '48, quando si sa che questi manoscritti molto antichi ci trasmettono una versione della Bibbia interessante, perché è una versione che viene valutata alla fine del II secolo prima di Cristo.

I manoscritti erano ancora stati fotografati, ma non studiati; si era dichiarato nel frattempo lo Stato d'Israele, quando scoppiò la prima guerra arabo-israeliana. Gli studi erano interrotti violentemente, perché era già stato dato il permesso di portare una missione archeologica nell'area di ritrovamento, ma la missione comincerà il suo lavoro soltanto nel '49. Questo è una costante nella storia degli studi di Qumran. Molto del mistero degli scritti di Qumran è determinato da fattori che non c'entrano con i manoscritti stessi, ma sono semplicemente fattori di una realtà politica che continuano a interrompere gli scavi e anche il trasporto dei manoscritti da un luogo ad un altro.

Tra il '49 e il '52, attraverso una serie di missioni archeologiche, si riesce a scavare fino alla Grotta 4, molto importante perché lì sarà trovato quel manoscritto da cui ho tratto la citazione e il rotolo del tempio, un manoscritto fondamentale, perché ci racconterà la storia della fondazione di Qumran. Nel '52 si comincia a scavare in un'altra area, un pochino più a sud, Murabbaat, tra Qumran e Engaddi. Sulla cartina è scritto sotto "Bar Kochba caves", perché vengono trovate realtà differenti, sia manoscritti riguardanti l'area di Qumran, sia dei testi classificati poi come i papiri del deserto, che si rifanno a un altro contesto, a quella violentissima rivolta di Bar Kochba, che scoppiò in Giudea nel 135. Portò allo sterminio i giudei dell'area della Giudea, con un detrimento demografico fortissimo, intuibile anche dalle fonti archeologiche. Bar Kochba era il capo della rivolta, che si attribuiva dei connotati messianici; qui sono stati trovati dei papiri che si riferiscono a questa rivolta, delle lettere che Bar Kochba scrisse.

Gli scavi continuano; il periodo tra gli anni '50 e gli anni '60 porta alla scoperta complessiva di undici grotte, per un totale di 40.000 frammenti di manoscritti. È una mole di documenti enorme, che spiega la ragione per cui la pubblicazione dei manoscritti è stata così lenta. Non solo, c'era anche il problema di natura politica, cioè il grosso dei manoscritti in quegli anni non confluiva sulla parte "israeliana" – diciamo - , ma sulla parte giordana di Gerusalemme, dove c'era il museo delle antichità palestinesi, che era sotto il controllo del Ministero delle antichità giordane. Esso aveva lavorato benissimo, cercando di trovare finanziamenti, ma alla fine non è stato più possibile trovarne, cosa che aveva rallentato la riorganizzazione del materiale. Dall'altra parte, questo fatto ha avuto un risultato positivo, perché il direttore del museo di quegli anni, ai tempi della legazione britannica, era ancora un inglese, professor Harding, il quale chiese un aiuto internazionale.

Questo permise la formazione di un *team*, diretto dal p.de Vaux e negli anni '70 dal p. Benoît; un *team* molto religioso, internazionale, per cui si ebbero aiuti sia in primo luogo dalle realtà di Gerusalemme, sia poi dal Vaticano, ma anche da realtà come l'Università di Oxford, che tuttora ha un centro di studi a Qumran, da Chicago, e anche da realtà non cattoliche. Degli studi di Qumran erano pubblicati nel frattempo i primi manoscritti. Si sentiva la necessità di riunirsi per cercar di fare il punto della situazione circa la pubblicazione. Venne fatto un convegno a Eichenstätt, un convegno di importanza fondamentale. Gli atti formano la base degli attuali studi rilanciati sui manoscritti. Da una parte c'è la storia degli studi sul sito di Qumran, che possono essere considerati conclusi, ma dall'altra lo studio dei manoscritti prosegue.

Man mano che si progrediva anno per anno nella scoperta delle Grotte e quindi dei siti più al sud di Qumran, ci si era reso conto che Qumran non era una realtà isolata; era una realtà nel deserto, volutamente separata, una realtà collocata in un punto periferico del deserto, vicino al confine, ma

non isolata. Se guardiamo la cartina del Mar Morto, vediamo al nord Qumran; si scende, e si trova un'altra realtà che è comunque in rete con Qumran, Murabbaat; poi abbiamo Ein-Gedi, che era un'area di coltivazione di balsamo, di proprietà reale e poi imperiale all'epoca di Augusto. Ancora più al sud abbiamo Nahal Haver, un altro sito in rete con Qumran, dove sono stati trovati dei manoscritti, riguardanti la realtà qumranica e poi il sito di Masada. Risultò evidente, anche se scoperto con fatica, che si trattava di una realtà comunque in relazione con almeno tutta la costa occidentale.

Ma non basta; perché la natura al di là di Qumran, in questa parte della Palestina e della Giudea, era una natura di confine, ma non un confine chiuso, bensì un confine "poroso" rispetto a quello che era oltre il Giordano, sia Masada, che l'Erodion. Queste erano due fortezze volute da Erode per bloccare l'invasione dei Parti e ce n'era un'altra dall'altra parte del Mar Morto. C'erano invece delle strade, che passavano dal nord del Mar Morto e andavano verso Gerusalemme e verso il mare. Sappiamo che nel periodo dell'interruzione della vita della comunità di Qumran a causa di un terremoto che colpì la regione nel 31 a.Cristo, Erode comunque passò nei pressi di Qumran, proprio perché c'era una zona di transito. La lentezza degli scavi e della scoperta dei manoscritti ha permesso di meditare sulla natura della rete di comunicazione anche di quest'area.

Un altro punto: è stato trovato nel sito di Qumran il laboratorio di ceramiche. La natura di questo laboratorio è stata molto dibattuta. Proprio nel convegno a cui facevo riferimento è stata presentata una tesi che non è stata mai completamente smentita, dal professor Gold, il quale considerava questo laboratorio un laboratorio di ceramiche preziose, destinate all'esportazione. Questo prevede la presenza di una rete commerciale di un certo livello. Quindi è un'altra cosa che cambia un po' l'immagine di questa comunità pauperistica, come votata solo all'isolamento e alla preghiera

La comprensione di questo deposito di manoscritti entra anche nel discorso dell'isolamento o meno della comunità di Qumran. I manoscritti sono delle pergamene, arrotolate, protette da pelli, collocate in giare di terracotta interrata all'interno delle grotte. Secondo quello che sembra, c'è una forte razionalità, ma non è stata interpretata. Dato che il contenuto dei manoscritti non è stato ancora interpretato, anche la natura di questo archivio è molto discussa. C'è una tesi, anche questa molto contestata, che si trattasse della cosiddetta biblioteca del tempio, e che al tempo dell'assedio i testi sacri del tempio fossero stati spostati a Qumran; una tesi però ormai allontanata, per la presenza massiccia di testi chiaramente riferentisi alla comunità qumranica. Ma la quantità di testi dimostra uno scambio tra Qumran e la realtà di pensiero e di studio di Gerusalemme, e anche quella samaritana, perché abbiamo dei testi molto vicini alla spiritualità samaritana. Si tratta quindi di una circolazione a livello di idee, di cui Qumran era uno dei poli.

Questa tesi di un non isolamento, è una delle tesi più in voga in questo momento, anche perché si sta pensando di fare in maniera molto precisa, alle pergamene del Mar Morto, l'analisi del DNA, che permetterebbero di capire, non soltanto la precisa datazione, ma anche la provenienza delle pecore, dalle cui pelli sono state tratte le pergamene, e di poter capire anche la rete commerciale connessa con ciò che era il supporto fondamentale della vita della comunità.

Parlavamo l'altra volta di Qumran come di una comunità separata nel deserto. I primi due passi che ho fotocopiato sono tratti da due testi diversi dei rotoli del Mar Morto. C'è una piccola premessa che vorrei fare. La settimana passata mi si chiedeva se Qumran era una realtà essenica o meno. La risposta è negativa: non c'è in essenza serio motivo di dubbio, anche se la questione è stata messa in dubbio. La risposta negativa è determinata dal duplice binario di fonti sulla realtà essenica di Qumran. Da una parte abbiamo le fonti sugli esseni, in modo particolare un lunghissimo passo di Flavio Giuseppe, che non avevo fotocopiato l'altra volta, perché è molto lungo, in cui descrive i dettagli della vita e della spiritualità degli esseni, tratto da *La guerra giudaica* datata alla fine degli anni '74-'75, una datazione approssimativa. Dall'altra parte, sono stati trovati dei manoscritti che hanno in alcuni passi una sovrapposizione quasi perfetta con quello che ci dicono Flavio Giuseppe, Filone Alessandrino e Plinio; in altri casi no. Anche oggi vorrei andare su questa doppia pista per vedere come e fino a che punto si può dire che Qumran è una realtà essenica.

Certo, non tutti gli esseni seguivano la *Regola* di Qumran: Qumran era una setta appartenente al movimento essenico, ma non il contrario. Gli esseni di Qumran avevano degli aspetti piuttosto diversi. Prima vorrei spiegare come sciogliere le sigle dei manoscritti. Ad esempio: I QS 8. “I” vuol dire che è stato trovato in Grotta I; è la *Regola della comunità*, Qumran Serek. La *Regola della comunità* è uno dei manoscritti trovati nell’inverno di ’47, un testo fondamentale. È un documento interessantissimo, datato tra il ‘100 e il ’75, estremamente antico, di cui sono state riconosciute almeno quattro mani, nel senso che è stato composto in almeno quattro momenti successivi. Il nucleo più antico corrisponderebbe, secondo l’interpretazione più diffusa, a quello che viene definito il “Manifesto del fondatore di Qumran”, che è il Maestro di giustizia, su cui torneremo a parlare ampiamente nella prossima settimana, per le connotazioni fortemente messianiche che ha questa figura.

Questo testo ci parla del ritiro nel deserto; non ci spiega esattamente le ragioni, ma ci parla delle regole di vita, di tutto un codice penale. Questi capitoli centrali, attorno al capitolo 8 della *Regola della comunità*, ci parlano anche di una comunità molto ristretta. Poi, in altri punti della *Regola*, abbiamo invece un’immagine più allargata della comunità, e la presenza di una normativa più precisa, quindi di un diritto penale vigente in Qumran; questa è la testimonianza della stratificazione di un testo del nucleo più antico con un nucleo più recente. Sono stati fatti degli studi filologici che hanno dato questo frutto del filologismo.

L’altro testo con la seconda citazione è tratto da Grotta 4, e contiene alcuni precetti della Torah; è un testo molto antico anch’esso, ma non come la *Regola della comunità*; è di un periodo successivo, un paio di generazioni dopo, del 50 avanti Cristo.

La *Regola della comunità* è importante perché espone le ragioni della separazione qumranica; infatti questo testo va in parallelo con il *Rotolo del tempio*, un’opera che viene attribuita in parte al Maestro di giustizia, nel loculo più antico. Ci parlano quindi della fondazione, sia il testo con alcuni precetti della Torah, sia il *Rotolo del tempio*; ci parlano della separazione, e ci danno alcune prescrizioni.

Ci sono anche altri testi splendidi, un rotolo degli Inni di Qumran, da Grotta 1, anch’esso trovato nell’inverno del ’47, in cui vengono riportati i salmi, le preghiere proprie della comunità, che non corrispondono esattamente ai testi dei salmi biblici, ed erano legati alla vita liturgica della comunità. Sono dei testi molto antichi, anche se purtroppo per quello che riguarda gli inni la datazione non può essere precisata per le condizioni in cui si era trovato questo manoscritto.

C’è un passo del testo, che non ho riportato, in cui si parla della ragione per cui Qumran era andato nel deserto. Esso dice che andarono nel deserto “per udire lo strepito del silenzio divino”, espressione di una bellezza meravigliosa! Esisteva un livello pratico, organizzativo della separazione, per vivere nel deserto, esisteva un senso del silenzio. Flavio Giuseppe parla di silenzio che domina le comunità esseniche. Viene detto: “Quando costoro esisteranno come comunità in Israele, secondo queste disposizioni, si separeranno dalla convivenza con gli uomini d’iniquità, per marciare verso il deserto, per il inaugurare da là il loro cammino. Com’è scritto: «Nel deserto preparate il cammino di Jhwh, spianate nella steppa la via per il nostro Dio.» Questa via è lo studio della Legge che Dio ordinò per mezzo di Mosè, onde agire in accordo di età in età e che i profeti svelarono per mezzo del suo santo Spirito.”

Questo passo è tratto dalla *Regola della comunità*. E ancora viene detto: “E voi sapete che siamo separati dalla maggioranza del popolo e ci asteniamo dall’ immischiarci in siffatte questioni, nonché di unirvi a loro in queste cose. E voi sapete che non si trova nelle nostre opere inganno o tradimento o malvagità. Quindi, su queste cose vi abbiamo scritto che dovete capire il libro di Mosè e le parole dei Profeti e di David e le cronache di ogni generazione.”

Sostanzialmente il senso di Qumran sta in queste righe. Vengono date alcune parole chiave. Viene detto prima di tutto: “... come comunità in Israele – quando costoro esisteranno come comunità in Israele.” Qumran è comunità; gli uomini qumranici si definiscono in varie maniere: i figli di Sadoq, per esempio. Hanno un’identità comunitaria fortissima. È una comunità che si presenta in alcuni documenti come “vero Israele” – anche con tutto quello che è il dibattito nei

confronti con i cristiani su chi sia “*verus Israel*” – ma emerge tantissimo, anche se non esclusivamente, non è l’unica cifra, proprio perché viene detto in questo documento “...come comunità in Israele.”

Nel quarto passo viene detto: “Chi venendo da Israele ..” – ancora, Qumran è una realtà all’interno di Israele, ma non è sempre così, perché la comunità ha una sua evoluzione, e quello che viene detto in alcuni documenti poi si va evolvendo; la situazione non è statica.

È una comunità che si presenta sostanzialmente come maschile e che osserva il celibato. Sul celibato, c’è un fulcro fortissimo di interpretazioni, perché è uno dei punti su cui Flavio Giuseppe torna ripetutamente. Secondo lui, la realtà degli esseni non era esclusivamente celibe. La realtà essenica aveva in parte il celibato, in parte una spiritualità mista. Il celibato era la scelta di una parte del movimento degli esseni. Era una scelta determinata dalla poca fiducia che si poteva dare alle donne, per cui una vita di celibato maschile era preferibile. Ora, questo tema torna ripetutamente anche nei documenti qumranici, però si scontra con un problema archeologico non da poco, perché fuori Qumran, si trova un cimitero molto semplice, dove venivano seppelliti gli uomini di Qumran. Ma c’è un’area dove si trovano anche scheletri di donne e di bambini. Su questo punto le pubblicazioni si scontrano, perché secondo alcuni, le donne e i bambini non erano qumranici, ma di una tribù beduina.

Non solo, più volte quando si parla di regole di ammissione, si dice nei testi qumranici che nel caso in cui si viene a trovare un ragazzo o un bambino particolarmente portato per lo studio della Legge è bene che venga cresciuto in comunità e che poi all’età adatta venga accolto in comunità secondo le regole; quindi si ha l’impressione di una comunità di celibi, che cresce per ammissione volontaria di nuovi elementi, quindi di una realtà monastica. Però, rimane una questione problematica, cioè se questa fosse una realtà assolutamente generale degli esseni, o non piuttosto una caratteristica di Qumran. Tra l’altro, Filone stesso nota, stupito, come esistessero delle comunità al lato occidentale del Mar Morto, dove vigeva questa forma di accrescimento per nascita di nuovi elementi.

La comunità è disciplinata in maniera fortissima. Quest’idea di una verticalità emerge ripetutamente nei testi ed è palese quando si va a vedere le regole di ammissione; ma c’è anche tutto un codice penale che dice come notare le colpe e come comportarsi di conseguenza. È una gerarchia di natura sacrale, in quanto almeno i membri di una parte della comunità si presentano come sacerdoti. Questo aspetto sacerdotale della comunità ha una rilevanza non soltanto nel momento della preghiera, ma anche nel momento del pasto, regolamenti che ritornano ripetutamente.

Questi sono gli aspetti più generali della natura di quella comunità. Ora li prendiamo uno a uno. Abbiamo detto che si tratta di una comunità di celibi volontari. Leggiamo infatti: “Questa è la regola per gli uomini della comunità che si offrono volontari per convertirsi da ogni male e per mantenersi fedeli a tutto quanto egli prescrive secondo la propria volontà. Che si separino dalla congrega degli uomini dell’iniquità osservando insieme la legge e mettendo in comune i beni, sottomettendosi all’autorità dei figli di Sadoq – i sacerdoti che osservano l’alleanza – e della moltitudine degli uomini della comunità, i quali si mantengono fedeli all’alleanza. Le decisioni saranno prese per il tramite di queste autorità in tutto ciò che riguarda la legge, i beni e il diritto, affinché si agisca secondo la verità ...”

Quindi è una comunità di volontari, che si separano secondo la propria volontà: continua a tornare in tutti i testi questo concetto della separazione. C’è tutto un problema sul perché si separano e quando si separano; ma per adesso ci limiteremo a guardare quest’aspetto nella fondazione della comunità. Viene detto subito che si separano per osservare la legge e per mettere in comune i beni. La via della vita è lo studio della legge, e il cammino iniziato dagli uomini di Qumran in parte è improntato allo studio delle legge; e anche una volta entrati nella comunità, a quanto ci sembra di capire, passano la maggiore parte del loro tempo nello studio dei testi sacri, ma anche dei testi propri a Qumran.

Dall'altra parte c'è l'aspetto dei pasti in comune, che viene rilevato subito. Ancora, c'è l'aspetto della sacralità della comunità, in quanto figli di Sadoq, cioè sacerdoti. Sono questi i tre elementi che ricorrono. Come si entra in Qumran? Andiamo un po' più a fondo su questo punto. Non abbiamo ancora connotato la natura essenica – se e fino a che punto questi elementi siano da connettersi con una radice essenica di Qumran. Lo faremo subito:

Il testo ci racconta: “Chi, venendo da Israele, si presenterà per unirsi al consesso della comunità sarà esaminato dall'istruttore, che sta dinanzi ai numerosi in merito alla sua intelligenza e alle sue azioni. Se è adatto alla disciplina (l'istruttore) lo ammetterà nell'alleanza affinché si diriga verso la verità e si separi da ogni iniquità: lo istruirà in tutti i precetti della comunità ...”

Ancora in questo testo, che è sempre dalla *Regola della comunità*, c'è l'idea della separazione, non solo una separazione fisica, perché gli viene detto: “Chi venendo da Israele ...” – quindi c'è un movimento da Israele - ma anche un processo di separazione più interiore: “... si separi da ogni iniquità ...”. C'è una polemica fortissima in questo testo nei confronti del tempio, secondo l'interpretazione, per quanto vi succedeva in questo momento, contro la piega che si stava prendendo in certi dibattiti tra farisei e sadducei a Gerusalemme - ma anche con certe posizioni esseniche - tutti connessi con le regole della purità e l'interpretazione della legge. La prima forma di studio era quella della *Regola della comunità*, ancora prima di affrontare altri testi sacri.

“Poi, quando si presenterà davanti ai numerosi – un'altra definizione della comunità; erano chiamati anche figli di Sadoq, figli della luce – tutti saranno interpellati sul suo caso e, a seconda dei risultati delle sorti tratte nel corso del consiglio dei numerosi, sarà ammesso o allontanato.” C'è un elemento: la persona deve studiare, e studierà la *Regola della comunità*, deve essere provato nella disciplina e nell'intelligenza. Ma non basta – perché il giudizio deve risultare anche dalla sorte. Se passa quest'esame, sarà accolto nel consesso della comunità – ma non ancora definitivamente. Dice infatti il testo:

“... egli non toccherà il cibo puro dei numerosi, ma sarà esaminato sul suo spirito e sulle sue opere finché non sarà trascorso un anno intero, durante il quale non potrà partecipare dei beni dei numerosi.” Quindi c'è un primo gradino di accettazione, in cui è accolto, ma non può mangiare insieme alla comunità, perché i pasti hanno valore sacrale. Sarà esaminato sul suo spirito, ma non può partecipare dei beni della comunità. I “beni” in comune sono un altro elemento della comunità di Qumran.

“Quando avrà trascorso un anno all'interno della comunità, i numerosi saranno interpellati sul suo caso, sulla sua intelligenza e sulle sue opere in rapporto alla legge ...” – quindi nel frattempo il livello di istruzione di questo nuovo membro sarà stato constatato. “... se la sorte gli riserverà di unirsi al consesso degli uomini secondo il parere dei sacerdoti e della maggioranza degli uomini della comunità – i sacerdoti rappresentano una parte della comunità – anche i suoi beni e i suoi averi saranno incorporati dall'ispettore assieme a quelli dei numerosi: saranno registrati a suo credito e non saranno spesi a favore dei numerosi ...” - egli non è ancora un membro effettivo della comunità, può ancora uscire – “Non si accosterà alle libagioni dei numerosi finché non completerà un secondo anno assieme agli uomini della comunità”.

Il candidato viene esaminato anche per le sue connotazioni fisiche: fisicamente perfetto, non cieco, senza altri difetti fisici. Abbiamo delle descrizioni fisiche dei candidati che sono interessanti. Ve ne leggo una: “I suoi occhi sono tra nero e tigrato, la sua barba è arricciata, il suono della sua voce è ingenuo, i suoi denti sono sottili, ben ordinati. Non è né alto, né basso. È così dalla nascita. Le dita delle sue mani sono delicate e lunghe, le sue gambe sono armoniose, le piante dei suoi piedi sono ben fatte ...”

“Al termine del secondo anno, sarà esaminato in base al parere dei numerosi. Se le sorti si pronunceranno a favore dell'ammissione nella comunità, lo iscriveranno nella regola, e sarà membro effettivo della comunità.”

Quest'aspetto delle sorti è estremamente interessante, perché è un elemento di cui abbiamo parlato l'altra volta: infatti, parlando delle distinzioni tra farisei, sadducei ed esseni, dicevamo come, a differenza dei sadducei che davano la massima importanza al libero arbitrio, gli esseni non

vi davano nessuna importanza. La regola sulla presenza della sorte è senz'altro connessa con il concetto del libero arbitrio, cioè con la sua assenza.

L'aspetto delle regole di ammissione viene descritto anche da Flavio Giuseppe, ed è una delle ragioni per cui Qumran è stato riconosciuto come comunità essenica. Viene detto: "A chi desidera fare parte della loro setta, non viene concesso di entrare immediatamente, ma lasciandolo fuori un anno gli fanno seguire lo stesso ordine di vita ... in questo periodo di tempo egli deve dare prova della sua temperanza, quindi viene ammesso al più pieno esercizio della Regola. Non può inizialmente toccare cibo comune."

Il concetto, secondo me più importante, perché continua a tornare, è l'ammissione ai pasti. Un altro aspetto, infatti, che denota la comunità qumranica come comunità sacerdotale è quello dei pasti in comune. Abbiamo il refettorio, come viene definito, l'ambiente in cui i qumranici prendevano insieme i pasti. Abbiamo dei testi in cui viene descritto come essi prendevano i pasti, e in cui viene detto:

"Quando si riuniranno alla mensa della comunità o per bere il mosto, allorché la mensa sarà preparata e il mosto sarà versato per bere, nessuno tenda la propria mano verso le primizie del pane e del mosto prima del sacerdote, poiché è lui che benedice le primizie del pane e del mosto e stende la mano al pane prima di tutti loro. Dopo che avrà steso la mano verso il pane e l'avrà benedetto, tutta la congregazione della comunità prenderanno il pane, ognuno secondo il proprio lignaggio. Si comportino secondo questa norma in ogni refezione, quando si riuniranno almeno dieci uomini." Il numero dieci significa il numero minimo dei partecipanti a un'assemblea - oppure il dodici, che è il numero delle tribù d'Israele. Il dieci è il numero tra l'altro in cui viene concessa la preghiera del mattino. Sono due numeri quindi che hanno un valore molto forte.

La refezione non è un nutrirsi, ma è un pasto sacro. Questa è una caratteristica delle comunità esseniche. Anche Flavio Giuseppe dice la stessa cosa: nel Libro II de *La guerra giudaica* viene detto che non mangiavano mai fuori pasti, e quando prendevano il pasto, mangiavano in comune, dopo aver compiuto dei giuramenti, termine che significa qui una preghiera particolare; Giuseppe non dice quale sia, ma possiamo pensare che si trova probabilmente nel rotolo degli *Inni*, perché era all'interno delle funzioni liturgiche.

La povertà è un perdere i beni, nel senso di mettere in comune i beni. Anche in questo caso abbiamo paralleli con gli esseni in Flavio Giuseppe, con una differenza. Egli cita delle presenze di esseni anche nelle altre città, non solo a Qumran:

"Essi non costituiscono una unica città ..." – quindi dice apparentemente l'opposto di quelli che sono i dati di Qumran, elementi che hanno posto il dubbio se effettivamente Qumran fosse o meno essena. "Ma in ogni città ne convivano molti. Quando arrivano degli appartenenti alla setta di un altro paese, essi mettono a disposizione tutto ciò che hanno, come se fosse proprietà loro. Quando viaggiano, non portano seco nulla, salvo le armi contro i briganti." Quest'ultimo particolare è determinato anche dal momento in cui scrive Flavio Giuseppe, un momento politicamente complicato. Addirittura ci dice: "Viene eletto dal gruppo degli esseni un curatore dei forestieri, che provvede le vesti e il mantenimento."

Il senso essenico dei beni in comune era forse più allargato rispetto a come si viene a configurare in Qumran. Questa è una comunità che vive separata, nel deserto, nel silenzio – Flavio Giuseppe stesso ci dice: "Mai un grido alterco che disturbi la quiete della casa, ma conversano ordinatamente, cedendosi scambievolmente la parola. Il suono delle acque lì di fuori dà l'impressione di un pauroso mistero, che nasce da una continua sobrietà nell'uso di mangiare e bere solo fino a non aver più fame o sete." – Egli rileva anche in questo la qualità sacrale dei pasti in comune.

La separazione quindi di Qumran è marcata da queste caratteristiche: da un concetto di gerarchia, da una localizzazione nel deserto, da una povertà, nel senso della messa in comune dei beni, non una povertà *tout court*, e da uno studio. Proprio lo studio della legge, primo elemento e via, è la chiave d'interpretazione di Qumran. È una comunità che sceglie la separazione, per cercare un'interpretazione più rigorosa della legge, quella che viene definita la *Halakah*.

Questa ricerca di un' *halakah*, pone i qumranici in dibattito estremo, sia con i farisei, sia con i sadducei, ma anche con quelli della propria provenienza, con la realtà essenica. Infatti, “separazione” da che cosa? Secondo un certo filone di studi che fa riferimento alla scuola di Gröningen, si parla di una separazione proprio dagli esseni, quindi di un momento di formazione della setta qumranica, in quanto scissa dal movimento più allargato degli esseni. Questo quindi andrebbe datato come movimento a prima della fondazione di Qumran, cioè prima della metà del secondo secolo. Pare di capire, dato che i testi di Qumran battono continuamente sul concetto di ciò che è puro e ciò che non è puro – ci sono moltissimi passi su ciò che riguarda il sabato, per esempio – che le regole sulla purità sono però anche il nucleo di un dibattito più forte in quel periodo tra farisei e sadducei, stando alle fonti molto problematiche.

Evidentemente, attorno a questo problema di come interpretare nella maniera più rigorosa la legge, e in modo particolare le regole sulla purità, probabilmente si può vedere la ragione della separazione, oltre a tutto ciò che è connesso con un'identità apocalittico-messianica di Qumran, di cui parleremo la prossima volta.

* * * * *

GLI ESSENI: ASPETTI DEL PENSIERO RELIGIOSO; LA LORO IDEA MESSIANICA

17 NOVEMBRE 2008

Dott.ssa SILVIA CAPPELLETTI

Ci sono due FOTOCOPIE, su cui lavoreremo questa sera. Sulla seconda vedete un frammento di uno degli *Inni* di Qumran; secondo me, uno dei passi più belli di questi inni, dove ritroverete una serie di temi di cui parleremo oggi. Penso che possa essere utile riprendere alcuni argomenti di cui abbiamo già parlato in modo molto sintetico. La volta scorsa abbiamo parlato di Qumran dal punto di vista organizzativo. Abbiamo descritto la comunità di Qumran come una comunità separata, vedendo questa separazione come si va a sviluppare nella pratica di vita, quindi nella regola della comunità, anche nella forma di separazione fisica di una comunità che vive nel deserto.

Ci siamo anche posto una domanda di fondo: sono veramente separati, rispetto al giudaismo, o mantengono dei legami con le correnti giudaiche principali? Che cosa vuol dire “separazione”, dunque? È una domanda che abbiamo lasciato un po’ sospesa, perché bisognava scendere di livello per potervi rispondere, ed è ciò che facciamo oggi. Capire il senso della scelta di separazione di Qumran significa tentare di capire anche qualcosa di più di quello che può essere l’identità spirituale dei qumranici.

Abbiamo descritto quindi una comunità come una comunità di esseni separati, una comunità fortemente gerarchica, una comunità, in cui il senso della regola era la ricerca dell’applicazione delle regole di purità, la famosa *halakà* della purità. Una comunità che viveva uno studio della legge. Ho riportato un passo centrale della *Regola della comunità*, quel passo dove si dice: “Si separeranno dal luogo ove risiedono gli uomini per marciare verso il deserto e prepararvi la via di lui. Come è scritto: «Nel deserto preparate la via di YHWH, spianate nella steppa una strada per il nostro Dio». Questo è lo studio della legge che ordinò per mezzo di Mosè, per agire in accordo con tutto quanto è stato rivelato di tempo in tempo”.

È un passo chiave per tentare di capire Qumran. Non si riesce a capire più di tanto sull’identità di Qumran dai dati archeologici; l’identità di Qumran emerge dai manoscritti. Vorrei parlare brevemente quindi della biblioteca di Qumran, soprattutto degli spunti di riflessione che può dare la presenza di alcuni testi, piuttosto che di altri, e come vengono trascritti, nella convinzione che l’identità dei qumranici fosse, come dicono essi stessi, riconoscibile nello studio della legge.

Forse ricorderete che nel momento in cui cercavo di riassumere la storia della scoperta di Qumran avevo citato il ritrovamento nella famosa Grotta 1 di un manoscritto di due rotoli di Isaia I e II, databili tra il 125 e il 100, e un successivo rotolo dal 100 al 65 a.C. Quando vennero trovati, il testo venne studiato quasi immediatamente, e venne notata una fortissima coincidenza tra il testo dei due rotoli di Isaia e il testo della Bibbia ebraica. Si disse che il testo della Bibbia ebraica era eccellente, e che quel processo di trasmissione dei testi era avvenuto in maniera eccellente; considerato che i manoscritti ebraici vocalizzati più antichi sono del IX secolo, Qumran andava a confermare una tradizione del IX secolo. Quindi apparentemente non ci fu problema particolare nel primissimo momento della scoperta.

Le cose cambiarono, direi, seriamente, soprattutto dopo la scoperta della Grotta 4, una grotta fondamentale in cui sono stati trovati molti testi di tipo apocalittico di cui parleremo tra breve. In Grotta 4, oltre ai testi apocalittici, testi peculiari di Qumran, sono stati trovati anche dei testi biblici: libri biblici e libri profetici; ad esempio, *Geremia*, che suscitò un interesse clamoroso. Di *Geremia* in Grotta 4 esistono due versioni: una breve e una lunga. Come si sa, il testo di Geremia ha una doppia tradizione. Esiste una tradizione testuale breve, che proveniva dalla versione della Bibbia ebraica tradotta in greco nel mondo ebraico dell’ellenismo egiziano, e una versione più lunga, da cui derivò la Bibbia ebraica attuale.

Dell’originale ebraico da cui è derivata la Bibbia greca non si sapeva nulla, fino al ritrovamento della versione breve, originale ebraica, nella Grotta 4, a fianco della versione lunga.

Le due versioni ebraiche erano nello stesso ambiente, e naturalmente la scoperta ha dato e dà ancora adito a dei dibattiti sulla questione del canone, della traduzione antica della Bibbia ebraica e sulla questione della tradizione stessa, cioè della trasmissione del testo sacro. Accanto ai testi biblici, c'erano anche dei testi che non erano palesemente biblici: sono dei testi un po' peculiari, per cui si è parlato di una riscrittura del testo biblico. Nel senso che si trattava di testi in cui veniva fatta una specie di collage di passi biblici di tipo normativo, come, per esempio, quelli del *Levitico*, e dei *Numeri*, in cui venivano date le regole di ciò che si poteva o non si poteva fare. Venivano riscritti e raccolti insieme, molto probabilmente erano funzionali rispetto alla vita della comunità. Se questi passi avessero la stessa autorità, lo stesso valore del testo biblico, o delle regole della vita della comunità, è un elemento di discussione.

Ho parlato di questo per una ragione *a priori*, perché attraverso Qumran possiamo conoscere le condizioni in cui fu trasmesso il testo biblico in epoca riferente, molto antica, nel periodo di formazione, pre-canonica, della Bibbia ebraica. Molti di questi manoscritti non furono prodotti a Qumran; questo è stato oggetto di un dibattito piuttosto ampio: se tutta la biblioteca di Qumran fu la produzione di Qumran, o provenisse da un ambiente esterno. Chi pensa che non provenisse da un ambiente esterno, è chiaro, deve dedurre di conseguenza che la biblioteca di Qumran è uno spaccato eccezionale di libri sacri di categorie molto ampie che giravano nella Palestina tra i secoli III avanti C. al I dopo C.: quattro secoli in cui si pensava come fissare il canone.

Questo ci porta ad un'altra conseguenza, cioè che Qumran non era isolata. Qumran dal punto di vista della lettura dei testi, aveva catalizzato delle tendenze in atto in tutta la Palestina. Oserei dire, non solo a causa della prossimità di alcune versioni ebraiche e del problema della Bibbia ebraica tradotta in greco. È un quadro quindi che pone comunque Qumran in fortissimo dialogo con le realtà religiose ebraiche differenti, settario, molto critico, ma informato dei dibattiti che c'erano in quel momento connesso alla circolazione dei testi sacri. Non dobbiamo vedere nella scelta peculiare di alcuni testi biblici piuttosto che di altri la ragione di una separazione, anche se è evidente che è una biblioteca orientata in chiave apocalittica, oltre che ai testi propri della comunità. Tra parentesi, notiamo che ci sono tutti i testi, tranne il libro di *Ester*. Questo, anche se probabilmente esisteva un originale testo, discusso, che viene riconosciuto come un proto*Ester* in aramaico.

Ora, dice la Regola della Comunità: "...questo è lo studio della legge che ordinò la via ..." - la via è lo studio della legge. Dobbiamo quindi guardare i testi di Qumran non dal punto di vista di un catalogo, ma dal punto di vista del contenuto. Sicuramente, uno degli elementi di dibattito più forte tra i movimenti giudaici del periodo post maccabaico, quindi successivo al secolo II, era l'elemento della purità, come abbiamo ripetuto più volte la volta scorsa. Andiamo ora alla verifica di questo tema, vedendo i testi. Era tra l'altro un tema estremamente importante per il giudaismo al momento della formazione di Qumran, perché c'era stata poco prima l'esperienza traumatica della distruzione del tempio nel periodo maccabaico e quindi anche il problema della dedicazione del tempio con la festa di *Hannukkà*, festa religiosa che deriva da quest'occasione storica. Non è quindi a caso che si pongono in discussione tutte le regole di purità e il tema stesso della purità.

Sulla normativa connessa con la purità si notano gli elementi della rottura. Uno dei testi più espliciti su questo problema è il *Rotolo del tempio*, che è stato trovato nella Grotta 11. In questo rotolo la questione della purità si pone sotto tre punti di vista: come un desiderio di estendere a tutta la città di Gerusalemme la purità del tempio - e quindi contemporaneamente di estendere i parametri di contaminazione. Se tutta la città era pura, nulla di contaminato geograficamente doveva entrare nel recinto della città, quindi la purità del tempio usciva dalle mura del tempio e arrivava fino al recinto della città. È una conseguenza logica. Questo andava a toccare anche le persone, perché si intendeva estendere il livello di purità dei sacerdoti a tutto il popolo.

Un'idea di questo genere era evidentemente inapplicabile in Gerusalemme. Nel propugnarla in maniera fissa, si annida di conseguenza la radice della separazione. Una setta, un gruppo, che aveva un'idea di sacralità, di purità del tempio estremamente radicata, che voleva estendere questa sacralità a tutta la città di Gerusalemme e quella dei sacerdoti a tutto il popolo: non potendo vedersi

riconosciuto questo genere di richiesta, si separa. Ora, il *Rotolo di Damasco* e il *Rotolo della comunità* confermano queste tendenze che si vedono nel *Rotolo del tempio*, ma con un passo successivo, perché nel *Rotolo del tempio* comunque è una questione programmatica: come si può applicare la legge? Si separi dal tempio – ma questo non significa effettivamente applicare le regole di purità: si è separati, ma in pratica, che cosa comporta?

Si fa un passo di carattere più ideologico: si fa coincidere la sacralità del tempio con tutta la comunità. Il tempio dovrebbe essere sacro, la città dovrebbe essere sacra, il popolo dovrebbe essere un popolo di sacerdoti. Se il tempio non è sacro, allora si dice: il tempio e il popolo coincidono. La sacralità del tempio ricadrà sul popolo, il popolo è come il tempio. Questo spiega perché, secondo le regole di ammissione, i nuovi membri non possono mangiare con i membri della comunità fino a che non diventino essi stessi membri della comunità, perché non sono puri a sufficienza – andrebbero a contaminare la comunità. Come si può entrare nel tempio soltanto se si è puri, si può entrare nella comunità soltanto se si è arrivati a un livello di purità sufficiente.

Ne consegue che la purificazione, che prima della separazione doveva avvenire andando al tempio, adesso avviene all'interno della comunità, esattamente come la punizione. Se un membro della comunità si è contaminato o ha commesso un'infrazione nei confronti delle regole di purità, deve purificarsi ed essere punito all'interno della comunità. Dal punto di vista più ideologico, è la ragione di una presenza massiccia di una normativa penale all'interno dei documenti di Qumran.

C'è un passo ulteriore, e anche qui si parlerà di una tendenza escatologica, nel *Rotolo della guerra*, uno dei testi più recenti di Qumran, databile nel periodo dal 50 a.C. al 25 dopo C., quindi in epoca erodiana e già di procura - Ponzio Pilato fu Procuratore tra il 26 e il 36 – per dare un'idea di dove siamo. È un testo eccezionale, visionario, in cui si descrive una comunità escatologica, la quale diventa – pare – l'ideale e l'obiettivo ultimo dei qumranici, almeno in questo periodo avanzato. È evidente che in duecento anni di vita di Qumran anche le regole di comunità sulla purità subiscono un'evoluzione.

Questo significava, da parte dei qumranici o degli esseni, un rifiuto del tempio *tout court*? Vuol dire che non riconoscevano il tempio? È un problema non da poco; per quanto riguarda gli esseni, il movimento da cui prende avvio la setta dei qumranici, abbiamo due attestazioni contraddittorie. Flavio Giuseppe dice che gli esseni mandavano la loro offerta al tempio, ma non sacrificavano nel tempio, perché sacrificavano tra loro. Filone Alessandrino, di poco precedente a Flavio Giuseppe, all'inizio della nostra epoca, dice che essi rifiutavano completamente il sacrificio, perché privilegiavano la santità del pensiero – molto bello, anche se molto problematico, perché porterebbe a un rifiuto del sacrificio, che è qualcosa di poco ebraico. Fino a quando c'era il tempio, la centralità del sacrificio era assoluta.

A Qumran non abbiamo i segni archeologici di un luogo dove si potesse fare un sacrificio. Si pensa che non rifiutassero completamente il tempio, perché alcuni testi parlano di un'offerta di un mezzo *shekel*, somma che ogni ebreo adulto doveva presentare al tempio per il mantenimento del tempio e dell'ordine sacerdotale, almeno una volta nella vita. Tuttavia è un punto molto combattuto. Anche perché c'è un altro problema, la seconda ragione che è stata vista alla base della separazione qumranica, il calendario.

Il terzo passo sul foglio che riporta brevi brani degli scritti di Qumran è tratto dal *Rotolo di Damasco*, in cui si dice: “Ma con quanti di manterranno fedeli ai precetti di Dio e si comporteranno secondo questi, Dio stabilirà la sua alleanza con Israele per sempre, rivelando loro le cose nascoste per le quali tutto Israele si era smarrito: i suoi sabati e le sue feste gloriose.” Cioè i sabati e le feste di Qumran sono stati rivelati da Dio. Ci sono altri passi molto più espliciti sul calendario, ma questo passo particolare mi è sembrato significativo proprio perché viene dichiarato la matrice comune per il calendario qumranico, e anche il fatto che il calendario rivelasse cose nascoste.

Il calendario è uno dei problemi più forti che determinano la scissione. Molto in sintesi, diciamo che il calendario ebraico classico vigente in questo periodo era un calendario lunare, composto di 354 giorni, che, in essenza, non poneva attenzione ai cicli stagionali; in pratica, ogni tre anni avevano la necessità di intercalare un mese per far tornare i conti: era il secondo mese,

Adar, tra metà febbraio e metà marzo, secondo il nostro calendario. Questo aveva una conseguenza pratica immediata, per cui le feste non cadevano sempre nello stesso giorno. Per esempio Pasqua era il 14 di Nisan, ma non si sapeva esattamente in quale giorno della settimana potesse cadere.

Il calendario di Qumran è completamente diverso; è un calendario solare di 364 giorni, diviso con una perfetta regolarità di 52 settimane, infatti viene chiamato il calendario pentecostale. Aveva quattro stagioni, le feste quindi cadevano sempre nello stesso giorno della settimana. Si poteva sapere per esempio che il *Pesach*, la Pasqua, cadeva in mercoledì, il quarto giorno della settimana ebraica.

Qumran aveva adottato un calendario già elaborato nel libro di *Ezechiele*, ma soprattutto in testi di natura apocalittica, come, per esempio, il *Primo libro di Enoch* e il *Libri dei giubilei*. Il *Rotolo del tempio* racconta come funzionava il calendario e racconta anche di come accadevano le festività. Questo calendario per la sua fissità e regolarità prevedeva il calcolo delle ere, ma con un'ottica, come è evidente nei testi apocalittici a cui s'ispira, assolutamente escatologica. Il computo delle ere prevedeva il considerare il tempo come tempo divino - questo era proprio di molte concezioni dell'epoca, non soltanto ebraiche - ma anche di consentire un *calculus*, cioè un'idea della fine dei tempi, ossia di un tempo escatologico, di una comunità di puri che doveva venire.

Abbiamo però anche nei testi un racconto di come avvenne in modo pratico la separazione. È il quarto passo sul foglio. Notiamo come, soprattutto nella parte conclusiva, il racconto storico della nascita di questa separazione, sia del tutto molto simbolico, e sia soprattutto, particolarmente in chiusura, in chiave di forte tensione escatologica:

“Nel tempo della collera, trecentonovanta anni dopo che li aveva consegnati in mano a Nabucodonosor, re di Babilonia, Egli li visitò e da Israele e Aronne fece germogliare la radice di una pianta destinata a ereditare la sua terra e a fiorire con i beni del suo suolo. Ed essi compresero le loro iniquità e riconobbero di essere uomini colpevoli. Erano stati come ciechi e come coloro che cercano la strada a tentoni per vent'anni. E Dio considerò le loro opere perché l'avevano cercato con cuore perfetto: suscitò per loro un maestro di giustizia per guidarli sulla via del suo cuore e per far conoscere alle ultime generazioni ciò che aveva fatto all'ultima generazione, all'assemblea degli empi.” (CD, 1; 5-12)

Questo è il racconto più storico che abbiamo della fondazione di Qumran. Ovviamente ci sono degli elementi a cui vorrei porre qualche osservazione. Abbiamo un computo degli anni, cioè sappiamo che trecentonovanta anni dopo l'esilio babilonese successe qualcosa. Siamo in dubbio se trecentonovanta sia un numero affidabile. Il computo ci porta più o meno a un periodo che potrebbe essere accettabile per la fondazione della comunità di Qumran, perché sappiamo che l'esilio babilonese parte dal 587, quindi trecentonovanta porta alla datazione conseguente ai reperti archeologici.

Si parla di vent'anni per girare nel deserto in cerca della strada; questo testo è stato interpretato come quella fase di ricerca di un'identità, quando ancora Qumran non c'era. Una fase pre-qumranica quindi, in cui c'era, e questo è estremamente interessante, una figura carismatica, quella del maestro di giustizia, per guidarli sulla via del cuore. Il maestro di giustizia, come figura carismatica – non messianica – perché immediatamente dopo viene detto “per far conoscere alle ultime generazioni ...”. E qui da un racconto probabilmente storico si passa a una lettura dei fatti del passato in chiave escatologica, con lo sguardo portato avanti alla fine dei tempi.

Notiamo un'altra cosa: quando parlavamo della nascita dei movimenti, farisei, sadducei ed esseni, dicevamo che non abbiamo nessun nome di fondatore – e neanche del fondatore di Qumran. Abbiamo il maestro di giustizia, una figura carismatica che guida la fondazione della comunità di Qumran. Si vorrebbe comprendere chi potrebbe essere il maestro di giustizia mai nominato con un nome proprio. Quando, in quale contesto si sono separati dal tempio in modo così violento? Chi erano questi uomini colpevoli? In un altro passo si parla di un sacerdote empio: “O uomo di menzogna ...” Il passo successivo è l'interpretazione di un brano di *Abacuc*, in cui si parla di un tradimento che l'uomo di menzogna ha perpetrato nei confronti del maestro di giustizia.

C'è uno scontro tra le due figure precise, di cui però i connotati storici ci fuggono. Si è pensato che potrebbe essere qualche sacerdote sadduceo, che non aveva riconosciuto il nuovo sommo sacerdote nel momento in cui il sommo sacerdozio e la carica politica del re di Giudea erano unite in un'unica figura. Questo avvenne nel 152, quando Gionata Maccabeo, già capo del popolo, ma non ancora re di Giudea, assunse il titolo di sommo sacerdote. L'unione della sfera politica con la sfera templare era una cosa nuova e abbastanza problematica nella storia di Israele, che aveva visto le due figure scisse. Quello è stato interpretato come il momento della rottura, a metà del secondo secolo, confermato dai reperti archeologici, quando questo sacerdote sadduceo si distaccò dal tempio per fondare una nuova comunità.

Ora, al di là della questione più prettamente storica, andando più al livello delle idee, continuiamo a trovare una lettura apocalittica e una tensione escatologica anche nella ricostruzione dei passi più storici che abbiamo, cioè nella storia della comunità. Tra l'altro, il passo che segue quello del *Rotolo di Damasco*, è un *Pesher*, un genere letterario apocalittico, un tipo di esegesi biblica in cui il passo viene letto e interpretato in chiave apocalittica. Da questo metodo nasce un genere proprio, il *Pesher*. È un metodo che viene molto applicato in Qumran, soprattutto ai testi dei profeti e anche ai salmi. Questo è il *Pesher* sul libro di *Abacuc*, dalla Grotta I. C'è anche nella biblioteca di Qumran un numero di testi apocalittici abbastanza notevole, sia nel testo di *I Enoch*, sia nel *Libro dei giubilei*, che aveva ispirato un modello di calendario applicato a Qumran.

La presenza di questa attesa escatologica assume spesso una rilevanza molto forte, perché è unita a figure carismatiche di messia. La comunità di Qumran è una comunità che attende la venuta di uno o più messia; questo è un altro punto estremamente rilevante nell'identità e nel modo in cui essa si autorappresenta. Tanto è vero che anche il maestro di giustizia - figura storica, probabilmente carismatica, ma che non si presentava con connotati messianici - venne comunque presentata in chiave messianica. Egli ha, come si vede dall'ultimo passo, dei connotati che gli fanno trascendere una figura storica propriamente detta. Ci sono molti testi espliciti su questo argomento, ma testi non sistematizzabili, nel senso che la visione del messianismo di Qumran non è una visione organica. Uno dei passi principali, più chiari, è l'ultimo sul vostro foglio:

“Non si allontaneranno da nessun consesso della legge per perseverare nell'ostinazione del loro cuore, ma saranno guidati dai primitivi precetti, nei quali gli uomini della comunità furono istruiti, finché giungerà il profeta e i messia di Aronne e di Israele.”

È un passo molto denso, in cui quasi ogni parola può far riflettere. Ancora troviamo “... ma saranno guidati dai primitivi precetti ...” – la legge come guida, come strada, è un concetto che ritorna. “... nei quali gli uomini della comunità furono istruiti ...” – da chi furono istruiti? Dal maestro di giustizia originario. Uno dei connotati del maestro di giustizia è il fatto che era un maestro della legge. L'interpretazione della legge a Qumran, l'impronta di questa interpretazione viene data dal maestro di giustizia sotto l'ispirazione divina. “...finché giungeranno il profeta e i messia di Aronne e di Israele.”

È un testo in cui sembra che i qumranici aspettassero due messia; si parla infatti in alcuni testi di messianismo bicefalo. Un messia di Aronne, di stampo sacerdotale, e un messia di Israele, di stampo politico, davidico. Le due idee, messia sacerdotale sull'esempio di Melchisedek, e un messia politico, sullo stampo di Davide avevano anche un'autonomia. Ci sono testi in cui appare soltanto il messia davidico, in cui si parla di un “germoglio di Iesse, germoglio di Davide”, e si cita Isaia 11.

Si trovano anche altre forme più sfumate di messia, che alcuni storici fanno entrare nelle due grandi categorie, altri invece che hanno caratteristiche proprie: di un interprete, di un maestro della legge, che definito così, chiaramente potrebbe indicare uno dei connotati del maestro di giustizia idealizzato, non di quello storico.

E ora, alcune riflessioni su questa presentazione di due messia: si è tentato di sistematizzare queste plurime forme di attesa messianica. Ad esempio, Starcky ha realizzato uno studio che ha fatto epoca, in cui ha parlato di quattro fasi di sviluppo del messianismo a Qumran: si partiva da

più messia, diventati poi due, poi uno, infine nessun messia. Nel *Rotolo della guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre*, il rotolo a cui facevamo riferimento, datato fino al 25 dopo C., in cui si descrive lo scontro finale tra i puri e gli impuri, con il trionfo finale dei puri, la guerra non viene condotta da nessuna figura messianica, ma da una figura angelica, quindi è anche uno dei rotoli più recenti. È perciò probabile che ci sia stata un'evoluzione che ha portato allo scomparsa dell'attesa messianica.

La presenza di due messia, il messia di Aronne e il messia di Israele, uno con caratteristiche sacerdotali e l'altro con caratteristiche politiche, richiama immediatamente alla divisione tra le due funzioni, sacerdotale e politica, divisione che era propria di Gerusalemme e della gestione del tempio, prima che il sacerdote empio – e si pensa a Gionata Maccabeo – unisse le due funzioni. Anche in questo caso, si tratta di un fatto storico, riletto in chiave di attesa messianica.

Grande importanza viene data al messia sacerdotale, che in molti testi è assolutamente dominante su quello politico, il che è abbastanza scontato, se pensiamo alla natura sacerdotale della comunità; era infatti una comunità di sacerdoti. Nelle concezioni di messia, vengono come catalizzati molti aspetti dell'identità di Qumran; ad esempio: il messia come interprete della legge e l'importanza della legge; il messia davidico, come polemica nei confronti di un potere politico asmonaico, che non corrispondeva più a quella che era l'identità della setta qumranica.

Il quadro, tra l'altro molto sorprendentemente incompleto, perché non troviamo la presentazione del messia come figlio dell'uomo, che è la figura di messia più nota, presente nel libro di *Daniele*, molto letto a Qumran; vi si trovano nella biblioteca svariate copie di *Daniele*.

Per chiudere, in una rapida sintesi conclusiva, i qumranici si separarono dal movimento essenico, guidato da un maestro di giustizia che aveva un forte carisma, ma non ancora caratteri messianici; si separarono durante, o poco dopo, o comunque in conseguenza delle rivolte maccabaiche, in modo particolare di quella politica di Gionata Maccabeo, che non rispondeva più alle esigenze almeno di una parte degli esseni. È una comunità che va a radicarsi nel deserto, caratterizzata da fortissime attese messianiche e quindi da una fortissima tensione escatologica; questo spiega, tra l'altro, la presenza così massiccia di testi apocalittici, o di natura apocalittica, o di testi di esegesi apocalittica nella biblioteca di Qumran.

La forma di vita che punta così tanto alla purità è spiegabile all'interno di una comunità che tende a una visione escatologica formata da una comunità di puri. È anche una comunità che studia la legge da un punto di vista tutto particolare: essi conoscono perfettamente tutta la legge.

Lo scontro tra i puri e gli impuri è stato molto studiato da vari aspetti; per esempio dalla coppia Habermann, dall'aspetto della tattica bellica. Lo scontro viene descritto, e i testi hanno rilevato alcune somiglianze con tattiche di guerra romana. Si pensa, quindi, che l'accaduto sia stato tutto ristoricizzato; i qumranici avrebbero riletto nello scontro tra i puri e gli impuri lo scontro finale con Roma. Questo è però insicuro; quello che sappiamo è che Qumran fu distrutta, quindi una qualche forma di resistenza ci fu.

Immediatamente dopo la distruzione del sito, vi fu messa una guarnigione. Siamo nel 68 dopo C., Roma aveva più o meno pacificato la Galilea e stava per essere dichiarato imperatore Vespasiano. La guerra è stata condotta unicamente da Tito in un momento quasi di sospensione. L'inverno tra 68 e 69 non fu uno degli inverni più attivi della guerra. In previsione di quello che sarebbe stato poi l'assedio, i romani stavano arrivando dal nord verso sud, verso Gerusalemme. Tutto il Mar Morto è una zona strategica non da poco, anche se i romani faticarono a pacificarla.

Che cosa capitò ai qumranici dopo la distruzione di Qumran? Non si può ipotizzare nulla per loro; si ipotizza invece per gli esseni, la cui partecipazione alla guerra è discussa, perché, dato che vengono nominati un paio di esseni nel *Bellum judaicum* di Flavio Giuseppe, si è ipotizzato che gli esseni confluissero a Javna, un sito vicino al mare, dove i romani concessero ai giudei di riunirsi, e dove poi ci sarebbe stato uno dei primi siti di scuole rabbiniche; rinascerà l'ebraismo rabbinico dopo la distruzione del tempio. Per questo si sono poi cercati nella *Mishna* dei passi in cui si potesse ravvisare un'ispirazione essenica. Ovviamente così non si poteva fare per i qumranici, che si erano separati dal tempio, e quindi di certo non avevano motivo per confluire a Javna.

LE DIVERSE CORRENTI DEL GIUDAISMO NEL I SECOLO : GLI ESSENI

03 NOVEMBRE 2008

Dott.ssa Silvia CAPPELLETTI

Nei nostri incontri affronteremo un problema storico molto complesso, un nucleo piuttosto teso della storia giudaica, cioè la natura, lo sviluppo e le relazioni che ebbe la comunità di Qumran con gli altri movimenti spirituali giudaici esistenti prima, durante e dopo il periodo della vita di Cristo e, in generale, con quella realtà spirituale e sociale della Giudea dello stesso periodo. La domanda che sottende questi incontri è: fino a che punto si può intendere Qumran come una comunità monastica, una comunità, cioè, separata con una propria regola di vita, dove vigeva il celibato, ma integrata con le altre realtà spirituali dell'epoca? È una domanda tuttora aperta perché non esiste ancora una pubblicazione integrale e commentata dei manoscritti. Una volta compiuto questo lavoro, forse si riuscirà a comprendere meglio la natura della spiritualità di Qumran.

Qumran è la città della separazione, luogo di preparazione spirituale di una comunità nel deserto, separata da altri elementi. Qumran era certamente separata, tuttavia manteneva contatti con almeno alcune delle correnti del giudaismo dell'epoca. Per comprendere questo modo principale di lettura delle comunità qumraniche credo che sia fondamentale cercare di comprendere in primo luogo questa realtà spirituale e politica della Giudea quotidiana. Le prime tracce della comunità qumranica sono attestate dalla seconda metà del II secolo a.C. e arrivano fino al 70 d.C., quindi la comunità ha grosso modo due secoli di vita.

Cercheremo di capire fino a che punto fosse complessa la Palestina del periodo dal punto di vista politico, etnico, economico. Questo è fondamentale per capire la situazione della separazione geografica della comunità qumranica. Era un valore certamente spirituale, ma che aveva anche un aspetto fisico, geografico. Approfondendo un po' le scelte spirituali che fecero gli uomini di Qumran, possono sembrare a primo acchito estranee al giudaismo, invece sono profondamente inseriti in alcuni filoni, per esempio nel mondo dei farisei, come in quello dei sadducei. Ecco perché parleremo poco oggi di Qumran; ne parleremo di più, anche esclusivamente dalla prossima volta, degli aspetti pratici della vita, e ancora la volta successiva, quando parleremo degli aspetti più spirituali.

FOTOCOPIE – una cartina della Giudea, la Palestina romana, contemporanea alla grande rivolta giudaica, all'intorno degli anni 77-80. Sotto c'è una cartina di Gerusalemme dell'anno 76: è il momento in cui Gerusalemme è splendida, descritta dalle fonti come una città affascinante, dominata dal tempio, una città cinta dalle mura.

La seconda fotocopia è fondamentale, è un elenco di riferimenti storici, perché non c'è il tempo per fare una sintesi della storia giudaica.

La terza è un passo molto lungo, in cui Flavio Giuseppe parla dei movimenti, parla degli esseni e anche della cosiddetta "Quarta filosofia".

Il primo problema è molto serio, perché si deve occupare di avvenimenti bellici di questo periodo. Da una parte, abbiamo i manoscritti del Mar Morto, trovati nel periodo dopo la II guerra mondiale; sono scritti tuttavia databili, del II secolo a.C. Sono eccezionali, perché sono testimonianze dirette, che parlano della spiritualità qumranica nello stesso momento in cui la si sta vivendo. Per quanto riguarda i più grandi movimenti del giudaismo, per esempio, i farisei, i sadducei e gli esseni, non abbiamo documentazione contemporanea ai fatti; la documentazione che abbiamo è del periodo successivo, quando, dopo la presa di Gerusalemme e la distruzione del tempio, avviene una nuova nascita dell'ebraismo.

C'è un problema di termini, perché le fonti in greco chiamano gli avvenimenti con termini greci, e le fonti ebraiche e aramaiche usano un altro termine. Le fonti in greco sono Flavio Giuseppe e l'antico Testamento, del I secolo; le fonti in ebraico, aramaico e arabo invece, non prima del II secolo dopo Cristo. È una discrimina cronologica quindi che pone dei problemi di comprensione dei contenuti. Quando le fonti rabbiniche parlano di *Perushim*, il termine ebraico e aramaico per dire

“farisei”, si usa un termine in uso nel periodo successivo, perché il fariseismo storico sostanzialmente si conclude con la caduta del tempio nel 70, e le fonti che usano il termine sono del 200. Anche solo da questo rapido accenno si capisce che c'è un problema enorme di comprensione del pensiero farisaico.

La fonte più antica in assoluto che parla di farisei è un passo dei Filippesi 3,5, in cui Paolo si dichiara di poter confidare nella carne e di essere:“... circonciso l'ottavo giorno, delle stirpe d'Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da Ebrei, fariseo quanto alla Legge.”

Dopo la caduta del tempio abbiamo, da una parte uno scrittore, uno storico di importanza gigantesca, Flavio Giuseppe. Dall'altra parte, abbiamo la letteratura neotestamentaria, come i Vangeli e gli *Atti degli apostoli*, più o meno contemporanea con Flavio Giuseppe, che scrive la sua opera più antica, in cui cita i farisei, *La guerra giudaica*, nel 74-79 dopo Cristo, nel periodo successivo alla caduta del tempio, scritta in greco da un originale testo aramaico, che pare sia andato perduto. L'altra opera che ne parla è *Le antichità giudaiche* del 94-96, da parte di un'altra persona che conosceva questa realtà e che si definisce come “fariseo”, quindi una persona di parte, che scrive dieci o vent'anni dopo la caduta del tempio. Questo testo enorme parla di farisei, di sadducei, di esseni, di tutti i movimenti; ma parla, si pensa, o per ebrei della diaspora ellenizzati, o per pagani. Questo nucleo, di cui bisogna tenere conto, spiega i contenuti di questi movimenti per persone che non ne sapevano niente. Queste spiegazioni dovevano essere espresse in categorie greche, quindi le informazioni che derivano da Flavio Giuseppe sono informazioni date da persone di parte farisaica, persone che scrivono per un pubblico ben determinato, quindi devono essere scritte in modo chiaro e particolareggiato.

Il nuovo Testamento ci presenta un altro problema, a livello di documentazione storica un po' particolare. In realtà, l'approccio dei singoli evangelisti rispetto ai farisei e sadducei non è del tutto uguale. I sadducei sono sostanzialmente ridotti a personaggi che entrano nei dibattiti a proposito della risurrezione, mentre i farisei hanno una posizione molto più spiccata; Luca poi ha una visione molto più positiva dei farisei, fa vedere Gesù a pranzo e a cena dai farisei. Giovanni vede nei farisei un'*élite* giudaica *tout court*; non nomina i sadducei. Nel nuovo Testamento c'è un'evoluzione nell'interpretazione del ruolo dei farisei, mentre per i sadducei il ruolo è piuttosto stereotipo; non si fa riferimento agli esseni.

Le fonti rabbiniche presentano un altro problema: una stratificazione enorme che parte dalle fonti della *Mishna* del 200 e definite qualche anno dopo. Le fonti rabbiniche per tradizione vengono sostanzialmente considerate come il trionfo della posizione farisaica, in quanto si dice che i rabbi erano i migliori eredi della *Mishna*, una posizione molto discussa storicamente, comunque anche in questo caso si nota una posizione molto fissa per i sadducei e una più mobile per i farisei.

La Giudea, come è abbastanza evidente dalla cartina, non era una realtà tutta uguale. Gerusalemme era dominata dal tempio: una realtà, vista dalle fonti, in cui sembra che quello che succedeva a Gerusalemme valesse per l'intera Palestina. Ma in realtà, le stesse fonti ci comunicano una partizione del territorio che non è solo geografica, ma anche spirituale. Da una parte c'è la Giudea, con il tempio; poi c'è la Samaria più a nord, dominata da un altro tempio, distrutto ai tempi di Giovanni Arcano, ma che aveva una spiritualità ancora vivissima. I samaritani sono ancora presenti, e formano una setta dell'ebraismo. Più a nord ancora, c'è la Galilea, che nel periodo del I secolo aveva due fenomeni in corso molto forti: da una parte, una scissione economica, politica e sociale, formata da un'*élite* molto benestante, e una massa popolare formata dai contadini estremamente poveri. E, dal punto di vista spirituale, nella Galilea c'era una fortissima attesa messianica; questo si vede anche nei riferimenti che si fanno a vari movimenti messianici che nascono nella Galilea.

C'era anche un influsso greco molto forte nella Decapoli al nord del Giordano, città greche popolate da pagani, e sulla costa invece c'erano dei fenici, gli eredi dei fenici delle città di Tiro e Sidone. Quindi era una realtà composita, con la presenza sociale di greci, fenici, ebrei di varie provenienze. Se diciamo che i farisei erano molto radicati nel territorio, bisogna poter dire in quale territorio. A Gerusalemme? Nel territorio della Giudea? Nella Galilea? Se diciamo che i movimenti,

ad esempio i sadducei, controllavano l'*élite* sacerdotale, possiamo dire: quale *élite*? L'*élite* di Gerusalemme, piuttosto che di Cafarnao, o di Sidone? Noi diciamo solitamente che questi erano i movimenti principali dell'ebraismo di quel periodo. Ma di quale ebraismo? Non c'era solo la Palestina, c'era anche l'immenso mondo della Diaspora, molto legato al tempio, e questo vuol dire che tutte le indicazioni dei farisei erano seguite anche dalla Diaspora egiziana e cirenaica, oppure vuol dire che era nella Diaspora cirenaica che c'erano dei farisei? Non lo sappiamo.

Quindi c'è tutto un mondo di cui Qumran era espressione caratterizzata da movimenti; Flavio Giuseppe dice che durante la sua educazione era andato nel deserto al seguito di un certo movimento che poi decise di abbandonare per seguire la setta dei farisei. Abbiamo attestazioni di un egiziano, che viene menzionato negli *Atti degli Apostoli*, che parte dall'Egitto per andare verso Gerusalemme con quarantamila persone – dice Flavio Giuseppe, ma altri dicono tremila - sul monte degli Olivi, e che le mura di Gerusalemme sarebbero cadute al loro arrivo. Però il governatore Felice li fecero disperdere. Partirono dal deserto per andare a Gerusalemme; ma partirono da una parte del deserto molto vicino a Qumran. C'erano altri centri nel deserto, non solo Qumran. Molto vicino c'era Endevis, un punto in cui c'erano enormi proprietà reali, e poi più tardi imperiali, sotto controllo della corona di Erode e poi degli imperatori, quindi una realtà commerciale non da poco. Al di là di Qumran c'era l'Erodion, costruito da Erode contro l'invasione dei Parti, una popolazione che abitava aldilà del Mar Morto, dove c'era anche Qumran.

Proviamo un attimo a tracciare rapidamente alcuni aspetti dei movimenti, che possono essere utili per una migliore comprensione. Per la maggior parte dei movimenti ebraici non sappiamo quando si vennero a creare, e non abbiamo, a differenza delle filosofie greche, notizie di un fondatore. Pare che a un certo punto un movimento appare improvvisamente; Flavio Giuseppe è l'unica fonte che ci racconta un po' la storia dei movimenti, anche se in modo molto confuso in vari punti della sua opera. Ne *La guerra giudaica*, la sua opera più antica (64-69), egli fa riferimento ai farisei sotto il regno di Salomé Alessandra (66-67); entrano in gioco apparentemente i farisei come gruppo organizzato, molto tardi, nel 67: ormai ci sono i romani alle porte. La presenza di gruppi organizzati di sadducei e di esseni dura ancora oltre, quando la Giudea diventa provincia nel 6 dopo Cristo.

Benché si trattasse di un gruppo organizzato, non vuol dire che prima non ci fossero tendenze spirituali farisaiche, risalenti abbastanza indietro; e si dice che tra i principali movimenti, prima di tutti i farisei e gli esseni sono il prodotto di un particolare gruppo molto attivo durante la rivolta dei Maccabei, gli *hassidim*, tradotto come "asidei". Siccome gli *hassidim* erano al fianco di Giuda Maccabeo nel momento iniziale della rivolta, si dice che quando gli *hassidim* si separarono da Giuda Maccabeo per una serie di rapporti che andavano male e per altri ragioni, a questo punto si divisero in due filoni, da una parte i farisei e dall'altra gli esseni. Così si viene a dire che gli esseni sono un prodotto dell'hassidismo, come i farisei.

Tutta questa ricostruzione della storia dei farisei e degli esseni porta la data iniziale alla metà del II secolo, più o meno quando abbiamo le attestazioni più antiche di Qumran. E' un fondamento storiografico estremamente fragile. L'attestazione principale degli *hassidim* è in I Maccabei 2,42: "In quel tempo si unì con loro(i Maccabei) un gruppo di asidei, i forti d'Israele, e quanti volevano mettersi a disposizione della Legge, inoltre quanti fuggivano davanti alle sventure."

Non dice che da qui nascessero i farisei. A un certo punto dice che scompaiono. Il collegamento con i farisei è determinato dal fatto che una delle caratteristiche principali dei farisei è un grande amore puntuale alla lettera della Legge, che avevano anche gli asidei. Ma è un collegamento molto fragile. Il collegamento con gli esseni, a parte dell'assonanza che alcuni hanno ricordato dall'etimologia simile di "esseni" e "*hassid*", è determinato da un altro passo di I Maccabei 29, in cui si racconta che molti sceglierono di vivere nel deserto, con i loro figli, le loro mogli e i loro greggi, perché si era addensato il male sopra di essi. Poi vengono sconfitti e praticamente sterminati.

Si è fatto riferimento a questo passo sugli asidei, perché se no, non si sapeva come inquadrare questi "molti", che vanno nel deserto come i qumranici. Sono due passaggi non attestati.

Quindi come per i farisei, l'origine hassidica anche degli esseni è messa molto in dubbio; non sappiamo esattamente a quando si possa far risalire la fondazione degli esseni e dei farisei, se all'epoca maccabaica o meno. È certo comunque che Qumran era più o meno frequentato all'epoca immediatamente successiva a quella maccabaica. Questo non implica un collegamento con gli *hassidim*. Il problema non è risolto, ma la corrente spirituale dei farisei, sadducei ed esseni poteva risalire all'epoca maccabaica o immediatamente successiva. Richieste spirituali giuste c'erano già e domande a cui i movimenti in modo differente diedero differenti risposte. Poi, col tempo, si formarono movimenti organizzati, come dei partiti. Questa è una risposta molto parziale, ma è sostanzialmente determinata dalla mancanza di fonti sull'argomento.

Abbiamo detto che Flavio Giuseppe divide i movimenti in tre ben chiari filoni: farisei, sadducei e esseni. Egli descrive il movimento dei farisei già in atto alla fine dell'epoca asmonaica. Era un gruppo composto di più o meno seimila persone, che riusciva a controllare molto bene la popolazione. I sadducei in realtà non si scostavano troppo dai farisei, perché come movimento non riuscivano a controllare le masse quanto i farisei, quindi avevano bisogno dei farisei per gestire le masse ebraiche.

Noi abbiamo un'idea granitica dei farisei, come di un movimento unitario, ma non è così: lo vediamo anche politicamente. Nel 20 avanti Cristo Flavio Giuseppe ci racconta un episodio abbastanza interessante. Erode aveva promesso una serie di sgravi fiscali, particolarmente apprezzati dalla popolazione, però richiedeva in cambio un giuramento. Gli esseni giurano, i sadducei giurano, ma i farisei, non tutti. Una parte dei farisei non accetta di giurare, e viene sterminata. Non sappiamo perché non volevano giurare. Secondo alcuni, sarebbe stato perché quella parte non riconosceva in Erode un legittimo rappresentante del popolo giudaico, in quanto romano di origine aramaica e non giudea. Questo è interessante, perché ci fa capire che c'era una spaccatura politica all'interno del movimento dei farisei – ciò che non avviene né per i sadducei né per gli esseni - cioè tendenze libertarie o comunque antiromane, e vediamo quali conseguenze avevano.

Anche per i sadducei vale tutto il discorso sulla mancanza di un'origine certa, e fa risalire l'inizio del movimento al periodo maccabaico, senza definire con esattezza il momento della fondazione. L'origine del nome è molto meno problematica di quello dei farisei. L'origine dei sadducei deriva da Sadok, il primogenito di Aronne. Quindi i componenti del movimento erano principalmente membri della classe sacerdotale. Facevano parte dell'*élite* aristocratica di Gerusalemme; per i sadducei si parla di un'origine gerosolimitana. È interessante che i Padri della Chiesa non connettano i sadducei con quest'origine, ma con l'etimologia della parola "saggio", perché erano considerati gli uomini più colti; è però un'etimologia non accettata.

I sadducei compaiono anch'essi come gruppo alla fine del periodo asmonaico, e scompaiono alla caduta del tempio: non se ne sente più parlare.

Per continuare a parlare dell'origine degli esseni, alcuni li fanno risalire all' *hassid*, il pio; o o da un'origine che fa pensare ai guaritori, perché avevano una capacità molto marcata e sviluppata di guarigione a Qumran. Filone e Plinio il Vecchio, due scrittori del I secolo, parlano di quattromila membri; in confronto con seimila farisei sembrano tanti, perché mentre si ha un'immagine dei farisei come un gruppo numeroso, in grado di controllare le masse, l'immagine degli esseni sarebbe come un gruppo separato. Mentre abbiamo Qumran, una realtà particolare in mezzo al deserto, le fonti ci parlano di gruppi di esseni in quasi tutte le città della Giudea, compresa Gerusalemme; quindi bisogna pensare che la realtà essenica era molto sviluppata sul territorio.

La primissima attestazione degli esseni che abbiamo è un esseno nominato da Flavio Giuseppe nel 105 avanti Cristo, ma non ci spiega chi fosse questa persona. Che cosa distingueva questo movimento? Prima di tutto, gli esseni, se pensiamo a Qumran come espressione del pensiero esseno - questo però non è un elemento così scontato - avevano una loro biblioteca sacra con testi molto importanti sull'attesa messianica, apocalittica; comprendeva testi che erano stati recuperati anche dalla realtà samaritana, quindi non ebraica o giudaica propriamente detta.

La grande differenza nel rapporto con il testo sacro è tra farisei e sadducei; questa è nota, e riguarda il concetto di *Torah* orale e *Torah* scritta. Viene detto che i farisei riconoscono come valore normativo, sia la *Torah* orale che la *Torah* scritta, mentre i sadducei, solo quella scritta. Vuol dire che la Giudea di questo periodo non aveva ancora la propria autonomia. Il frutto di questo confronto della *Torah* orale con quella scritta nelle varie scuole degli scribi dava esito all'elaborazione di questo pensiero, che poi diventò pensiero rabbinico. Aveva valore di Legge per i farisei, mentre per i sadducei, no. Questa era la ragione principale di scontro e non era da poco. Quando parliamo di *Torah* scritta, non siamo affatto sicuri di cosa intendessero esattamente, perché la *Torah* è essenzialmente il Pentateuco, i primi cinque libri, ma molto probabilmente, dal momento in cui parliamo di *Torah* scritta e *Torah* orale, con valore normativo si devono intendere anche gli scritti storici e i profeti: tutto questo aveva valore di *Torah* scritta, tenendo conto che il canone non era stato fissato. Ci sono quindi dei problemi di testo enormi.

Detto questo, i farisei consideravano normative entrambe le cose, i sadducei, no; e c'erano diatribe su questa cosa enorme, e forse ragione maggiore di spaccatura tra i movimenti, anche se – ritorno a ricordarvi ciò che dice Flavio Giuseppe - in pratica facevano la stessa cosa i sadducei. Evidentemente il confronto tra i movimenti era continuo, ma questa spaccatura che dalle fonti sembra così forte, non era poi così evidente, era piuttosto a livello teologico, un confronto tra persone diverse, non c'era una separazione.

Le fonti parlano anche di destino, di libero arbitrio, di risurrezione, idee che vengono trattate successivamente. Flavio Giuseppe, per presentare i movimenti, prende questa separazione tra farisei, esseni e sadducei, e la schematizza molto, in modo troppo semplicistico. Egli dice sostanzialmente che per i farisei esisteva un libero arbitrio, ma non solo: esisteva anche un "fatto" – utilizzo i termini filosofici – e questo pone dei grossi dubbi.

I sadducei invece considerano soltanto il libero arbitrio, senza un controllo del fatto, mentre gli esseni soltanto un controllo del fatto. Sono tre posizioni estreme: gli esseni da una parte, i sadducei dall'altra, e i farisei in mezzo.

I confronti che dobbiamo fare sono con le fonti rabbiniche, che ci danno dei grossissimi punti interrogativi, confronti che in realtà per gli esseni facciamo con le fonti qumraniche. Effettivamente la descrizione degli esseni, come appare su questo problema, conferma più o meno quello che dice Flavio Giuseppe. Quindi, almeno per gli esseni, possiamo essere ragionevolmente sicuri che almeno una parte del movimento qumranico quasi negava il libero arbitrio.

Viene anche detto che i sadducei non credevano nell'immortalità dell'anima; che i farisei credevano che dopo la morte del corpo alle anime buone si desse un premio, mentre quelle malvagie ricevessero una condanna. Gli esseni avevano un'idea dell'anima che alla morte finalmente vola via dalla gabbia del corpo; anche questo è confermato dagli scritti di Qumran. Quello che ci dice Flavio Giuseppe per la dottrina degli esseni sul libero arbitrio e sulle anime è quindi più o meno confermato da Qumran.

Un problema politico mi sta particolarmente a cuore, il problema del rapporto che avevano con l'autorità costituita; in questo i movimenti sono veramente diversi. Da una parte i sadducei vengono considerati normalmente come ottimi collaboratori del potere in carica al momento, sia per i romani, sia per Erode, anche se avevano avuto degli scontri precedentemente con alcuni membri della famiglia asmonaica. I farisei, invece, avevano un pensiero molto meno duttile: già quando si accennava al problema del giudizio nel 20 dopo Cristo, si era vista la spaccatura all'interno del movimento farisaico. Tale spaccatura si ripropone drammaticamente con la rivolta del 66, quando una parte dei farisei, tra i quali Flavio Giuseppe, chiede una tregua ai romani, che la parte più agguerrita rifiuta, avvenimenti questi che porteranno alla distruzione del tempio.

Quest'animo bellicoso, libertario, dei farisei era ben noto, perché quando si parla di fondazione della cosiddetta "quarta filosofia", di cui scrive Flavio Giuseppe, si dice che questa scuola concorda su ogni punto di vista con i farisei, ma che essi hanno una passione indomabile per la libertà. Sono convinti che Dio solo possa essere il loro padrone e signore. La setta degli zeloti prende alla lettera la Legge dal punto di vista politico, e quindi dicono che non ci può essere un

potere sui giudei che non sia Dio, e soprattutto non può essere un potere pagano - intendevano come “pagano” anche Erode – ma soprattutto i romani. Al punto che non si può pagare il tributo. Il passo evangelico sul “tributo a Cesare” è fondato su questo punto di conflitti legati al riconoscimento dell’autorità giudaica o pagana.

Sono dei movimenti che nascono palesemente nel 6 dopo Cristo, nel senso che Flavio Giuseppe dice che in questo caso c’è Giuda il Galileo, appoggiato dal fariseo Sadok: un’unione che avrà una vita non troppo lunga; infatti vengono spazzati via dalla rivolta, estremamente violenta, e sostanzialmente si dividono in due, questi movimenti di estremismo politico, che si battevano per la libertà di Gerusalemme, per la libertà d’Israele. Si coniò una moneta durante la rivolta con questa dicitura: “Per la libertà di Gerusalemme e d’Israele”. Sono i movimenti degli zeloti e dei sicari, che avranno una vita piuttosto movimentata. Il nome “sicario” deriva dal pugnale con cui facevano attentati. Qualche anno fa, ad un convegno sul terrorismo nel mondo antico, si è parlato dei sicari che praticavano per strada questa forma indiscriminata di uccisione dei nemici. Flavio Giuseppe appunto ce ne parla. I sicari avranno la loro resistenza estrema alla Rocca di Masada nel 47, quando a Masada ci sarà un suicidio collettivo dei sicari.

Gli zeloti si arrocceranno alla difesa estrema di Gerusalemme e, alla caduta della città, in un bagno di sangue di cui si legge nella descrizione impressionante di Flavio Giuseppe nel VII libro de *La guerra giudaica*, un gruppo chiede a Tito di potersi ritirare nel deserto in attesa del Messia. Ovviamente Tito rifiuta. Alcuni però riescono a fuggire in Cirenaica, nella parte nord dell’Africa, vicino all’ Egitto.

Gli esseni, su questa posizione politica, apparentemente non prendono parte alla rivolta, però abbiamo dei dati archeologici a Qumran con segni di un incendio. Esisteva quindi un animo bellicoso, il che non dovrebbe stupire, dato che la forma di Messia che attendevano era un Messia con la spada, un Messia davidico. Un animo bellicoso, quindi che li portava a difendersi quando arrivarono i romani. Anche per motivo della localizzazione in cui si trovavano, in mezzo al deserto, ma nei pressi dell’Erodion.

* * * * *

Ellenismo e rivolta

- 323 a.C. Morte di Alessandro Magno - Giudea nel regno di Siria (Seleucidi)
- 175 a.C. Inizia la rivolta contro Antioco IV Epifane, sovrano di Siria, capeggiata da Mattatia Maccabeo, seguito dai figli e dagli *hasidim*
- 25 kislew 164 a.C. Giuda Maccabeo, primogenito di Mattatia; libera Gerusalemme e riprende il Tempio (*Hannukkehà* - Festa della dedicazione)

Il regno asmoneo (167- 63 a.C.)

- 135 a.C. Simone Maccabeo, ultimo dei cinque fratelli, instaura un regno indipendente 135-104 a.C. Giovanni Ircano
- 104-103 a.C. Giuda Aristobulo
- 103-76 a.C. Alessandro Ianneo
- 76-67 a.C. Salomé Alessandra

Dominazione romana e fine del Secondo Tempio (63 a.C. - 70 d.C.)

- 67 C. - 37 a.C. Conflitto dinastico, mentre a Roma si scontrano Pompeo e Cesare e dal 43 a.C. Antonio e Ottaviano
- 63 a.C. Pompeo entra a Gerusalemme e viola il Tempio; le mura della città vengono abbattute
- 37 a.C. - 4 a.C. Erode il grande

Il periodo dei prefetti e procuratori romani (4 a. C. - 66 d. C)

- 6 d. C. Giudea romana
- 26-36 d.C. Procuratela di Ponzio Pilato
- 41- 44 d.C. Breve regno di Agrippa I: costruzione del terzo cerchio di mura a Gerusalemme

La guerra giudaica (66 d.C. - 70 d.C.)

- 66 d.C. Floro confisca parte dei fondi del Tempio. Scoppia la sommossa a Gerusalemme. Governatore di Siria sconfitto a Bet Horon. Governo provvisorio ebraico.
- 67 d.C. Vespasiano e, il figlio Tito incaricati del comando della campagna in Giudea. Galilea torna sotto controllo romano.
- 68 d.C. Morte di Nerone
- 69 d.C. Vespasiano acclamato imperatore lascia il comando della campagna in Giudea a Tito
- Primavera del 70 d.C. Tito inizia l'assedio di Gerusalemme
- 9 Ab 70 d.C. Tempio distrutto
- 71 d.C. Vespasiano e Tito celebrano il trionfo sulla Giudea, che viene ridotta a provincia

74 d.C. Assedio di Masada

La rivolta di Bar Kochba (132-135 d, G)

118 d.C. Adriano, già governatore della vicina Siria, diventa imperatore (118-135 d.C.) Promuove un processo di ellenizzazione della Giudea e di Gerusalemme, contrasta l'idea di ricostruire il Tempio e sposta una seconda legione in Giudea

132-135 d.C. Rivolta. Gerusalemme, completamente distrutta, diventa una città romana con il nome di *Colonia Aelia Capitolina*. Vietato il culto ebraico e lo studio della Torah.

Flav. Jos., Ant., XVIII, 11-13

I Giudei, sin dai tempi più antichi, riguardo alle loro tradizioni avevano tre scuole di pensiero, quella degli Esseni, quella dei Sadducei e un terzo gruppo detto dei Farisei. Ne già ho parlato nel secondo libro della Guerra giudaica, ma comunque mi soffermerò ancora un poco su questo argomento.

I Farisei semplificano il loro modo di vivere non concedendo nulla al lusso. Seguono le indicazioni di quello che la loro dottrina ha selezionato e trasmesso come buono, dando la massima importanza all'osservanza di ciò che la dottrina indica. Mostrano rispetto e deferenza verso gli anziani, e non si lasciano mai indurre a contraddirli. Anche se sostengono che tutto dipende dal fato, non privano la volontà umana dalla possibilità di perseguire ciò che è in potere dell'uomo, dal momento che a Dio è gradita una cooperazione tra decisione del destino e decisione degli uomini che vogliono unirsi al destino per virtù o malvagità. Credono che le anime abbiano il potere di sopravvivere alla morte e che ci siano premi o punizioni nell'aldilà per coloro che hanno condotto una vita di virtù o di vizio: una prigione eterna è destino delle anime malvagie, mentre le anime buone ricevono in premio un facile passaggio ad una nuova vita. A causa di questa dottrina, hanno un'influenza estrema tra gli abitanti delle città; tutte le preghiere e i sacri riti vengono compiuti seguendo le loro indicazioni. Questo è il grande tributo che gli abitanti delle città, seguendone gli ideali sia nello stile di vita che nei discorsi, hanno reso alla virtù dei Farisei.

I Sadducei credono che l'anima perisca con il corpo. Osservano solo le leggi; reputano virtù disputare con i maestri sui passi necessari per seguire la sapienza. Sono pochi gli uomini cui questa dottrina è nota, ma sono uomini d'alto rango. Tuttavia, non compiono nulla in modo autonomo. Anche quando assumono un incarico, pur costretti e contro voglia, seguono le indicazioni dei Farisei, perché altrimenti le masse non li accetterebbero.

La dottrina degli Esseni ama rimettere ogni cosa nelle mani di Dio. Reputano che l'anima, sia immortale e che è importante sforzarsi per avvicinarsi alla giustizia. Mandano le loro offerte votive al tempio, ma compiono i loro riti seguendo un rituale di purificazione differente.

Per quanto riguarda la quarta filosofia, Giuda Galileo se ne pose a capo. Concordano sotto ogni punto di vista con i Farisei, ma hanno una passione indomabile per la libertà, poiché sono convinti che solo Dio possa essere loro signore e padrone. Non ci pensano due volte a sottoporre a forme anche inusuali di morte e a permettere vendette contro parenti e amici pur di evitare di chiamare signore un uomo. Dal momento molti hanno assistito alla ferocezza con cui perseguono le loro risoluzioni in queste circostanze, non mi soffermerò oltre. Non temo infatti che quanto riportato sul loro conto non venga creduto. C'è il pericolo, piuttosto, che il racconto minimizzi l'indifferenza con cui accettano la miseria del dolore. La follia che ne seguì cominciò ad affliggere la nazione quando Gessio Floro, che allora era governatore, provocò con azioni

insopportabili e illegali una disperata ribellione contro i Romani. Queste sono le scuole filosofiche tra i Giudei.

Flav. Jos., Ant. XIII, 171-173

A quei tempi c'erano tra i Giudei tre scuole di pensiero, che avevano posizioni differenti riguardo all'uomo: la scuola dei Farisei, quella dei Sadducei e, per terza, quella degli Esseni. Per quanto riguarda i Farisei, reputano che certe azioni siano opera del fato, ma non tutte: per alcuni eventi, dipende dall'uomo far in modo che accadano. La setta degli Esseni, invece, sostiene che il fato governi ogni cosa e che all'uomo non resti altro che accettare i suoi decreti. Invece i Sadducei respingono l'idea del fato, dicono che non esiste, che le azioni umane non dipendono dai suoi decreti, ma che tutto stia in potere dell'uomo, che siamo responsabili del nostro benessere e che il male dipende dalla nostra errata capacità di giudizio. Di questi argomenti, tuttavia, ho dato un resoconto più dettagliato nel secondo libro della *Guerra giudaica*.

TESTI DALLE REGOLE DI QUMRAN

Si separeranno dal luogo ove risiedono gli uomini dell'iniquità per marciare verso il deserto e prepararvi la via di lui. Come è scritto: "Nel deserto preparate la via di YHWH, spianate nella steppa una strada per il nostro Dio." Questo è lo studio della legge che ordinò per mezzo di Mosè, per agire in accordo con tutto quanto è stato rivelato di tempo in tempo.
(IQS 8, 13-15)

Proteggiate i figli di Israele da ogni impurità. [.. .] Poiché io YHWH, dimoro in mezzo ai figli di Israele. Si santificheranno e saranno santi. Non si renderanno detestabili con tutto ciò che io ho separato come impuro per loro e saranno santi.
(11 QT, 51, 5-10 passim)

Ma con quanti si manterranno fedeli ai precetti di Dio e si comporteranno secondo questi, Dio stabilirà la sua alleanza con Israele per sempre, rivelando loro le cose nascoste per le quali tutto Israele si era smarrito: i suoi sabati e le sue feste gloriose.
(CD 3, 12-15)

Nel tempo della collera, trecentonovanta anni dopo che li aveva consegnati in mano a Nabocodonosor, re di Babilonia, Egli li visitò e da Israele e Aronne fece germogliare la radice di una pianta destinata ad ereditare la sua terra e a fiorire con i beni del suo suolo. Ed essi compresero le loro iniquità e riconobbero di essere uomini colpevoli. Erano stati come ciechi e come coloro che cercano la strada a tentoni per vent'anni. E Dio considerò le loro opere perché l'avevano cercato con cuore perfetto: suscitò per loro un maestro di giustizia per guidarli sulla via del suo cuore e per far conoscere alle ultime generazioni ciò che aveva fatto all'ultima generazione, all'assemblea degli empi.
(CD, I, 5-12)

"Guardate le genti e osservate, inorridite ed ammutolite, poiché nei vostri giorni si compirà qualcosa, che non credereste se fosse narrata. L'interpretazione del passo si riferisce a coloro che hanno tradito con l'uomo di menzogna poiché non hanno creduto alle parole del maestro di giustizia [.. .] L'interpretazione del passo si riferisce ugualmente a coloro che tradiranno alla fine dei giorni.
(IQpHab 1,18-11,1-5 passim)

Non si allontaneranno da alcun consenso della legge per perseverare nell'ostinazione del loro cuore, ma saranno guidati dai primitivi precetti, nei quali gli uomini della comunità furono istruiti, finché giungeranno il profeta e il messia di Aronne e di Israele.
(IQ5 9,9-11)

E quando costoro esisteranno (come comunità) in Israele [secondo queste disposizioni] si separeranno dalla convivenza con gli uomini dell'iniquità per marciare verso il deserto, per inaugurare da là il loro cammino. Come è scritto: "nel deserto preparate il cammino di YHWH, spianate nella steppa una via per il nostro Dio". Questa (via) è lo studio della legge, che (Dio) ordinò per mezzo di Mosè, onde agire in accordo con tutto quanto rivelato di età in età e che i profeti svelarono per mezzo del suo santo spirito (I QS 8, 12-15).

[E voi sapete] che siamo separati dalla maggioranza del popolo e ci asteniamo] dall'immischiarci in siffatte questioni, nonché di unirvi a loro in queste cose. E voi sapete che non] si trova nelle nostre opere inganno o tradimento o malvagità. Quindi, su queste cose via abbiamo scritto] che

dovete capire il libro di Mosè [e le parole dei Pro]feti e di David [e le cronache di o]gni generazione. E nel libro è scritto [...] (4QMMT 92-96)

Questa è la regola per gli uomini della comunità che si offrono volontari per convertirsi da ogni male e per mantenersi fedeli a tutto quanto egli prescrive secondo la propria volontà. Che si separino dalla congrega degli uomini dell'iniquità osservando insieme la legge e mettendo in comune i beni, sottomettendosi all'autorità dei figli di Sadoq - i sacerdoti che osservano l'alleanza - e della moltitudine degli uomini della comunità, i quali si mantengono fedeli all'alleanza. Le decisioni saranno prese per il tramite di queste autorità in tutto ciò che riguarda la legge, i beni e il diritto, affinché si agisca secondo la verità e l'umiltà, la giustizia e il diritto, l'amore misericordioso, la loro condotta umile; nessuno cammini nella protervia del proprio cuore, traviandosi dietro il proprio cuore, i propri occhi e i desideri della propria inclinazione. (I QS 5, 1-6)

Chi venendo da Israele si presenterà per unirsi al consesso della comunità, sarà esaminato dall'istruttore che sta dinanzi ai numerosi in merito alla sua intelligenza e alle sue azioni. Se è adatto alla disciplina (l'istruttore) lo ammetterà nell'alleanza affinché si diriga verso la verità e si separi da ogni iniquità: lo istruirà in tutti i precetti della comunità. Poi, quando si presenterà davanti ai numerosi, tutti saranno interpellati sul suo caso e, a seconda dei risultati delle sorti tratte nel corso del consiglio dei numerosi, sarà ammesso o allontanato. Se sarà accolto nel consesso della comunità, egli non toccherà il cibo puro dei numerosi, ma sarà esaminato sul suo spirito e sulle sue opere finché non sarà trascorso un anno intero, durante il quale non potrà partecipare dei beni dei numerosi. Quando avrà trascorso un anno all'interno della comunità, i numerosi saranno interpellati sul suo caso, sulla sua intelligenza e sulle sue opere in rapporto alla legge; se la sorte gli riserverà di unirsi al consesso degli uomini secondo il parere dei sacerdoti e della maggioranza degli uomini della comunità, anche i suoi beni e i suoi averi saranno incorporati dall'ispettore assieme a quelli dei numerosi: saranno registrati a suo credito e non saranno spesi a favore dei numerosi. Non si accosterà alle libagioni dei numerosi finché non completerà un secondo anno assieme agli uomini della comunità. Al termine di questo secondo anno, sarà esaminato in base al parere dei numerosi. Se le sorti si pronunceranno a favore dell'ammissione nella comunità lo iscriveranno nella regola, in ragione del suo grado, per la purezza e per la messa in comune dei suoi beni. Il suo parere e il suo giudizio apparterranno alla comunità. (I QS 6, 13-23)

Che cos'è la carne al paragone?

Quale creatura d'argilla può essere capace di tali meraviglie? Essa è nel peccato sin dal seno materno, in colpevole iniquità fino alla vecchiaia.

Ma io so che la giustizia non si trova nell'uomo,

né il cammino della perfezione nel figlio dell'uomo. Tutte le opere di giustizia appartengono a Dio Altissimo e il cammino dell'uomo non è costante se non grazie allo spirito che Dio ha creato per lui, per rendere perfetto il cammino dei figli dell'uomo, affinché tutte le sue creature conoscano la forza del suo patere e la grandezza della sua misericordia nei confronti di tutti i figli del suo beneplacito. E io - ero stato colto da terrore e paura, tutte le mie ossa erano spezzate,

il mio cuore si era sciolto come cera dinanzi al fuoco, le mie ginocchia sdruciolavano come acqua che scorre su un pendio, poiché mi ero ricordato delle mie colpe assieme all'infedeltà dei miei padri, quando gli empi insorsero contro la tua alleanza e gli infami contro la tua parola - e io dissi: "Per il mio peccato sono stato escluso dalla tua alleanza". Ma quando mi ricordai della forza della tua mano e dell'abbondanza della tua misericordia, ripresi vigore e mi alzai;

il mio spirito si rafforzò al suo posto davanti all'afflizione, poiché mi appoggiai sulla tua benignità e sull'abbondanza della tua misericordia. (1QH 12., 29-37)

RABBINISMO E MONACHESIMO

24 NOVEMBRE 2008

Dott.ssa CLAUDIA MILANI

Questo tema è originale e interessante e merita di essere approfondito al di là di quanto solitamente si dica, cioè che rabbini e monaci siano due tipi di uomini completamente differenti e non abbiano nulla in comune. Quello che vorrei fare stasera è tentare un confronto tra rabbinismo e monachesimo su alcuni aspetti: vedremo che ci sono delle grosse differenze, ma vedremo anche che ci sono delle somiglianze su alcuni temi che sono comunque piuttosto importanti. Per fare questo credo di poter dare per scontato il discorso di base sul monachesimo perché tutti voi sapete chi sono i monaci, mentre forse vale la pena fare un po' di chiarezza su chi siano i rabbini, su chi siano stati, e su chi siano anche oggi, anche per sgombrare il campo da una serie di pregiudizi, che forse ci rendono difficile anche un'analisi comparativa con il monachesimo.

Tanto per cominciare, "rabbino" è una parola che viene dall'ebraico *rav*, e *rav* in ebraico vuol dire "grande". Questa parola non compare nella Bibbia perché in ebraico biblico "grande" si dice "*gadol*", ed ha una radice completamente differente. In realtà l'espressione "rav" comincia ad apparire nell'epoca della *Mishnah*, che è la prima codificazione scritta dell'insegnamento orale dei maestri d'Israele. La *Mishnah* si fissa per iscritto, grosso modo nello stesso periodo in cui si fissano i Vangeli: nei Vangeli infatti si utilizza questa espressione.

Nell'epoca della *Mishnah* "rav" significa sostanzialmente "padrone", colui che è contrapposto allo schiavo. In seguito questa espressione inizia ad indicare i saggi nella generazione grosso modo di Gesù e nella generazione successiva, infatti nel Nuovo testamento abbiamo varie attestazioni del fatto che i farisei e gli scribi vengano chiamati "rabbì" e che ci tengono particolarmente a questo titolo. Probabilmente questo avviene perché il titolo con il significato di "saggio", di "maestro" era entrato da poco in uso e quindi era diventato una sorta di titolo onorifico dato ad alcuni maestri.

La figura del rabbino acquista poi un'importanza sempre crescente: facendo riferimento ai Vangeli, che forse sono il testo dell'epoca che vi è più noto, vediamo che anche la religiosità vissuta da Gesù è una religiosità duplice, in una certa misura, nel senso che esiste il Tempio di Gerusalemme, dove vengono offerti i sacrifici e dove i sacerdoti si occupano del culto, ed esistono le sinagoghe, che sono case di riunione, in cui ci sono alcune persone che guidano il culto. Gesù stesso legge i testi biblici in sinagoga e quindi è uno dei maestri, uno dei rabbì riconosciuti.

Questa duplicità di culto viene poi condotta ad unità nel momento in cui il Tempio di Gerusalemme viene distrutto. Perché dal momento in cui non esiste più il Tempio, nell'anno 70 dell'era volgare, non è più possibile praticare sacrifici e quindi i sacerdoti non hanno più nessuna funzione, non hanno più nessun motivo proprio di esistere. Quindi il popolo ebraico deve sopravvivere con un altro tipo di culturalità, che diventa quella della lettura del commento delle Scritture, quindi i rabbini diventano delle guide spirituali ancora più importanti di quanto non fossero nel passato.

L'episodio centrale per questo passaggio dal culto del Tempio alla distruzione del Tempio è legato alla figura del rabbino Jochanan ben Zakkai che, durante l'assedio di Gerusalemme si fa condurre dall'imperatore romano egli chiede che venga risparmiata la città di Javne, presso l'attuale Tel Aviv, e qui fa ricostituire il sinedrio, la congregazione che decideva di tutte le questioni legali nell'ebraismo, non solo dei casi di vita o di morte, ma anche di tutto quello che riguardava la purità rituale, i cibi permessi, e tutto quanto riguardava le norme religiose dell'ebraismo. A Javne nasce una scuola di studio del testo sacro e si iniziano a fissare i testi della tradizione orale.

In questo modo la figura del rabbino diventa centrale e sarà poi ancora più centrale nell'epoca talmudica. Il *Talmud* si fissa tra il IV e il VI secolo dell'era volgare ed è un enorme insieme di trattati. In realtà i *Talmudim* sono due: uno di Gerusalemme ed uno di Babilonia, perché le accademie rabbiniche si trovano sia in diaspora, in Babilonia, sia in Palestina. Nel *Talmud* quasi tutti i maestri sono definiti con l'appellativo di rabbino.

I rabbini continuano ad esistere anche dopo l'epoca talmudica ed esistono tutt'oggi, anche se con delle differenze abbastanza rilevanti. Nell'epoca talmudica i rabbini vengono definiti "saggi" e questa definizione rappresenta bene la loro funzione nella società ebraica, quella di interpretare la *Torah* scritta e di fissare la *Torah* orale, come fa un saggio, cioè una persona che ha una formazione, una cultura sufficiente per dare un'interpretazione che si appoggi anche sulla tradizione. Normalmente i saggi di cui parla il *Talmud* hanno un lavoro con cui si mantengono e poi studiano i testi sacri e pregano: questo diventa un'attività parallela, affiancata alla vita di lavoro. Dal Medioevo in poi i rabbini diventano soprattutto degli insegnanti, dei predicatori, e anche dei capi spirituali all'interno della comunità.

Ma l'aspetto fondamentale che contraddistingue il rabbino fin dall'epoca in cui questa figura nasce, e a tutt'oggi, è quello di non essere un sacerdote. Abbiamo parlato prima del Tempio di Gerusalemme e della presenza dei sacerdoti che officiavano i sacrifici al Tempio. Nell'ebraismo l'unico luogo sacro è il monte su cui sorgeva il Tempio di Gerusalemme, che è il luogo dove oggi sorge il Muro Occidentale, quello che viene detto volgarmente il "Muro del Pianto", e questo è il luogo che Dio, secondo la tradizione ebraica, ha scelto perché lì fosse costruita la Sua Dimora, e solo lì si possono officiare i sacrifici, solo la stirpe sacerdotale può officiare i sacrifici. Per questo nel momento in cui il Tempio viene distrutto non è più possibile offrire i sacrifici e i sacerdoti non hanno più questa funzione.

I rabbini quindi non sono dei sacerdoti: questo li differenzia radicalmente dalla figura del sacerdote cristiano, come noi la intendiamo. Li avvicina invece per certi aspetti alla figura del monaco, perché i monaci non sono necessariamente sacerdoti; possono esserlo in alcuni casi, ma non è indispensabile che lo siano, tanto che esiste un monachesimo femminile, che altrimenti non avrebbe senso. È vero che i rabbini ricevono la *Semikhah*, la cosiddetta "ordinazione rabbinica". Noi traduciamo questa espressione in italiano con il termine di "ordinazione", si tratta però di una traduzione un po' fuorviante, perché l'ordinazione ci fa pensare all'ordinazione sacerdotale. In realtà la *Semikhah* avviene attraverso l'imposizione delle mani da parte di un maestro. E l'imposizione delle mani è un gesto biblico che si ritrova più volte nella Bibbia e che sostanzialmente denota il passaggio di consegne da un capo, un maestro, un capo spirituale, a chi viene dopo di lui, che non necessariamente deve essere figlio naturale, secondo la carne.

Fin dalle origini, anche se in modi diversi, e ancora oggi, i rabbini si formano studiando. Prima studiavano presso un maestro; dall'epoca medievale in poi si formavano e si formano talvolta ancora nelle *jeshivot*, cioè nelle scuole religiose. Oggi si formano nei collegi rabbinici, il primo dei quali fu istituito qui in Italia, a Padova. Oggi ci sono collegi rabbinici in Israele, negli Stati Uniti, ce n'è uno in Italia, ci sono ovunque. Per cui i rabbini studiano per ottenere quella che, un po' prosaicamente, potremmo definire l'equivalente di una laurea: fanno un percorso di studi, che è ovviamente affiancato da un percorso di controllo della loro fedeltà alla tradizione. Alla fine di questo percorso di studi ricevono la *Semikhah*, l'ordinazione rabbinica, e ottengono il titolo di rabbino, che non serve neanche oggi per guidare il culto, perché il culto può essere guidato da qualunque persona di sesso maschile, adulta, che sia in grado di farlo: cioè che conosca l'ebraico, l'organizzazione del culto, e sia in grado di guidare la comunità.

Oggi il rabbino ha una funzione di guida della comunità soprattutto per quanto riguarda i consigli per tutto ciò che concerne le norme dell'ebraismo: l'ebraismo ha seicentotredici precetti, che riguardano l'alimentazione, le feste, il riposo del Sabato, in alcuni casi il modo di vestirsi, la vita familiare, la vita pubblica. Quindi il rabbino ha la funzione di guida, ma deve anche dirimere le controversie in campo religioso e in campo legale per quanto riguarda l'aspetto religioso. Oggi in realtà molto spesso ha anche la funzione di guida della comunità e di guida del culto, ma semplicemente perché non tutti gli ebrei sono in grado di guidare il culto e quindi se c'è una persona che ha studiato per farlo ed è la guida spirituale della comunità, di solito si affida occupando anche di presiedere il culto. Non è però automatico che questo avvenga, non è necessario, se non altro.

La caratteristica di non essere sacerdote è la caratteristica fondamentale che dobbiamo tenere presente in partenza, ed è una caratteristica che accomuna i rabbini ai monaci. Un'altra caratteristica che, invece, li distingue dai monaci è quella di vivere all'interno del mondo e quasi sempre all'interno di una vita familiare. Perché nell'ebraismo sposarsi, e se possibile avere dei figli, è un precetto perché nella Genesi il Signore dice ad Adamo e a Eva: "Crescete e moltiplicatevi". Questo precetto, questo insegnamento, viene poi ripetuto a Noè dopo il diluvio e poi viene ribadito varie volte nella storia dell'alleanza. Se un precetto simile è stato dato a tutti gli uomini, non solo al popolo d'Israele perché Adamo e Noè non sono ebrei, a maggior ragione vale per i rabbini, cioè per coloro che cercano di essere molto fedeli alla tradizione.

I rabbini dunque si sposano e anzi sono fortemente esortati a sposarsi e, se possibile, avere figli, perché crescere e allevare figli nel rispetto della la *Torah* è uno dei precetti. È un precetto molto importante soprattutto nelle comunità ultraortodosse, dove il fatto di non avere figli è un problema. Tra i rabbini ortodossi ve ne sono anche alcuni che non hanno figli e vivono ugualmente serenamente con la moglie, perché, come vedremo, un altro aspetto molto importante è quello di allevare dei discepoli e i discepoli hanno la stessa importanza dei figli, così come il maestro ha la stessa importanza del padre, e in taluni casi quasi un'importanza maggiore, perché il maestro è una sorta di padre spirituale.

Questa è una caratteristica che distingue radicalmente il rabbinismo dal monachesimo: il fatto di vivere una vita familiare e una vita perfettamente inserita nel mondo, perché i rabbini lavorano. Dicevamo prima che in epoca talmudica i rabbini studiavano la *Torah*, ma facevano anche dei mestieri. Questo oggi parzialmente si perde, nel senso che, soprattutto nelle comunità piccole, i rabbini sono pochi e quindi di fatto fanno solo il rabbino, ma anche nelle comunità ebraiche italiane, i rabbini hanno anche altre qualifiche: sono medici, professori, filosofi o esercitano qualche altra professione.

Sull'aspetto del lavoro torneremo tra poco, perché avvicina molto alla vita monastica, come un altro elemento: la preghiera e lo studio della sacra Scrittura. Nella Regola di san Benedetto - che prendo un po' come modello, non solo perché siamo in un monastero benedettino, ma anche perché mi sembra che sia il prototipo del monachesimo occidentale - è scritto: "L'ozio è il nemico dell'anima, perciò i monaci devono dedicarsi al lavoro in determinate ore, e in altre, pure prestabilite, allo studio della Parola di Dio". Questa è un'affermazione che i rabbini potrebbero tranquillamente applicare al loro stile di vita. Quindi la preghiera, il lavoro e lo studio delle sacre Scritture sono tre elementi che accomunano fortemente i monaci e i rabbini.

Vediamo ora questi tre aspetti, leggendo alcuni riferimenti al *Talmud* e alla regola di san Benedetto. Per quanto riguarda la preghiera, nel *Talmud* viene spesso ricordato che la preghiera deve essere una preghiera sincera. Bisogna essere degni di presentarsi a Dio, quindi bisogna essere nella corretta disposizione d'animo, tuttavia non ci si deve mai astenere dalla preghiera per paura di essere indegni, pensando: "Io sono un peccatore, quindi è inutile che io preghi, perché tanto il Signore non mi ascolterà mai." Un aspetto molto importante è la preghiera per il prossimo: non si deve pregare solo per se stessi, ma anche per gli altri.

Nel *Talmud* si dice: "Chiunque ha la possibilità di pregare per il suo prossimo e trascura di farlo viene chiamato peccatore, come detto nel I libro di Samuele: «Inoltre per quanto sta in me, lungi da me che io pecchi al Signore, cessando di pregare per voi»". Quindi la preghiera non è solo la preghiera per se stessi, per chiedere qualcosa per se stessi o per ringraziare per i doni fatti da Dio, ma la preghiera per gli altri.

In un altro trattato si legge: "Chiunque prega per il prossimo, quando egli stesso sia in bisogno, verrà esaudito per primo". Perché il Signore dà valore alla preghiera che non è solo riferita a se stessi, ma al fatto che chi prega si anteponga la necessità dell'altro. La preghiera viene anche considerata più grande dei sacrifici. All'epoca in cui esisteva il Tempio, i sacrifici erano considerati il modo migliore per mettere in contatto il popolo con Dio. Nell'epoca in cui il Tempio non esiste più, rimane la preghiera, di cui si dice: "La preghiera è più grande dei sacrifici; la preghiera è più grande delle opere buone; perché nelle opere buone, tu non hai alcuno più grande di Mosè, nostro

maestro, tuttavia egli fu esaudito soltanto attraverso la preghiera.” Questo non vuol dire astenersi dalle opere buone, ma non menare vanto, dicendo: “Io compirò più opere buone di chiunque altro.” Invece la preghiera è quello che fa sì che il Signore ascolti ed esaudisca.

Ci sono poi una serie di caratteristiche che la preghiera deve avere. Deve venire dal cuore, quindi deve essere sincera, come dicevamo prima. Deve essere fatta con reverenza. Cioè si deve avere presente davanti a chi si sta pregando. Ci sono moltissimi riferimenti a questo; per esempio, il *Talmud* dice che quando uno prega, deve volgere gli occhi in basso e il cuore in alto. Gli occhi in basso, per non essere vanitoso – brani simili si trovano anche nei vangeli. Pregare in disparte, a volte anche in solitudine, per non menare vanto. Il cuore in alto per aver presente che si è di fronte a Dio. Chiunque prega deve tener presente che la *Shekhinah*, la presenza immanente di Dio, gli sta dinanzi, come detto nel Salmo 16: “Ho posto il Signore dinanzi a me”.

“Quando pregate, sappiate dinanzi a chi vi trovate. Chi fa udire la sua voce nella preghiera è scarso di fede. Chi alza la voce mentre prega, è dei falsi profeti. Perché i profeti di Baal gridavano ad alta voce, come si dice nei libri dei Re”. Quindi la preghiera vera non è la preghiera che fa tanto fracasso, ma la preghiera che viene dal cuore. L’ebraismo rabbinico codifica esattamente la disposizione che si deve avere quando si prega, che è la *kawwanah*: una parola che significa “orientamento”, non solo e non tanto del corpo, anche se la preghiera ebraica è una preghiera che si fa anche con il corpo, si prega “dondolando” e muovendosi sul posto. Questo avviene perché se il corpo e l’anima sono un tutt’uno, l’anima non può pregare se il corpo si dissocia, se il corpo non segue l’anima. Quindi se la preghiera ha un’intonazione, una cantilena, e il corpo segue questa cantilena, si prega con l’anima e con il corpo, con tutta la persona, nell’unità.

Ma la *kawwanah* non è soltanto questo, non è tanto e solo il movimento corporeo, ma l’intenzione dello spirito, l’intenzione del cuore, appunto, che deve essere sincero, che deve essere riverente e deve avere presente a chi si sta dinanzi.

Inoltre non deve essere una preghiera meccanica, cioè non deve essere fatta di mere ripetizioni. Nel trattato *Avot* si dice: “Quando preghi, non considerare la tua preghiera un compito fisso, (*kébah*), ma come un appello alla pietà e alla misericordia dinanzi all’Onnipotente.” Il *kébah*, il compito fisso - e la preghiera non deve essere così - comprende colui al quale la preghiera sembra un peso, colui che non la recita col linguaggio delle supplicazioni, colui che non è capace di aggiungervi alcunché di nuovo. E questo è molto interessante perché la preghiera ebraica, per lo più, è una preghiera codificata: è fatta dall’uso dei salmi e poi da una serie di altre preghiere comunitarie. Il fatto che la preghiera sia codificata, però, non esime dall’aggiungere qualcosa di nuovo, soprattutto nell’intenzione del cuore, quindi nel mettere una disposizione propria dell’animo.

È evidente allora quanto di analogo si trovi nella Regola di San Benedetto, là dove si parla della partecipazione interiore all’ufficio divino, la reverenza nella preghiera: nel capitolo 20 si dice che non saremo esauditi per le nostre parole, ma per la purezza del cuore e la compunzione che strappa le lacrime. La disposizione d’animo nei confronti della preghiera è esattamente la stessa.

Così come anche per l’ebraismo rabbinico non ha particolare importanza la lunghezza della preghiera, benché le preghiere ebraiche di solito siano molto lunghe. L’importante non è tanto la lunghezza della preghiera, ma la sincerità del cuore: la preghiera può essere fatta anche solo in parte, purché sia preghiera sincera. Questo è molto simile a quello che avviene nel monachesimo.

Così come un altro aspetto molto simile è il largo uso fatto della preghiera comunitaria. Nell’ebraismo esiste la preghiera del singolo; in alcuni momenti della giornata, ad esempio la mattina appena alzati, si recita lo *Shema ‘Jisrael*, che è la professione di fede, che viene ripetuta la sera prima di andare a dormire, inoltre vi sono alcune benedizioni che si dicono durante il corso della giornata. Però il grosso della preghiera è una preghiera comunitaria. Anche i monaci, almeno quelli che fanno una vita comunitaria, pregano molto insieme.

Vi sono poi delle preghiere codificate all’interno della giornata. I monaci hanno sette preghiere quotidiane, il rabinismo ne codifica tre, quindi in questo i rabbini sono un pochino meno severi ed esigenti dei monaci. C’è la preghiera del mattino, *Shacharit*, la preghiera del pomeriggio, *Minchah*, e poi *Arvit*, la preghiera della sera. Molti maestri però si dice che si alzassero nel cuore

della notte per pregare e per recitare il *Talmud*. Questa è un'altra cosa che li accomuna allo stile di vita monastico.

L'ultimo elemento comune che ricordiamo è il larghissimo uso fatto dei salmi. La preghiera per antonomasia dell'ebreo sono i salmi. Ci sono salmi per ogni occasione: da recitare in caso di malattia, quando ci si mette in viaggio, per ringraziare, e così via. Non sono l'unica forma di preghiera, però sono sicuramente la forma di preghiera principale.

Oltre alla preghiera, un altro aspetto centrale è quello del lavoro fatto dai rabbini in epoca talmudica e fatto anche oggi. Il *Talmud* insegna che l'uomo è obbligato ad insegnare a suo figlio un mestiere, perché chiunque non insegna a suo figlio un mestiere, gli insegna a diventare un ladro.

Quindi il lavoro è un obbligo per due ragioni: per guadagnarsi la vita e poi anche per mantenere l'ordine sociale. Di conseguenza lo studio e il lavoro devono sempre procedere accoppiati, devono sempre procedere assieme. Nel trattato *Avot* è scritto, per esempio: "È cosa eccellente lo studio della *Torah*, associato a qualsiasi attività, perché la fatica che ambedue richiedono fa dimenticare il peccato. Ogni studio della *Torah* non accompagnato da un lavoro finisce necessariamente con riuscire futile e divenire causa di peccato".

Per l'ebraismo rabbinico lo studio della *Torah* è l'attività più alta cui una persona possa dedicarsi, tuttavia non basta, perché si rischia di fare uno studio disancorato dalla realtà e dalla concretezza, e quindi uno studio futile. Inoltre può diventare uno studio che fomenta l'orgoglio, perché si potrebbe dire: "Io conosco così bene la *Torah*, la conosco tutta a memoria, conosco tutti i significati, nessuno mi è superiore." Mentre i rabbini spesso sottolineano il fatto che il più grande maestro e il più umile lavoratore dei campi svolgono due compiti diversi, ma ugualmente importanti. Anzi, spesso il più grande maestro è un umile lavoratore dei campi.

Il modello di vita rabbinico non è un modello di vita eremitica, in cui si dà spazio solo alla riflessione spirituale. Tuttavia mi pare che cose simili siano presenti nella Regola, perché anche nella Regola si dice che ci siano ore da dedicare allo studio e alla preghiera e ci sono ore da dedicare al lavoro. Ma si dice anche che se le esigenze locali o la povertà richiedono che i monaci si occupino personalmente dei prodotti agricoli non si devono lamentare, perché i monaci sono veramente tali quando vivono dal lavoro delle loro mani, come i nostri padri, gli Apostoli. Gran parte dei rabbini vivevano appunto di questo, del lavoro dei campi. Ci sono grandissime discussioni su quale sia il lavoro più utile, più consono, più adatto, se sia il lavoro dei campi, oppure altri lavori. Si discute perché ovviamente il lavoro dei campi ha delle scadenze molto precise: quando bisogna seminare, raccogliere, vendemmiare, bisogna farlo subito, non c'è tempo da perdere. È la terra che dà i ritmi. Allora alcuni maestri dicono che sia meglio fare gli artigiani o i commercianti, perché questo permette di poter fermare il lavoro per la preghiera, e il lavoro della terra non lo può sempre permettere. In realtà, in epoca talmudica la gran parte dei lavoratori erano lavoratori agricoli.

C'è una serie di lavori che vengono codificati come lavori disdicevoli; alcuni dicono che, per esempio, fare l'asinaio, il cammelliere, il pastore, il bottegaio siano lavori disdicevoli, perché chi fa questi lavori potrebbe essere spronato a fare il ladro, rubando il bestiame dei colleghi; oppure il marinaio, il barbiere siano occupazioni di ladri. Altri maestri dicono che l'uomo non deve insegnare al suo figlio un mestiere che lo mette in compagnia delle donne – il *Talmud* non è un testo particolarmente femminista: ci sono dei passi in difesa delle donne, ma la stragrande maggioranza dei passi sono maschilisti.

Il lavoro che viene sempre e comunque condannato è il prestito del denaro ad usura. Questo è particolarmente interessante, perché nella storia gli ebrei hanno fatto spesso gli usurai, e l'hanno fatto per ragioni meramente storiche: laddove era loro proibito di possedere la terra e coltivarla, i lavori che rimanevano da fare erano lavori di commercio molto umili, gli straccivendoli, di solito, gli usurai, e quando c'era la possibilità di studiare, molto spesso i medici. Ma i rabbini condannano l'usura in maniera molto chiara: all'usuraio viene vietato di testimoniare davanti al tribunale, quindi viene tagliato fuori dalla società civile, perché compie un lavoro che non lo rende degno di comparire neanche come testimone. Si dice che l'usuraio neghi il Dio d'Israele e che gli usurai siano paragonabili agli spargitori di sangue, i quali commettono uno dei peccati più gravi possibili,

e che chiunque prenda interessi prestando denaro, la Scrittura lo considera come se avesse compiuto tutti le cattive azioni e tutte le trasgressioni del mondo. Questo perché l'interesse dei rabbini non è soltanto quello di dare le norme di condotta religiosa, ma anche le norme di condotta civile e di vita pratica, e quindi l'usura va disincentivata per motivi morali e sociali e di conseguenza per motivi religiosi.

Come dicevo prima i maestri, i dottori della *Torah*, lavorano: lavoravano tutti, senza distinzione, soprattutto in epoca talmudica, e di solito, almeno così viene detto nel *Talmud*, lavoravano anche quando venivano da famiglie facoltose e quindi si sarebbero potuti permettere di non lavorare. Ci sono moltissimi esempi: per esempio Rabbi Akiva, che è uno dei grandi maestri ricordati nel *Talmud*, si dice che ogni giorno egli raccogliesse un fardello di legna e vivesse di quanto ricavava dalla legna raccolta e venduta; Jeoshua fabbricava carboni di legna e viveva in una stanza i cui muri erano anneriti per il suo genere di lavoro; Meir faceva lo scriba, Josè ben Chalaphtha lavorava il cuoio – e il conciatore di cuoio non è visto come uno dei lavori migliori, ma se c'è l'obbligo di lavorare per sopravvivere, va bene anche questo mestiere; Jochanan fabbricava sandali; Jeudah faceva il fornaio; Abba Saul era impastatore di farina, e racconta pure di avere fatto il becchino. Questi non sono certo lavori nobili, e quelli citati sono tra i più grandi maestri ricordati nel *Talmud*, perché la ricchezza e la nobiltà mondana non vanno necessariamente di pari passo con gli studi.

L'episodio più interessante che il *Talmud* riporti è un episodio riferito Hillel; Hillel è, insieme al Shammai, uno dei più grandi maestri, e viene sempre ricordato in coppia con questo altro maestro, di cui era l'oppositore, perché per un lungo periodo nel *Talmud* si racconta di coppie di maestri che studiavano la *Torah* e davano interpretazioni diverse dello stesso passo. Questo perché il testo sacro può essere interpretato variamente. Si fissano poi nella pratica le interpretazioni di taluni maestri, ma vengono ricordate anche le interpretazioni degli avversari, perché anche gli avversari possono aver detto qualcosa di giusto e quindi la loro opinione va salvaguardata.

Tra Hillel e Shammai viene salvato di solito l'opinione di Hillel; Hillel è un maestro grosso modo contemporaneo di Gesù di Nazaret, nei cui insegnamenti sono presenti elementi comuni a quelli di Gesù. C'è l'episodio in cui si racconta che Hillel il Vecchio, per il suo lavoro giornaliero, guadagnava mezzo *denarius*, di cui dava la metà al custode della casa di studio per essere ammesso alla casa per studiare, il resto spendeva per mantenere sé e i membri della sua famiglia, perché il lavoro non è mai fatto per se stesso, ma anche per la famiglia, o comunque per le persone che stanno intorno. Una volta Hillel, non trovava il lavoro per guadagnare e il custode della casa di studio non lo lasciava entrare. Così egli si aggrappò alla finestra e si sedette fuori per ascoltare le parole del Dio Vivente spiegate da Shemayah e Abtalion. Narra la tradizione che quel giorno era una vigilia di *shabbat*, nel cuore dell'inverno, e la neve cadeva abbondantemente. Sapete che nel giorno di sabato tutti i lavori, tra i quali accendere un fuoco, sono vietati. Allo spuntare dell'alba – era quindi già sabato – Shemayah disse a Abtalion: “Collega, di solito la stanza è chiara, ma oggi è buio; forse è nuvoloso.” Alzarono gli occhi alla finestra e videro una forma umana, che era Hillel, rimasto fuori a congelare tutta la notte perché non poteva entrare. Uscirono e lo trovarono coperto di tre cubiti di neve, lo tolsero di quella posizione, lo lavarono, gli fecero delle frizioni, e lo misero davanti a un fuoco dicendo: “Quest'uomo merita che per lui si profani lo *shabbat*!” – accendendo cioè il fuoco. Questo è uno dei più grandi maestri che la tradizione ricordi e guadagnava un mezzo *denarius* al giorno.

Entriamo così nell'ultimo punto, che è lo studio della *Torah*, dei testi sacri. Vediamo come i maestri non diventassero orgogliosi e non menassero vanto per la conoscenza che acquisivano nel campo dello studio della parola divina, tuttavia lo studio della *Torah* è appunto l'attività più alta, tanto che il *Talmud* insegna che lo studio della *Torah* è più grande della ricostruzione del Tempio di Gerusalemme. Lo studio della *Torah* in realtà soppianta, come dicevamo, i riti del Tempio. La *Torah* viene studiata per se stessa, in quanto è parola di Dio, ma viene studiata anche come regola di vita, perché se seicentotredici sono i precetti e tutti questi precetti sono – si dice – “appesi” alla *Torah*, bisogna studiarla per capire come metterla in pratica.

Per studiare, si intende nell'ebraismo "completare" la *Torah*, non nel senso di aggiungere, di scrivere delle altre cose che non sono contenute nel testo ebraico, che è già completo in se stesso, ma nel senso di attualizzarla, di renderla più precisa, di renderla adatta alle necessità del momento. Si discute dell'importanza dello studio rispetto alla pratica dei precetti, si discute perché i maestri hanno opinioni differenti. Ci sono dei maestri che insegnano che lo studio è più importante, ma nel testo biblico, in *Esodo* 24, il popolo d'Israele accetta i comandamenti dati da Dio e risponde: "Tutto quello che il Signore ha detto, noi lo faremo e lo ascolteremo." Cioè: lo metteremo in pratica e poi ci rifletteremo sopra. Ecco perché alcuni maestri dicono che lo studio è più importante della pratica, perché lo studio conduce alla pratica. Lo studio vuoto, fine a se stesso, non serve a niente; serve lo studio che viene messo in pratica nella vita, intessuta dallo studio biblico.

E non è ammessa nessuna scusa per la trascuratezza dello studio. Vengono raccontati tantissimi episodi, tra l'altro l'episodio di un maestro che era un uomo piuttosto povero e che mentre stava pregando e studiando si trovò un giorno davanti un principe che si fermò per salutarlo. Lui non rispose al saluto del principe, il quale avrebbe voluto farlo decapitare, ma poi aspettò che avesse finito di pregare e il maestro disse: "Io non ti ho salutato, non ho risposto al tuo saluto, perché ero in presenza di un Signore molto più grande di te. Quindi anche tu, che sei un principe di questo mondo, dovevi aspettare esattamente come se io alla tua presenza incontrassi un mio amico, saluterei te prima del mio amico. Ma alla presenza di Dio onnipotente anche i principi di questo mondo deve prendere la seconda posizione."

Come dicevo, lo studio dei testi sacri viene affiancato dal lavoro e si deve trovare un giusto mezzo, quindi né dedicarsi soltanto ad un'attività, né ad un'altra. Benché esistano esempi di persone che studiano per tutta la vita, senza svolgere dei compiti mondani, e il *Talmud* insegna ad essere generosi nei confronti di queste persone, quindi ad aiutarle perché possano completare gli studi.

Prendiamo ora in considerazione l'ultimo aspetto, anche perché nella prossima lezione torneremo sullo studio della *Torah* ed in particolare sulle esigenze dei rabbini paragonate alle esegesi dei Padri della Chiesa, e quindi a quali siano le interpretazioni che usavano i rabbini.

Affrontiamo per ultimo il rapporto tra maestri e discepoli per quanto riguarda lo studio della *Torah*. Nella Regola di san Benedetto c'è il capitolo che parla dell'ordine della comunità dove, per esempio, si dice che ognuno deve conservare il posto che gli spetta, secondo la data del suo ingresso o l'esemplarità della sua condotta o la volontà dell'Abate. Ma si dice anche che in nessun'occasione l'età costituisca un criterio distintivo pregiudizievole per stabilire i posti, perché Samuele e Daniele quando erano ancora fanciulli giudicarono gli anziani.

Nell'ebraismo si dice qualcosa di simile. Si dice che quando si studia, maestri e discepoli insieme, tutto quello che un discepolo intelligente dice rispetto alla *Torah*, di fronte al suo maestro, è già stato detto da Mosè sul Sinai – cioè, è già parola di Dio. Perché la parola di Dio rivelata a Mosè, in sé e per sé, è già completa. Però deve essere decifrata: è come se fosse un concentrato, che deve essere diluito nello studio e nella pratica. Allora, chi può fare quest'opera di diluizione? I maestri, sicuramente, ma anche i discepoli, se i discepoli sono intelligenti, hanno studiato e se fanno quest'operazione di fronte ai maestri, quindi di fronte alla garanzia della tradizione, non di testa loro, anche le piccole "aggiunte" che vengono fatte dai discepoli – non perché siano parole in più, aggiunte alla parola di Dio, ma perché sono esplicitazioni della parola di Dio – sono già rivelazione divina. Ci vuole rispetto per i maestri, ma è anche vero che i discepoli possono illuminare i maestri, possono cioè cogliere qualcosa che i maestri non hanno visto, perché nell'ebraismo si dice che la *Torah* ha settanta sensi – settanta significati diversi, essendo settanta il numero simbolico che indica l'universalità.

È bene che si studi insieme ad un altro, così, se uno non ha voglia di studiare, l'altro lo aiuta a rimanere sul testo. Ma l'altro aiuta anche a vedere cose diverse, perché due intelligenze e due spiriti diversi posti sullo stesso testo coglieranno sicuramente degli aspetti diversi. Quindi si studia sempre in coppia, per questo nel *Talmud* i maestri vengono ricordati sempre in coppia.

Il resto del discorso sull'interpretazione dei testi sacri lo faremo la prossima volta.

Rispondendo a una domanda sull'ascolto della parola di Dio e del fratello:

L'ascolto di Dio è sempre ascolto del fratello, perché Dio ha parlato, ha parlato al Sinai e in altre occasioni, ma ad un certo punto la parola di Dio viene data all'uomo: questo non vuole dire che la parola di Dio è morta, naturalmente, ma vuol dire che deve venire dal fratello, o da chi la legge. La *Torah*, cioè il Pentateuco, la parola di Dio, viene chiamato in molti modi nell'ebraismo; uno di questi è *mikrah*, che significa "proclamazione", la radice *kara'* è la radice del proclamare e del parlare, perché la *Torah* è veramente *Torah* se viene proclamata, se viene detta e ascoltata. Finché rimane scritta soltanto sulla carta sarà santissima, ma la parola rimarrà muta e senza vita, quindi è necessariamente ascolto del fratello. Lo *Shema'* è l'ascolto che viene chiesto ad Israele nei confronti della parola di Dio, ma anche nei confronti della parola di chi parla offrendo la sua voce a Dio. È il discorso della comunità che vive insieme, celebra insieme, studia insieme la parola di Dio, che è la forma più alta di preghiera; è il motivo per cui si pregano i salmi. Nel cristianesimo si fa la *lectio divina*, nell'ebraismo si prende un pezzo della *Torah* e se ne sviscerano tutti i significati. Il concetto è lo stesso: mettere al centro la parola di Dio.

Rispondendo a una domanda sull'aspetto comunitario dell'ebraismo:

Non c'è un legame di stabilità tra il rabbino e la sua comunità, anche se la comunità sceglie il suo rabbino. Il futuro rabbino studia, si laurea e trova un posto di lavoro. Il rabbino non è ordinato; non c'è quindi un passaggio dallo stato laicale a quello sacerdotale. L'ebraismo ha conosciuto il sacerdozio all'epoca biblica, ma oggi, per ragioni ovvie, non lo conosce più. La comunità sceglie la sua guida spirituale, ma il rabbino può cambiare comunità, e la comunità può cambiare rabbino.

C'è però un legame forte tra i membri della comunità: per fare la preghiera comunitaria bisogna essere in dieci adulti maschi, così come per leggere la *Torah*. La preghiera del singolo è una cosa, la preghiera della comunità è un'altra. In alcune comunità molto piccole questo presenta un problema, perché dieci adulti maschi non si trovano. Questo rende difficile per esempio celebrare il rito del sabato. Si dice che non si possa essere ebrei da soli: alcuni gesti fondamentali della religione si possono compiere solo nella comunità e non da soli.

La preghiera poi non è mai soltanto preghiera della mente, è sempre una preghiera sonora; anche se un ebreo prega solo nella sua stanza deve pregare in modo che almeno a se stesso la sua voce sia udibile, cioè che la sua preghiera sia in certa misura sempre "pubblica", non privata, perché la religione non rimanga una cosa solo intima, solo interiore, anche se poi esiste il senso di religione interiore, ovviamente. Sono aspetti che sembrano contraddittori, ma non lo sono perché la sfera più profonda è quella privata, ma la sfera comunitaria non è mai assente o eliminabile.

Rispondendo a una domanda sul *Bar mitzvah*:

È la "maturità religiosa", che per i maschi si fa a tredici anni. Non tutti però la fanno a questa età, i meno osservanti magari non la fanno finché non si trovano ad andare in Israele e a doverla fare per partecipare al culto pubblico. È la prima lettura pubblica di un passo della *Torah*; fino a quel momento il ragazzo viene considerato come un bambino e i bambini non sono obbligati ad osservare i precetti. Dal momento in cui un ragazzo fa il *Bar mitzvah*, entra da adulto nella comunità, legge per la prima volta in pubblico la *Torah* ed è responsabile per le sue azioni e per l'osservanza dei precetti davanti a Dio, e può essere contato nel numero degli adulti e da quel momento in poi, se è in grado di farlo, può anche guidare la preghiera. Questo dice della stessa funzione dei rabbini e di chi non ha il titolo rabbinico, almeno per quanto riguarda la guida del culto, anzi ci sono alcune cose che di solito non fanno i rabbini, ma per motivi di onore devono essere lasciate alle persone più anziane nella comunità. Per esempio gli uomini che stanno per sposarsi, il sabato prima del matrimonio, vengono chiamati a leggere la *Torah*, proprio come segno di onore e di presentazione a tutta la comunità, anche se non sono rabbini, per segnalare questo momento chiave della vita.

Rispondendo a una domanda sulla gerarchia nell'ebraismo:

Le grandi città hanno più di un rabbino: hanno un rabbino capo, che è rabbino capo di quella città, poi ogni paese ha delle assemblee rabbiniche, che raccolgono tutti i rabbini di quella nazione e anche le assemblee rabbiniche hanno i loro capi. Però non c'è una gerarchia come c'è nella Chiesa cattolica, non c'è l'equivalente del papa per gli ebrei. Il rabbino capo di Roma non è l'equivalente del nostro papa; questo è un errore in cui spesso si cade quando si pensa che la parola di un rabbino debba valere per tutti i rabbini del mondo. Non è così, neanche se è uno dei grandi rabbini d'Israele a parlare. Peraltro il rabbinato d'Israele ha più una funzione di rappresentanza e ha più importanza legale che non liturgica. Ma proprio perché l'ebraismo è una religione estremamente democratica e tutti hanno il diritto di dire la loro opinione e le decisioni vengono prese tenendo conto delle opinioni di tutti, si segue una linea guida, però questo non significa che l'opinione di chi era in disaccordo fosse necessariamente sbagliata.

Rispondendo a una domanda sulla liturgia in sinagoga:

Il cerimoniale di oggi in sinagoga in una certa misura richiama il cerimoniale del Tempio; cioè, le tre preghiere che si fanno oggi in sinagoga sono tre perché i sacrifici nel Tempio erano tre. Quindi non esiste più il sacrificio, ma per ogni sacrificio si fa una preghiera. Poi il cerimoniale può in linea di massima rimanere fisso. Però anche oggi ci sono delle variazioni a livello locale. Ci sono delle cose che possono cambiare da nazione a nazione, da paese a paese. Un esempio banale ma significativo è l'utilizzo della musica: si può o non si può utilizzare la musica in sinagoga, soprattutto di sabato e nelle feste? In moltissime comunità non si utilizza, però in alcune comunità si utilizza. Altre comunità non utilizzano la musica, ma utilizzano il canto a cappella, per voce sola. Queste cose possono variare. Però la scansione delle preghiere grosso modo è la stessa nei secoli. Il testo è sempre in ebraico, quindi il testo nell'ebraismo ortodosso è lo stesso da secoli; alcuni testi risalgono al Medioevo, o all'inizio dell'era cristiana. Poi la liturgia a cui potete assistere oggi si codifica nel tempo. Quindi si sommano i testi, si aggiungono i testi, però sono testi che non hanno valore sacrale come i testi della *Torah*, sono testi tradizionali e di solito rimangono gli stessi nell'ebraismo ortodosso, mentre nell'ebraismo riformato le cose cambiano molto più velocemente.

Rispondendo a una domanda sulle donne:

Parlando di ebraismo ortodosso, le donne pregano separate dagli uomini perché si dice che se gli uomini e le donne pregassero insieme, si distrarebbero. Però qui, secondo me, c'è un aspetto di grande femminismo nell'ebraismo: cioè le donne stanno dietro o sopra gli uomini, nei matronei o nella parte finale della sinagoga, perché se le donne guardano gli uomini, non si distraggono, se gli uomini guardano le donne, invece, si distraggono più facilmente.

In realtà l'apparente estromissione della donna dalla vita sinagogale è spiegabile in due modi. Anzitutto nell'ebraismo c'è una fortissima componente della liturgia familiare, accanto alla liturgia sinagogale. Sono tutte e due liturgie comunitarie, perché in casa non si prega da soli, e la liturgia familiare è più importante di quella sinagogale. Le grandi feste vengono vissute tutte in famiglia. Certo, di Sabato si legge la *Torah* in sinagoga, ma tutte le altre grandi feste e anche i Sabati hanno una parte di ritualità domestica, e tutta la celebrazione domestica è in mano della donna. Quindi la donna guida la ritualità domestica e l'uomo guida la ritualità comunitaria. Hanno ruoli diversi ma abbastanza paritari.

La ritualità comunitaria ha degli orari molto precisi e gli uomini sono chiamati a rispettare queste orari. Le donne no perché, soprattutto quando sono madri, si potrebbe verificare il caso che una donna dovesse decidere se andare a pregare in sinagoga o occuparsi dei figli. Per non metterla in questo *impasse*, la donna non è obbligata alla ritualità sinagogale. La donna è quindi più libera nella gestione del tempo. L'ebraismo è una religione che ruota pressoché integralmente attorno al tempo, piuttosto che allo spazio, quindi la cosa fondamentale è la scansione del tempo attraverso le varie feste.

Nell'ebraismo ortodosso la donna non può leggere la *Torah*. La può studiare, però non la legge pubblicamente e non viene ordinata rabbino, anche se nell'ebraismo riformato questa distinzione salta e ci sono anche delle donne rabbino.

Rispondendo a una domanda sulle correnti nell'ebraismo:

Ci sono varie correnti nell'ebraismo: l'ebraismo ortodosso è quello tradizionale, dove non ci sono solo i rabbini vestiti di nero con i riccioli, ci sono anche quelli vestiti in modo più occidentale ma che osservano tutti i precetti in maniera rigorosa. Poi ci sono i riformati e i confermativi, una sorta di via di mezzo tra ortodossi e riformati. Le differenze fondamentali sono che uomini e donne pregano insieme, che anche le donne vengono contate per arrivare al numero di dieci per rendere valido il culto pubblico, e che le donne possono leggere pubblicamente la *Torah* e possono diventare rabbini. Di solito l'ebraismo riformato è anche meno preciso nell'osservanza dei precetti - anche se questo non è sempre vero.

Rispondendo ad una domanda sul concetto di "puro" e "impuro":

Non si tratta di "impuro" nel senso di "immondo", come traduciamo spesso in maniera orrenda in italiano. C'è una distinzione radicale tra sacro e profano, l'uomo vive nella sfera del profano: quando entra nella sfera sacra di Dio, diventa impuro. E quando entra nella sfera sacra di Dio? Ad esempio quando tocca qualcosa che ha a che fare con la vita o la morte. Quindi nel rapporto sessuale, nello spargimento di sangue, nella nascita di un figlio e nella morte di un uomo, il cui corpo è sacro, e quindi rende impure le mani, esattamente come toccare il testo della *Torah*. Non perché è una cosa sporca, ma perché è una cosa sacra. Quindi per tornare nella sfera profana bisogna purificarsi.

Si pensa che il sacro sia puro e il profano sia impuro. In realtà il sacro è puro per Dio, ma per l'uomo è impuro. In questo senso: il sommo sacerdote quando entrava nel Santo dei Santi si purificava prima, ma si purificava anche dopo e non avrebbe senso che si purificasse quando usciva dalla presenza di Dio – perché Dio non era una cosa negativa o sporca o altro, ma rendeva impuro. Entrando in contatto con il sacro accadeva ciò che è narrato nell'episodio nella Bibbia in cui l'Arca dell'alleanza che degli uomini stanno trasportando vacilla, un ebreo particolarmente volenteroso la sorregge e muore. Non ha fatto niente di strano o di cattivo, ma è come se il sacro avesse una potenza talmente forte che se viene toccato senza precauzioni all'estremo può arrivare ad uccidere.

* * * * *

LA PREGHIERA E L'ERMENEUTICA DEI RABBINI E DEI PADRI

01 DICEMBRE 2008

Dott.ssa CLAUDIA MILANI

Proseguendo il discorso dello scorso incontro, torniamo oggi all'ermeneutica biblica dei rabbini e dei Padri, anche se ci soffermeremo soprattutto sull'ermeneutica rabbinica, dando per scontato che voi conosciate l'ermeneutica dei Padri meglio di quella rabbinica.

Che cosa s'intende per ermeneutica? La parola deriva dal greco *ermeneia*, che significa "interpretazione", "spiegazione", quindi questa è la disciplina che si occupa di interpretare i testi, spiegare i testi, e, in generale, interpretare la realtà, nel senso che l'ermeneutica nasce come ermeneutica biblica, molto legata alla filologia, poi diventa ermeneutica filosofica, quindi studio dell'interpretazione del reale. Questo succederà dopo Kant e soprattutto nel Novecento.

Ciò che ci interessa qui però è l'ermeneutica biblica, quindi la scienza che studia e spiega il testo biblico. Ovviamente per fare l'ermeneutica di un testo, della Bibbia ma anche di altri testi, noi dobbiamo partire da alcuni presupposti, cioè il fatto che il testo sia complesso e quindi non sia di immediata lettura, immediata comprensione, e quindi che vada interpretato. E anche che il testo abbia più significati, quindi vada in un certa misura scavato. Questo è vero sicuramente per la Parola di Dio, ma è vero anche per altri testi.

L'ermeneutica rabbinica si basa quindi sull'interpretazione e sulla spiegazione della Bibbia ebraica, che è scritta ovviamente in lingua ebraica. Leggere il testo in ebraico è, per i rabbini, il primo modo di interpretarlo. Questo per varie ragioni: anzitutto perché l'ebraico è la lingua sacra, cioè è una lingua che esiste, secondo la tradizione ebraica, prima della creazione del mondo, è la lingua in cui Dio parla per creare il mondo (e sapete dalla *Genesi* che quando Dio parla, le cose accadono), quindi questa lingua non è soltanto un insieme di parole, ma è qualcosa che fa accadere la realtà. L'ebraico è la lingua, sempre secondo la tradizione rabbinica, che si parlava nel giardino di Eden, quindi era la lingua di Adamo ed Eva, ed è anche la lingua che si parlerà in Paradiso. È la lingua di Dio.

Affermare che sia la lingua di Dio e la lingua con cui gli uomini possono parlare con Dio la rende una lingua particolare, questo significa che tradurre il testo ebraico in un'altra lingua crea quanto meno dei grossissimi problemi. Un altro aspetto, e chi studia l'ebraico lo sa benissimo, è che le lettere sono tutte e solo consonanti. Il testo ebraico è scritto senza le vocali – ancora oggi il testo che si legge nelle sinagoghe è scritto senza le vocali, e quindi chi proclama la *Torah* deve conoscere le vocali, deve sapere come vocalizzare le parole. Vocalizzare non è una cosa banale: se noi pensiamo di scrivere, in italiano, la parola "casa" senza le vocali, solo con le consonanti "c – s", possiamo vocalizzare in molti modi: "casa", "cosa", "cose", eccetera, e i significati sono diversi, quindi leggere in un modo oppure in un altro già fa delle differenze.

Questo è il primo livello di interpretazione del testo che si dà nell'ermeneutica ebraica, rabbinica. Dicevo prima che la lingua ebraica è la lingua sacra, quindi la lingua di Dio. In realtà i rabbini dicono che la *Torah* parla la lingua degli uomini, cioè in una certa misura la lingua con cui Dio si rivela è una lingua che deve diventare umana. Dio in qualche maniera deve scendere al livello dell'uomo per farsi comprendere. Questo avviene nel testo sacro della *Torah*, ma al tempo stesso questa lingua rimane una sorta di lingua ideale, una lingua di mediazione tra Dio e l'uomo. Il testo biblico che viene dato solo con le consonanti è un testo immutabile: è Parola di Dio, fin nel dettaglio, fino all'ultima lettera, e questa è una concezione che devono avere molto chiara anche i cristiani, perché è la concezione di Gesù, che dice di non essere venuto ad abolire neanche una *yod* della *Torah*, a non far cadere nulla del testo sacro.

Dire che il testo è voluto da Dio fin nel dettaglio vuol dire che nel testo non c'è niente di casuale. Quindi se conosciamo l'ebraico e leggiamo la Bibbia trovando delle parole scritte in una maniera particolare, scritte in maniera apparentemente sbagliata, in realtà anche quegli apparenti errori non sono errori, ma, secondo i maestri, sono lì per una ragione specifica. Così come le ripetizioni, così come le convergenze fra i testi, cioè il fatto che si usi la stessa parola in due

contesti diverse. Ovviamente stiamo parlando di un'interpretazione tradizionale dei testi, non di un'interpretazione storico-critica, che si basa sul fatto che il testo si sia stratificato nel corso dei secoli, e quindi più autori diversi abbiano lavorato sullo stesso testo.

Se partiamo dal presupposto che il testo biblico sia perfetto, le contraddizioni apparenti che si trovano devono essere risolte, tutte le ripetizioni vanno spiegate perché secondo la tradizione ebraica un testo perfetto è un testo molto parsimonioso, quindi si dice solo quello che è indispensabile dire, tutto il superfluo di per sé sarebbe inutile. Come dicevamo prima la Bibbia ebraica è un testo intraducibile. In verità la storia ebraica non è sempre stata così rigida sull'intraducibilità del testo. La *Torah* viene tradotta in vari modi: se ne fanno delle parafrasi in aramaico, quando l'ebraico non è più la lingua a maggior diffusione e gli ebrei parlano prevalentemente l'aramaico, che era la lingua che anche Gesù parlava. Anche la versione greca dei LXX in un primo momento viene accettata dalle comunità ebraiche. In seguito però viene rifiutata, perché evidentemente tradurre un testo non è solo tradurre le parole, ma tradurre anche il senso. L'ermeneutica dei rabbini si forma quindi sempre sul testo in ebraico.

Questo testo è perfetto, perché viene da Dio, ma è dato per l'interpretazione: si dice cioè che la *Torah* viene dal cielo, ma non sta più in cielo; è stata data agli uomini. Questa affermazione si basa su un brano del libro del *Deuteronomio*, nel capitolo 30, che dice esattamente questo: “Questo comandamento che oggi ti ordino non è troppo alto per te, né troppo lontano da te. Non è in cielo, perché tu dica: «Chi salirà per noi in cielo per prendercelo e farcelo udire, affinché possiamo eseguirlo?». Non è al di là del mare, perché tu dica: «Chi attraverserà per noi il mare per prendercelo e farcelo udire, affinché possiamo eseguirlo?». Anzi questa parola è molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica”.

Quindi la *Torah* viene dal cielo, ma non sta più in cielo, sta nel cuore degli uomini, cioè è stata data per l'interpretazione degli uomini. I maestri dicono che Mosè spiegasse questi versetti così: “Affinché non diciate che arriva un altro Mosè, e vi porta un'altra *Torah* dal cielo; già adesso sapete che essa non è in cielo, perché nulla di essa è rimasto in cielo”. Come dire: tutto quello che Dio aveva da dire, lo ha detto agli uomini. Ha lasciato le sue parole, che gli uomini devono interpretare e comprendere.

Perché interpretare e comprendere? Perché in realtà la Parola di Dio si dispiega nella storia, anche se è stata data tutta in una volta (seconda la tradizione, Mosè è l'autore di tutto il Pentateuco, tranne degli ultimi versetti che sono stati scritti da Giosuè perché narrano la morte di Mosè). Ma è come se la Parola di Dio fosse una parola estremamente concentrata, in cui è contenuta tutta la verità, ma questa verità va disciolta, va attualizzata e portata nel contesto storico e nella vita di tutte le persone. Per questo, ricordavamo anche l'altra volta, tutto quello che un discepolo intelligente dice davanti al suo maestro è già stato rivelato a Mosè sul Sinai. Tutte le interpretazioni fanno già parte della Parola di Dio; anche le interpretazioni sono parola rivelata, purché naturalmente le interpretazioni stiano all'interno della tradizione.

Di conseguenza ci sono alcune regole che l'interpretazione deve seguire. Queste regole si fissano nei secoli, si fissano in numero variabile e sono le regole che servono per fare il *midrash*, cioè la spiegazione della Bibbia. La parola *midrash* deriva dalla radice *darash*, che vuol dire “spiegare”, “investigare”. E il *midrash*, cioè la ricerca, l'investigazione della Bibbia, è sia un metodo, sia un genere letterario. Le prime *middot*, le prime regole per l'interpretazione della Bibbia, vengono fissate da Hillel il Vecchio. Questo rabbino così povero che faceva fatica a sopravvivere era uno dei più grandi maestri della tradizione, grosso modo contemporaneo di Gesù, e fissò sette regole per l'interpretazione del testo. Queste regole diventeranno tredici con rabbi Yishma'el e trentadue con rabbi Eli'ezer: in realtà però le regole non aumentano, vengono semplicemente specificate, ma i concetti restano sempre gli stessi.

Spieghiamo ora queste sette regole. La prima regola è quella del *qal wa-chomer*, cioè “dal leggero al pesante” – questa è la traduzione letterale. Vuol dire *a minore ad maius*, da una cosa meno importante ad una cosa più importante. Possiamo prendere due esempi: il primo è basato su un brano di Esodo 21,23-25, in cui è scritta la cosiddetta legge del taglione. Si dice: “Pagherai vita

per vita, occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede, bruciatura per bruciatura, ferita per ferita, livido per livido.”

Cioè: quello che fai tu, lo faranno a te. Però al versetto 30 dello stesso capitolo è scritto: “Se invece gli viene imposto un risarcimento, egli pagherà il riscatto della propria vita secondo quanto gli verrà imposto”. Cioè: la vita può essere riscattata anche per denaro. Allora così dicono i maestri: “Cosa vuol dire questo «occhio per occhio e dente per dente»? Vuol dire un indennizzo pecuniario, perché rabbi Yizach dice: «è scritto: gli verrà imposto un indennizzo» (Es 21,30). Qui devi ragionare secondo il metodo del *qal wa-chomer*. Se perfino in un caso in cui è prevista la pena di morte, si richiede solo un indennizzo in denaro (cioè: una persona condannato a morte può espiare la sua colpa pagando del denaro), tanto più in questo caso in cui non è prevista la pena di morte, ma occhio per occhio e dente per dente, si decide che non è richiesto più che un indennizzo con denaro”. Quindi vengono messi a confronto due passi della *Torah* che sono vicini e che usano gli stessi termini, e si utilizza questa regola.

Questa regola viene usata in molti altri passi, ne citiamo solo un altro: la proibizione dell'incesto. In realtà il testo non vieta propriamente l'incesto con i figli, ma il testo di Levitico 18 dice: “Non scoprirai la nudità (non avrete rapporti incestuosi) della figlia di tuo figlio e della figlia di tua figlia (cioè dei tuoi nipoti) perché la loro nudità è la tua stessa nudità, perché sono parte della stessa tua famiglia”. L'argomentazione midrashica aggiunge: “Tanto più non scoprirai la nudità del tuo figlio e della tua figlia”. Quello che è vietato con i tuoi nipoti, tanto più è vietato con i tuoi figli.

Ovviamente queste regole vengono usate soprattutto per quelle che potremmo definire questioni legali, quindi spiegano come comportarsi in caso di furto, omicidio o in tutto quello che riguarda le regole di purità rituale, che cosa è possibile mangiare, il riposo di sabato, ecc.

La seconda regola, quella della *ghezerà shawà*, “eguale definizione”, è l'analogia. Questa regola è poco utilizzata per le questioni legali, perché è una regola un poco più labile: quando si usano le stesse parole o le stesse espressioni in versetti diversi, questa regola ci aiuta a cercare delle analogie tra questi versetti. È ovvio che non si possano però cercare semplicemente delle analogie fra tutti i versetti della Bibbia: questo è fattibile nei brani narrativi. Facciamo un esempio: i comandamenti che Dio dà ad Abramo quando gli chiede di lasciare la sua terra e quando gli chiede di sacrificare Isacco, contengono delle parole uguali e allora alcuni suppongono che, siccome il comandamento di lasciare la terra era un comandamento dato per il bene di Abramo, Abramo poteva immaginare che anche il comandamento di sacrificare Isacco fosse dato a fin di bene, perché le parole usate erano le stesse.

Applicata così, questa regola è un po' debole: è adatta ai racconti, non alla fondazione delle regole di vita. Infatti per stabilire delle norme di vita pratica viene usata con una certa moderazione. Invece viene molto usata un'altra regola che è quella del *binyan av*, della “struttura generatrice”, cioè una regola dedotta da un solo versetto o da due versetti del testo biblico. Anche su questo possiamo fare un esempio, che parte da Numeri 35,30, dove si dice: “Se uno uccide un altro, l'omicida sarà messo a morte in seguito a deposizioni dei testimoni, ma un unico testimone non basterà per condannare a morte una persona.” Da qui deriva la tradizione ebraica che nei casi di pena di morte sono necessari almeno due testimoni oculari, un testimone non basta. Uno potrebbe avere sbagliato, poteva essere stato comprato, e quindi due testimoni sono il minimo per condannare a morte una persona. Questo versetto fonda una regola generale a partire da questo singolo versetto: ogni volta che è detto “un testimone”, nella Sacra Scrittura vale la regola dei due testimoni, a meno che la Scrittura non dica espressamente il contrario. Perché qui in realtà l'originale è al singolare: “l'omicida sarà messo a morte in seguito alla deposizione di un testimone, ma un unico testimone non basterà”. Quindi in questo caso dove c'è il singolare bisogna leggere il plurale. Questa regola si usa per fondare delle norme di vita pratica.

Un'altra regola è quella che va dal generale al particolare, e dal particolare al generale, con tutte le esplicitazioni del caso, che poi nel corso dei secoli saranno sviscerate e quindi il numero delle regole aumenterà: su questo punto sarebbe veramente possibile fare una casistica quasi infinita. Facciamo soltanto un esempio, tratto da *Esodo* 13,2, che dice: “Consacra a me ogni

primogenito che apre un utero tra i figli d'Israele, degli uomini e delle greggi; è per me". È il Signore che parla. E questa è una prassi che veniva osservata ancora all'epoca di Gesù. Quando viene fatta la cosiddetta "presentazione di Gesù al Tempio", in realtà si tratta del riscatto del primogenito, perché essendo Gesù il primogenito di Maria, secondo le regole della tradizione ebraica apparteneva a Dio, quindi doveva essere riscattato. "Ogni primogenito" è una categoria generale. Ma c'è un altro versetto di *Deuteronomio* 15,19 che dice: "Ogni primogenito che nascerà dalla tua mandria e dal tuo gregge, quello maschio, lo consacrerai al Signore tuo Dio". Allora dal generale "ogni primogenito" si passa al particolare: deve essere maschio. Per le femmine questo discorso non vale. Quindi solo ogni primogenito maschio è consacrato a Dio.

Viene ulteriormente ristretta la categoria generale, perché si diceva "ogni primogenito che apre ogni utero tra i figli d'Israele, degli uomini e delle greggi". Quindi si esclude il nato maschio dopo la nascita di una femmina, perché non è il primogenito – in realtà è nata una bambina prima – e colui che è nato di parto cesareo, non di parto naturale. Quindi dalla categoria generale "ogni primogenito – maschio, femmina, comunque nasca – è consacrato a Dio" si restringe ad ogni primogenito maschio e si restringe al fatto che sia nato per parto naturale. E lo si fa mettendo a confronto due versetti lontani nel testo biblico, uno dell'*Esodo* e uno del *Deuteronomio*.

Tutte queste regole sono applicate in maniera precisa per quanto riguarda l'aspetto pratico della *Torah*, non l'aspetto narrativo, ma quello che riguarda la vita concreta, le cosiddette leggi ebraiche, cioè le *mitzwot*, i precetti. Si dice che i precetti siano tutti contenuti nella *Torah*, ma esattamente come succede per ogni altro aspetto, vanno estrapolati dal testo.

Ci sono poi altre due regole del *midrash*, che sono quella del "come si riscontra in un altro luogo", cioè si mettono a paragone passi paralleli che stanno in punti diversi della *Torah*, del Pentateuco, che è quello che abbiamo visto prima: un passo dell'*Esodo* e un passo del *Deuteronomio*, ma anche con passi che stanno nei testi dei Profeti e degli Agiografi. Questo è importante, perché sotto c'è l'idea che la Sacra Scrittura sia un insieme unitario. Quindi non si possono semplicemente prendere dei versetti della Scrittura e fare loro dire tutto e il contrario di tutto, estrapolandoli dal loro contesto.

Seguire tutti questi ragionamenti nelle minuzie pratiche può sembrare molto tecnico e molto complicato, ma l'idea fondamentale è quella dell'unità della Scrittura, che è un'idea che passerà nella Patristica, quindi nella tradizione cristiana.

In questo senso si comprende l'ultima delle sette regole di Hillel: una cosa si spiega dal suo contesto. Facciamo l'esempio del comandamento "Non rubare", contenuto nel Decalogo, in *Esodo* 20: si dice che una sbagliata contestualizzazione potrebbe portare a stabilire una pena sproporzionata, perché in sé e per sé si chiederebbe la condanna a morte. Ora: la condanna a morte per furto, quando? Per furto di denaro o per furto di persone, ossia per sequestro? Gli altri comandamenti che stanno intorno a questo comandamento sono quelli che riguardano le persone: non uccidere, non commettere adulterio, non pronunciare falsa testimonianza, che fa sì che tu possa mandare a morte qualcuno. Allora per questi comandamenti è prevista la pena di morte. È possibile che ci sia la stessa pena per dei comandamenti che riguardano la persona, "non uccidere", e per dei comandamenti che riguardano le cose? Le cose valgono meno delle persone. Quindi i maestri dicono: c'è pena di morte per furto di persona, cioè per sequestro di persona, ma non semplicemente per furto di denaro o di oggetti, anche se poi in realtà il Decalogo vieta anche il desiderare la moglie, la casa, il bue, l'asino e la proprietà del prossimo.

Siamo entrati nel dettaglio di queste regole e l'abbiamo fatto in modo un po' tecnico, essenzialmente per vedere due aspetti: il primo è che da testi che sembrano avere un significato unitario, in realtà i rabbini costruiscono un mondo di regole che non sono solo e necessariamente regole restrittive, come appunto nei casi che abbiamo visto (non si può mandare a morte un uomo con un testimone oculare solo, non si può mandare a morte un uomo per furto o non si può richiedere l'uccisione di un uomo se ha compiuto determinati peccati, quando è possibile un indennizzo semplicemente per denaro). Questo ci permette di dire anche che la precettistica ebraica, benché sia molto precisa, non è una precettistica ottusa e semplicemente restrittiva. Ma quello che

ci interessa di più per fare un confronto con il mondo della Patristica, quindi con il mondo cristiano, sono alcuni aspetti importanti, di cui uno è la già ricordata unità della Scrittura. Si possono comprendere alcuni passi del testo biblico solo mettendoli a confronto con altri passi, anche molto lontani, del testo stesso.

Questo rimarrà anche nella tradizione Patristica, anche se ovviamente qui c'è una differenza fondamentale, cioè il fatto di interpretare in chiave cristologia moltissimi passi della Scrittura, cosa che gli ebrei non fanno, perché non riconoscono la messianicità di Gesù.

Ma in realtà non lo fanno anche per un'altra ragione: l'ebraismo ha l'idea che ogni passo della Scrittura abbia molte interpretazioni possibili, quindi un'interpretazione in chiave messianica – penso per esempio all'utilizzo di tanti passi in Isaia – è un'interpretazione possibile, ma non è l'unica possibile. Tra l'altro a proposito dei Profeti bisogna sempre tener presente che i testi profetici vengono letti in modo diverso dagli ebrei e dai cristiani, anche a livello canonico. Parlare della Sacra Scrittura vuol fare riferimento al canone, prima di tutto. Il canone ebraico grosso modo è uguale al canone dell'Antico Testamento cattolico, con qualche piccola differenza. Però i Profeti occupano un posto diverso nel canone, perché nel canone cattolico si trovano alla fine dell'Antico Testamento, quindi come ponte verso il Nuovo Testamento, mentre nel canone ebraico stanno subito dopo il Pentateuco, perché la loro funzione è di spiegare il Pentateuco, non spiegare qualcosa che viene dopo. Qui è evidentemente la centralità cristologica in tutta la tradizione cristiana, che ovviamente è assente nell'ebraismo.

L'altro aspetto importante della tradizione ebraica che non passa in modo così forte nel cristianesimo è che un passo biblico possa avere spiegazioni diverse. Nella *Mishnah* e nel *Talmud* le interpretazioni diverse dalla propria vengono messe una dopo l'altra. Quindi si dà l'interpretazione di un maestro, poi si dice: *Davar acher* (“altra interpretazione”), un altro maestro spiega questo passo in un altro modo. Non è che queste interpretazioni si escludano a vicenda, naturalmente: il più delle volte si integrano, perché occhi diversi che leggono la Scrittura estrapolano dei sensi diversi, secondo quanto è detto nel Salmo 62: “Una Parola ha detto Dio, due ne ho udite” – per indicare che la Parola di Dio è una sola, ma la comprensione umana moltiplica, sviscera e spiega i significati, perché la Parola di Dio è sufficiente in se stessa, ma è talmente condensata che gli uomini hanno bisogno di lavorarci sopra.

Questo lavoro continuo sul testo è un altro elemento comune alla tradizione rabbinica e poi alla tradizione cristiana. Ci sono vari esempi che potremmo trarre dai testi rabbinici che ci spiegano con delle immagini questa molteplicità di sensi della Scrittura. Uno è ciò che diceva rabbi Jochanan: “Che cosa vuol dire quello che sta scritto: «Dio manda la sua Parola, grande è la schiera dei messaggeri»? (Salmo 68). Il Signore manda la sua Parola, una Parola, però i messaggeri sono tanti. Ogni singola Parola che uscì dalla bocca della potenza di Dio si suddivise in settanta lingue – settanta è un numero simbolico che dice l'universalità. Nella scuola del rabbino Yishma'el si insegna: “Non è forse la mia parola come fuoco? Oracolo del Signore. Come un martello che spacca le rocce?” È una citazione del profeta Geremia, che viene così spiegata: come una roccia viene suddivisa da un martello in schegge numerose, alla stessa maniera si divide anche ogni Parola che uscì dalla bocca del Santo, Egli sia benedetto, in settanta lingue. Quindi ogni uomo coglie una scheggia di questa Parola. Vuol dire che tutti gli uomini possono cogliere qualcosa, ma nessun uomo può cogliere l'interezza della Parola di Dio. Questo è un altro aspetto che i cristiani dovrebbero tenere presente nella lettura del testo sacro.

C'è poi un altro brano piuttosto noto dei commenti alla Parola di Dio nella tradizione rabbinica, un episodio che narra di alcuni maestri che discutevano su una delle tante questioni tecniche dell'ebraismo. Un maestro estremamente autorevole si trovò in contrapposizione con la maggioranza dei presenti. Convinto di aver ragione, chiese un segno dal cielo: chiedeva a un ruscello di scorrere al contrario. E il ruscello cominciò a scorrere al contrario per dargli ragione. Però la maggioranza dei maestri disse: “Un ruscello non porta testimonianza della Parola di Dio”. Allora questo maestro chiese ad un albero di sradicarsi e andare a piantarsi più in là. E l'albero lo fece. E di nuovo i maestri dissero: “Sì, ma un albero non porta testimonianza della Parola di Dio”.

Il maestro chiese alle pareti della casa di studio di crollare. Le pareti iniziarono ad inclinarsi, ma non crollarono completamente per rispetto nei confronti degli altri maestri, e rimasero inclinate. Di nuovo, gli altri maestri dissero: “La Parola di Dio non sta nelle pareti di una casa di studio”. Il maestro chiese una voce dal cielo, un *bat kol*, la voce dal cielo venne, e i maestri risposero: “La *Torah* non è in cielo” (cfr. Dt 30,12).

Cioè: la *Torah* vi è stata data, la dovete discutere voi e trarre fuori i significati nascosti”. È interessante il modo in cui continua il racconto rabbinico. Ci si chiede: “Il Santo, benedetto Egli sia, che cosa fece in quel momento in cielo? Il Santo rise e disse: I miei figli mi hanno battuto!”. È interessante, forse un po' strana per i cristiani, l'idea che siccome la Bibbia è stata data agli uomini, sono gli uomini che devono studiarla, interpretarla, sviscerare tutti i sensi. Tendenzialmente nell'ebraismo vale il principio dell'autorità, quindi il ruscello, l'albero, le pareti della casa di studio, addirittura la voce dal cielo, danno ragione al maestro, ma vale anche il principio molto democratico della maggioranza, per cui si discute, e si vede a chi dia ragione la maggioranza.

Per questo dal punto di vista ebraico non ha senso l'interpretazione univoca dei passi dell'Antico Testamento: l'interpretazione cristologica di alcuni passi non può essere accettata come l'unica possibile.

Si pone ora il problema: fino a dove si può spingere un'interpretazione? Si può far dire davvero al testo biblico qualunque cosa, anche il contrario di ciò che è scritto, purché la maggioranza sia d'accordo su questo? Evidentemente no. Il commento e il testo della Scrittura sono molto legati tra di loro, ma un lettore esperto li sa scindere e resta il fatto che la libertà di interpretazione sia molto grande, ma debba stare all'interno della tradizione. Il discepolo che dà un'interpretazione nuova, la dà davanti al suo maestro, cioè all'interno della tradizione, non affermando ciò che vuole.

Bisogna poi tenere sempre presente che nessun testo biblico può perdere il suo significato naturale, il *peshat*. Cos'è il *peshat*, il significato naturale? Non è solo il senso letterale. Nel Medioevo si traduceva come senso letterale, il che vuol dire che per quanto io interpreti la Scrittura, non posso farle dire il contrario di ciò che è scritto. Ma il *peshat* indica anche il significato diffuso ed accettati da tutti, quindi di nuovo si ritorna all'interno della tradizione. Non si può contraddire in maniera palese la tradizione che si attesta nei secoli, attraverso maestri autorevoli, quindi persone che hanno speso le loro vite a studiare il testo sacro.

Veniamo all'ultimo punto, che spiega non solo qual è il significato naturale, letterale, ma anche cosa sono gli altri significati della Scrittura, e questo di nuovo è un aspetto che avvicina l'ermeneutica rabbinica all'ermeneutica dei Padri. Secondo i rabbini ci sono quattro livelli, quattro sensi di interpretazione della Scrittura, che vengono raccolti nel cosiddetto *pardes*. *Pardes* è una parola ebraica che significa “giardino”, viene tradotta anche come “paradiso”, e che spesso nei testi talmudici indica l'insieme della Scrittura. C'è un aneddoto contenuto nel *Talmud* che racconta di quattro grandi maestri che entrarono nel *pardes*, nel paradiso del Testo Sacro. Di questi quattro maestri tre fecero una bruttissima fine: uno morì, uno impazzì, uno tagliò i germogli, cioè abiurò, divenne appostata, e solo uno uscì sano e salvo. Vuol dire che l'ingresso nel giardino della Scrittura deve essere fatto con un po' di circospezione e un po' di attenzione.

Pardes, dicevo, vuol dire “giardino”, ma è anche l'acronimo dei nomi che indicano i quattro livelli della Scrittura, cioè il *peshat*, di cui abbiamo parlato prima, il significato letterale in senso piano, *remetz*, *derash* e *sod*. *Peshat* è il significato semplice, letterale, quello che non può mai essere contraddetto, che tutti sono in grado di cogliere, e quello su cui si basano i precetti della tradizione ebraica. C'è poi il *Remetz*, che è l'allegoria filosofica e morale: il fatto di trarre gli insegnamenti morali dal senso più letterale della Scrittura. Quindi il *derash*, cioè il *midrash*, la ricerca, il lavoro sul testo, che è l'interpretazione rabbinica omiletica, quindi tutto il lavoro che si fa scavando il testo, ovviamente con le regole precise che abbiamo visto. Queste regole, anche se sono diverse dalle regole dall'esegesi storico-critica, esistono, e quindi quello che i rabbini traggono dal testo non è inventato di sana pianta, anche se a volte i voli sembrano pindarici.

Da ultimo rimane il *sod*, cioè il mistero, che è l'interpretazione mistica. In questo senso va compreso il racconto del quattro maestri che entrano nel *pardes*. Se si corre subito all'interpretazione mistica si rischia di impazzire, morire o abiurare, perché la Parola di Dio è una cosa talmente bruciante che se non viene maneggiata con cura si rischia di fare una brutta fine. Non succede a tutti i maestri, naturalmente, ma è un rischio che si può correre. L'interpretazione mistica è di vario tipo. Tutti conoscono la *Kaballah*, che è la mistica ebraica, ma i maestri insegnano che la *Kaballah* non si può studiare finché non si è arrivati ai quarant'anni, perché non si ha una maturità sufficiente, e non si può studiare se non si ha una famiglia. Questa è una cosa originale, ma dicevamo l'altra volta che i rabbini si sposano, sono chiamati ad avere una discendenza, non solo di discepoli, ma anche di figli naturali. Perché chi ha una famiglia può studiare la *Kaballah*? Perché si suppone che gli obblighi di una vita familiare tengano una persona con i piedi più a terra e quindi gli impediscano di impazzire attraverso un contatto sbagliato e poco accorto con le Scritture.

Un altro tipo di *sod*, di interpretazione mistica, è la *ghematria*, che è il calcolo del valore numerico dei singoli termini. Tutte le lettere dell'alfabeto ebraico hanno un valore numerico. L'abbiamo visto, studiando l'ebraico, partendo da *alef* - uno, *bet* - due, ecc. fino a dieci, poi venti, trenta, ecc. Quindi ogni parola della Bibbia, e il testo biblico è immutabile perché non si possono fare variazioni, ha il suo valore numerico. E su questo valore numerico si lavora tantissimo, accostando le cose più strane, fino ad arrivare ad interpretazioni molto originali. Vediamo un caso semplice e divertente: il termine ebraico *yayin*, che significa "vino", ha valore numerico settanta, il termine *sod*, l'abbiamo visto, è "mistero", e ha anche questo valore numerico settanta. Allora i maestri si chiedono: cosa vuol dire che queste due parole così diverse, il vino e il mistero, hanno lo stesso valore numerico? È così perché quando entra il vino, escono i misteri, i segreti!

Questa molteplicità di livelli della Scrittura passa anche nella tradizione dei Padri. Leggiamo due brani tratti da diversi testi della tradizione rabbinica che potrebbero stare benissimo anche all'interno della tradizione cristiana. Il primo afferma che le parole della Sacra Scrittura sono insieme una narrazione morale e un mistero. Questo vuol dire che tutti possono leggere la Scrittura e ognuno riuscirà a cogliere quello che è in grado di cogliere, con le sue competenze e i suoi studi. Questo vale ovviamente anche per il cristianesimo.

Nello *Zoar*, che è un testo tardo (XIII secolo) della mistica ebraica, si paragona la *Torah* ad una bella ragazza, nascosta in una camera chiusa di un palazzo. La ragazza ha un amante, che la cerca continuamente e al quale ogni tanto mostra il suo volto attraverso la porta – la ragazza è la *Torah* e l'amante chi vuole leggere e indagare i segreti del testo sacro. Tutto dipende da come si comporta questa la ragazza con l'amante. Prima gli mostra il volto attraverso la porta e se l'amante insiste nella ricerca, la ragazza gli consentirà di accostarsi a lei sempre di più, a poco a poco, ma con calma, non tutto in una volta. Così anche la *Torah*: a chi le si avvicina al primo cenno, la *Torah* parla inizialmente attraverso una tenda in parole che corrispondono alla comprensione che lui può averne.

Più tardi la *Torah* si cela dietro una tenda molto sottile, parla per enigmi e parabole, l'*haggadah*, una narrazione parabolica. Le parabole sono un genere usatissimo dai maestri e in questo Gesù s'inserisce perfettamente nella tradizione. Soltanto quando chi l'ha cercata, ha acquisito sufficiente familiarità con essa, la *Torah* gli mostra il suo volto e parla con lui dei segreti nascosti, che sono celati da sempre nel suo cuore. Quindi non si può arrivare subito a un significato segreto e più mistico, perché bisogna avvicinarsi per gradi.

Una volta che egli padroneggia la *Torah* ed è diventato padrone della casa, la stessa *Torah* gli ricorda i segni che un tempo gli aveva dato e quali segreti essi contengono. Allora egli vede che nulla si può aggiungere alle sue parole e nulla si può togliere. Il senso semplice è così com'è, tanto che non si può sottrarre nemmeno una sola lettera. Così il senso letterale non perde mai di significato: neanche quando si indaga la Scrittura in maniera più profonda. Si scopriranno altre cose, ma il senso più piano e letterale non perde mai il suo valore.

Il senso semplice si manifesta anche come la base della comprensione mistica più profonda, la gerarchia di significati non significa che il senso superiore superi o elimini quello inferiore.

L'insegnamento del martello che percuote la roccia rimane nel cristianesimo: ognuno coglie la sua scintilla, più grande, più piccola, non importa; sono tutte scintille della Parola di Dio. Concludo dicendo che questi quattro livelli della Scrittura sono quattro livelli indicativi, che usano gli interpreti per muoversi nella realtà del testo sacro, ma la realtà del testo è infinitamente più ampia. La cosa che rimane nel cristianesimo è che il senso piano e il senso letterale non vadano mai separati. Per questo i maestri che erano più addentro alla lettura del testo non smettevano mai di osservare i precetti: perché la precettistica è appesa al senso più letterale. Anche chi lavora al livello mistico del testo non esce dalla tradizione, non esce dalla prima interpretazione del testo.

In risposta ad alcune domande:

Dal testo sacro si può trarre sempre qualcosa di nuovo, ma non si può mai modificare il testo stesso, che è come un dado estremamente concentrato: lo si può diluire finché si vuole e ci sarà sempre qualcosa da diluire, ma non lo si può mai modificare. In questo senso tutte le interpretazioni sono dentro il testo: la Parola di Dio rimane sempre Parola di Dio, ma rimane parola eterna, deve dire qualcosa e forse qualcosa di diverso agli uomini delle varie epoche. Quindi l'uomo deve entrare in contatto con questa Parola lavorandoci sopra. Se no la parola rimane sterile, muta.

I precetti si trovano tutti nella *Torah*, non si desumano dai libri dei Profeti o dagli Scritti degli Agiografi. Nel corso del tempo i precetti osservabili sono diminuiti, perché in gran numero si riferivano al culto del Tempio e ai sacrifici, al comportamento dei sacerdoti, eccetera. Il numero dei precetti rimane immutato, ma alcuni non possono più essere messi in pratica.

I rabbini anche oggi attualizzano ed interpretano i precetti nei casi di problemi di vita pratica: la *Torah* viene così storicizzata, perché la Parola di Dio è eterna e completa in se stessa, ma spetta agli uomini interpretarla e metterla in pratica ogni giorno.

Nell'interpretazione rabbinica si parla di spirito e si parla di spirito nella Bibbia ebraica come *ruach ha-kodesh*, che noi traduciamo come Spirito Santo (ma sarebbe più corretto dire "spirito del Santo", spirito di Dio). In questo senso c'è lo spirito. *Ruach* ha più significati in ebraico: è il vento; è uno dei componenti dell'anima umana; è lo spirito del Santo, come un attributo di Dio, non un'altra persona, come dice la spiegazione trinitaria cristiana. Dio crea Adamo e gli soffia nelle narici il suo spirito – la *ruach*, che in ebraico è femminile.

Sono molto interessanti alcune letture ebraiche del Nuovo Testamento, testo che gli ebrei considerano come letteratura giudaica e che si fissa quando si fissa la *mishnah*, prima del *talmud*. ad esempio le letture di Pinchas Lapid, un ebreo che afferma che un ebreo capisce l'umanità di Gesù meglio di quanto la capisca un cristiano, perché Gesù stesso era ebreo. Non c'è l'accettazione della messianicità di Gesù, però le parabole, gli insegnamenti, i detti di Gesù sono ricompresi all'interno della tradizione ebraica. Inoltre molto lavoro comune fatto tra ebrei e cristiani è stato fatto sul testo del Decalogo, fondamento comune per entrambi.

L'insieme dei testi sacri ebraici si chiama *TaNaKh* e in esso sono compresi la *Torah* (Pentateuco), gli scritti dei Profeti (*Neviim*) e gli scritti degli agiografi (*Khetuvim*). Nel canone cattolico ci sono alcuni testi in più rispetto al canone ebraico.

La *mishnah* (che significa "ripetizione", cioè commento, aggiornamento) si fissa quando gli ebrei iniziano a lavorare sul testo canonizzato e i rabbini cominciano a paragonare versetti per trarne fuori varie regole di vita pratica: così si forma la *Torah* orale. A causa degli avvenimenti storici, quando gli ebrei vanno in diaspora, per non perdere questi insegnamenti li mettono per iscritto. Il commento ulteriore della *mishnah* forma il *talmud*. In realtà i *talmudim* sono due: uno di Palestina, cioè di Gerusalemme, e l'altra di Babilonia. Questo è il più importante, molto più ricco, creato dagli ebrei della diaspora; in esso vengono commentati un maggior numero di testi della *mishnah*, ma non vengono trattati i brani che parlano del culto del Tempio: gli ebrei di Babilonia, infatti, non avevano il problema di sapere come dovesse essere officiato il culto del Tempio. Tutti questi scritti, insieme con la *ghemarah* (cioè i testi che stanno fuori della *mishnah* e che poi vengono aggiunti e commentati) formano la cosiddetta "torah orale", che ad un certo punto viene messa per iscritto con un'apparente contraddizione, perché l'insegnamento orale non doveva essere messo per iscritto,

anche per non essere confuso con la Parola di Dio. Essa tuttavia viene fissata in forma scritta per non andare dispersa durante la diaspora. La *torah* orale è un testo sacro e rivelato nella misura in cui l'interpretazione è contenuta nel testo originario, ma certamente non ha lo stesso livello di sacralità della *torah* scritta.

IL RUOLO DEL MONACHESIMO RUSSO NELLA STORIA DELLA RUSSIA

12 GENNAIO 2009

P. ADALBERTO PIOVANO

Questa prima lezione avrà un taglio piuttosto descrittivo- storico; la seconda, a partire da un episodio molto particolare, sarà un tentativo di approfondire o almeno di capire qual è la relazione autentica dell'esperienza monastica nella tradizione orientale russa con il mondo. Che cosa veramente il monachesimo, il monaco può dare al mondo?

Partirei da un passo dell'*Orientale lumen*, n. 9, in cui papa Giovanni Paolo II descrive l'esperienza monastica secondo la tradizione orientale e qui a un certo punto, parlando dell'unità che il monachesimo orientale ha saputo mantenere, anche nelle forme di vita e nella tensione interiore, dice: "Il monachesimo non è stato visto in Oriente soltanto come una condizione a parte, propria di una categoria di cristiani, ma particolarmente come un punto di riferimento per tutti i battezzati, nella misura dei doni offerti a ciascuno dal Signore, proponendosi come una sintesi emblematica del cristianesimo.

Quando Dio chiama in modo totale, come nella vita monastica, allora la persona può raggiungere il punto più alto di quanto sensibilità, cultura e spiritualità sono in grado di esprimere. Ciò vale a maggior ragione per le chiese orientali, per le quali il monachesimo costituì un'esperienza essenziale che ancora oggi mostra di fiorire in esse, non appena la persecuzione ha termine e i cori possono levarsi in libertà verso i cieli.

Il monastero è il luogo profetico in cui il creato diventa lode di Dio, e il precetto della carità concretamente vissuta diventa ideale di convivenza umana, dove l'essere umano cerca Dio senza barriere o impedimenti, diventando riferimento per tutti, portandoli nel cuore e aiutandoli a cercare Dio."

Con tale affermazione, allora, mi pare interessante questa espressione: "...il monachesimo come sintesi emblematica del cristianesimo." Cioè la vita monastica diventa un paradigma per ogni battezzato, entro il quale ciascuno, secondo il suo particolare stato di vita, trova i mezzi e le modalità per vivere concretamente le esigenze evangeliche. Per i grandi maestri del monachesimo orientale, che con la loro vita e i loro scritti hanno dato forma a questa via di sequela di Cristo, i tratti fondamentali della vita monastica appartengono all'essenza della vocazione cristiana, nel loro senso profondo, che è spirituale. Il cristiano chiamato a vivere in matrimonio e a partecipare alla costruzione della città terrena può e deve in qualche modo accedere all'interiorità monastica. In Occidente, e forse questo è un aspetto che lo differenzia e ha portato a anche alla frantumazione della vita religiosa, perdendo quell'unità dell'*ordo monasticus*, si è troppo separato salvezza e perfezione, e diviso in categorie troppo distinte coloro che vogliono essere salvati, che poi è uno dei concetti che i monaci antichi usavano e nel quale si riconoscevano – "Abba, dimmi una parola di salvezza!" – coloro che vogliono essere salvati, dunque, e coloro che cercano la perfezione.

Questa distinzione si è irrigidita in un linguaggio giuridico che ha inciso in modo significativo sulle due forme di vita, quella religiosa e quella laicale - l'una corrispondente, appunto, ai consigli e l'altra ai precetti evangelici – e questo fa parte del nostro mondo culturale e religioso occidentale. Non solo: ha anche trovato un riflesso nei modelli di santità da proporre a queste categorie ecclesiali. Mi pare che questa rottura ha spesso provocato una perdita di armonia nell'esperienza spirituale cristiana – non per niente in Occidente abbiamo tante "spiritualità". Questo, è vero, è una ricchezza, ma a ben guardare non del tutto positiva; sto pensando a un testo di Hans Urs von Balthasar molto critico di queste "spiritualità" al plurale. Come se uno potesse appropriarsi dello Spirito, e in qualche modo "usarlo" in modo del tutto personale.

Questo mi pare proprio una conseguenza della rottura di questa unità, dovuta al cammino particolare dell'Occidente. In Oriente difatti non è avvenuto questo. "Il carattere profondamente omogeneo della spiritualità orientale - scrive Paul Evdokimov - ignora la diversità tra precetti e consigli evangelici, ed è nella sua esigenza totale che il Vangelo si rivolge a tutti e a ciascuno."

“Quando il Cristo - dice san Giovanni Crisostomo - comanda di seguire la via stretta, egli si rivolge a tutti gli uomini; il monaco e il secolare devono giungere alla stessa altezza.”

Dunque quella sintesi emblematica del cristianesimo che è il monachesimo, permette, secondo la tradizione ortodossa, di ricomporre quell'unità che è il frutto della vita secondo lo Spirito a cui ogni battezzato è chiamato. La vocazione al cuore *monachos*, come dice il Salmo 85(86), non avviene tanto nell'assorbimento di ogni forma di vita cristiana in quella monastica; non si tratta di monasticizzare tutte le forme di vita, ma nel proporre le esigenze e i valori della vita monastica, liberati certamente da quelle forme concrete legate a una particolare struttura, appunto quella più tipicamente monastica, ma proposti come impegno di ogni cristiano che vive nel mondo.

Ancora Evdokimov, di fronte al pericolo corso dall'Occidente di una eccessiva separazione tra spiritualità monastica e vita del cristiano, propone il cammino di un'esperienza laicale che sappia interiorizzare i valori del monachesimo, e dice: “Ci sarà una terza soluzione, senza pregiudicare nulla, si può dire almeno che essa deve fare proprie le due soluzioni esistenti, interiorizzandole, il che significa fare proprio il loro principio al di là della forme precise: «Non siete del mondo, ma nel mondo.» Questa parola del Signore preconizza un ministero del tutto particolare, che è quello di essere segno, riferimento al totalmente altro. È stato già realizzato in modo diverso qua e là; attualmente sembra che il segno si mostri al di sopra e della città e del deserto – i due simboli appunto delle due scelte: essere nel mondo laicale o essere nel deserto, simbolo della vita monastica – perché chiamato a superare ogni forma per esprimersi in qualsiasi circostanza. Il monachesimo, centrato sulle cose ultime, ha cambiato la faccia del mondo. Oggi fa appello a tutti, laici e monaci, e propone una vocazione universale: si tratta per ciascuno di trovare il suo genere di adattamento - l'equivalente personale dei voti monastici.”

Si può comprendere allora come nell'Oriente ortodosso si sia sentita meno la necessità di creare modelli di santità definiti in base a categorie di fedeli, modelli capaci di offrire tratti tipici di una particolare forma di vita cristiana. La vita monastica ha sempre offerto l'essenziale dell'esperienza cristiana, in essa ogni fedele ha potuto trovare un riferimento luminoso per il suo cammino concreto e per la propria vita spirituale.

Ho fatto questa premessa, perché mi è sembrata importante: qui si può intuire qual è la vera relazione della vita monastica con il mondo, contenuta in quell'espressione di Giovanni Paolo II “è sintesi emblematica del cristianesimo”. Dunque la sua relazione con il mondo è, potremmo dire, una relazione tipologica, cioè essere un modello, una concretizzazione del vangelo nelle sue dimensioni essenziali, che poi ogni cristiano nello stato particolare di vita che ha scelto deve saper tradurre nelle modalità che gli sono proprie. Diventa un punto di riferimento.

Allora qui si può comprendere anche da un punto di vista puramente storico, l'incidenza che il monachesimo ha avuto in Oriente - e potremmo dire anche in Occidente, finché vi era rimasta quest'unica forma di vita religiosa, cioè in tutto il Medioevo - fino alla prima rottura con la fondazione degli ordini mendicanti. Non ci si deve stupire se, grosso modo, fino all'undicesimo secolo c'era solo questa forma di santità. Anche i laici e il clero in qualche modo realizzavano una forma di santità a partire degli elementi del monachesimo. Si può discutere su questo, ma ci fa capire come il monachesimo restasse il punto di riferimento.

Ora, tenendo conto dell'evidente incidenza del monachesimo appunto nella storia delle chiese ortodosse – e in particolare in quella della chiesa russa - ci si può domandare: “Qual è allora l'autentica diaconia del monaco verso il mondo? Che cosa rappresenta per la storia del popolo della chiesa russa il monachesimo?” Tutto il mondo interiore che compone il terreno vitale del monachesimo russo può dare a volte l'impressione che la figura del monaco richiami quella del deserto, della solitudine, quindi l'impressione di un orizzonte lontano, staccato dalla dimensione secolare entro cui vive la maggior parte degli uomini – appunto silenzio, preghiera, solitudine, vita comunitaria, possono apparire come chiusura, fuga dal mondo, egoismo spirituale – conosciamo le accuse tipiche fatte al monachesimo.

Scriva la teologa Bersijel: “Il monaco russo, nei suoi migliori rappresentanti, dopo essersi staccato dal mondo, ha sempre saputo ritrovarlo, curvandosi con amore su di esso, quando andava

dall'orante a chiedere aiuto spirituale." È quanto dice san Serafino di Sarov nell'affermare: "Noi non fuggiamo dagli uomini, che hanno la nostra stessa natura, e come noi portano impresso il nome di Cristo, ma solamente dai peccati che commettono."

Dunque questo ci fa capire che di fatto il monaco, nella tradizione russa, è sempre stato molto attento alle realtà del mondo. Vedremo poi la prossima volta dove si colloca il cuore di quest'attenzione. Però c'è già un primo livello, potremmo dire più immediato, più riscontrabile anche storicamente, che è dato proprio dall'incidenza del monachesimo nella storia civile e religiosa della chiesa russa. E mi pare che questo risulti essenzialmente da quattro ambiti in cui è chiaro il ruolo incisivo del monachesimo, tanto che uno scrittore ha detto: "La Russia è il monastero!" - come se fosse un grande monastero la Russia, oppure si potrebbe interpretare anche: "Se vuoi trovare la Russia, va in un monastero!" - tanto c'è quasi un'osmosi di queste due realtà.

Quattro ambiti: il primo è l'ambito sociale caritativo; il secondo politico e nazionale, il terzo culturale, e il quarto ecclesiale. Vorrei ora dare un breve sguardo sull'incidenza del monachesimo in questi quattro ambiti, per poi la prossima volta fare un passo in più: il cuore appunto di questa diaconia del monachesimo al mondo.

Il ruolo sociale caritativo. Nelle *Vite* degli antichi monaci russi viene spesso sottolineato l'amore, la compassione, la misericordia attiva per i poveri, verso ogni tipo di necessità. Scrive un autore: "Il monachesimo russo, accanto al suo elemento di vita contemplativa, presenta anche un lato eminentemente sociale. Un grande slancio di carità e di servizio del prossimo. La tradizione monastica dell'Oriente cristiano, quando penetrò in Russia, dovette accentuare ancora di più questo elemento di servizio al prossimo, che è inseparabile dalla vita cristiana. Perché il popolo era ignorante, povero, lasciato a se stesso, e aveva un grande bisogno che qualcuno si occupasse di lui e della sua vita spirituale."

E di fatto il monachesimo russo, anche nelle sue forme primitive, proprio perché erede di san Basilio e della tradizione studita molto attenta a questa dimensione sociale - penso che sapete bene come Basilio aveva addirittura ipotizzato una città monastica, la Basiliade, ma ricca di varie attività di carattere caritativo, sociale, educativo, ecc. - e così anche la tradizione studita dunque non resta chiusa al mondo, ma cerca di comprenderne le esigenze. Ecco perché i monasteri russi diventarono di conseguenza centri di cultura, di arte, di civilizzazione agricola e di promozione umana; ospizi, lebbrosari, ospedali sorsero già con il primo monastero russo, quello delle Grotte di Kiev, fondato nel 1051.

Nella *Vita* del fondatore, Teodosio, viene descritto come il Santo tutti i sabati mandava ai prigionieri nelle carceri dei carichi di pane; e diceva che è bene che noi diamo da mangiare con il nostro lavoro ai poveri e ai bisognosi di ogni genere. È interessante anche questa dimensione sociale del lavoro monastico: non è semplicemente necessario per il mantenimento della comunità, ma ha una ricaduta sociale. Questo è anche tipico del Medioevo occidentale.

Questa concezione la ritroviamo un po' in tutte le *Vite* degli antichi monaci, soprattutto fino al XVI secolo. Per esempio, di Sergio di Radonezh, l'altra grande figura del monachesimo medievale, si dice nella sua *Vita* che, ricordando le figure dei grandi padri del monachesimo antico, egli rimaneva meravigliato della loro vita e delle loro virtù: "Proprio per questo i principi e gli uomini andavano da loro, e questi monaci guarivano i malati dalle più svariate infermità - dice così Sergio ai suoi discepoli - diventarono come sicuri liberatori dalle sciagure, pronti intercessori nel momento della morte, resero lieve il cammino per coloro che viaggiavano per terra e mare, donarono con abbondanza ai bisognosi, nutrirono gli affamati e gli orfani, e per gli orfani e le vedove furono come dei tesori inesauribili." E conclude il suo biografo: "Sergio conservava nel suo cuore gli esempi della loro vita e pregava la Santa Trinità per poter seguire con passo fermo le orme di questi padri."

Si può dire che in tutto il secolo XV e XVI il monachesimo esercitò un forte influsso sociale, sia nel campo caritativo che in quello educativo. Per esempio, Giuseppe di Volokolamsk, il grande riformatore del secolo XVI, il cosiddetto "Illuminatore", in uno dei suoi trattati ricorda ad ogni cristiano il dovere della carità: "Visita i prigionieri, parla con essi, ricorda che essi soffrono

molto, spesso solo per un unico errore, mentre noi, malgrado i peccati che commettiamo frequentemente stiamo bene, mangiamo tranquillamente.”

“Da’ il cibo a chi ha fame, offri da bere a chi ha sete, e come ci ha detto il Signore, ricopri colui che è nudo, accogli il pellegrino, visita i malati, discendi nelle prigioni, apri la tua casa non ai ricchi e ai nobili, ma ai poveri, alle vedove e agli orfani.”

È interessante che proprio all’inizio del secolo XIX uscì in questo dibattito di cui parleremo un articolo molto dettagliato, dal titolo *Come servivano il mondo gli asceti dell’antica Russia*, in cui, a partire dalla vita di questi monaci, si parlava della sensibilità particolare che questi santi avevano per la dimensione sociale della vita cristiana. E questo si può dire che, nel monachesimo russo, durò per tutta la sua storia; soprattutto nell’Ottocento ci fu una ripresa di questa incidenza sociale del monachesimo, e in particolare questa sensibilità fu accolta dalle comunità femminili. Un autore, analizzando a partire dagli studi e dai racconti della nascita delle comunità femminili nell’Ottocento, che spesso nascevano come comunità di carattere caritativo e poi assumevano una struttura più particolarmente monastica, nota: “Certi superiori, certe guide spirituali di monasteri, erano sensibili più di altri alla necessità di un armonioso equilibrio tra la vita di preghiera e di penitenza e un’attività sana, orientata specialmente ai bisogni delle persone che circondavano il monastero; così dispensari, centri a carattere sociale, scuole primarie o a carattere pratico funzionavano a disposizione di tutti e tuttavia il principio stesso di questi servizi umanitari fu contestato fino al 1914.”

Da statistiche fatte, si può dire che un terzo degli ospedali della Russia prima della rivoluzione fu gestito da monaci, soprattutto da monache. E questo si è ripreso dopo la riapertura dei monasteri, che hanno riscoperto questa tradizione specialmente in rapporto a forme nuove di aiuto, come orfani, handicappati, ecc.; e ancora in particolare presso le comunità femminili. Ho avuto occasione di visitare qualcuno di questi monasteri, ed è sorprendente l’attenzione che queste monache, pur vivendo la loro vita monastica, hanno per i loro ospiti, generalmente bambini, che hanno la possibilità di partecipare ad attività ricreative, culturali, secondo la propria personalità, avendo a disposizione mezzi tecnici attuali, computer ecc. È una tradizione che è sempre continuata.

Il secondo aspetto che vorrei sottolineare in questo ambito sociale si potrebbe chiamare un aspetto profetico o critico, non tanto per indicare e supplire alle carenze che la società presenta proprio in quest’ambito nella fascia di persone emarginate, quanto piuttosto per *contestare* un certo modo di gestire la società da parte di chi dovrebbe venire incontro a queste esigenze, come hanno fatto alcune grandi figure di monaci. La denuncia delle ingiustizie richiama continuamente a una coscienza evangelica che guarisca le ferite impresse dal peccato dei cristiani nella società: era in certo qual modo il privilegio di uomini spirituali di un’altra categoria del popolo russo: i cosiddetti “pazzi in Cristo”. Erano un po’ la coscienza critica di una società che era alla deriva; pur chiamandosi cristiana, era infatti ipocrita in questo ambito

E non mancarono tra i monaci quelli che additarono ai ricchi il loro dovere di difendere la giustizia, di vivere la carità. Di fronte a un’ingiustizia, Teodosio di Kiev non esitava ad affrontare i potenti, e appunto il suo biografo dice: “Intercedeva davanti ai principi e ai giudici per molti, e li liberavano.”

Certamente nei secoli XVII e XIX la chiesa in Russia, soprattutto nei suoi rappresentanti gerarchici si è spesso mostrata troppo dipendente dallo Stato, tanto che un gran numero di pastori perdeva, in rapporto allo Stato, non solo la libertà esteriore, ma talvolta anche l’indipendenza interiore, quindi mancava di una certa incidenza evangelica. Anche qui è stata un po’ supplita dai monaci questa carenza della gerarchia, di essere cioè una coscienza critica in una società che presentava molte contraddizioni. Essa era supplita da monaci, e particolarmente dagli *starcy*, i grandi padri spirituali del secolo XIX, in cui emerge quest’attenzione critica verso le contraddizioni della società, smascherando proprio nel peccato dell’uomo la radice di ogni male, che concretamente poi attacca i vari ambiti della vita pubblica, politica ed economica.

È un tratto significativo appunto della paternità spirituale russa, che in certo qual modo contribuisce a colmare questo distacco tra monachesimo e mondo, distacco che si era creato in Russia a partire dal secolo XVIII, quando il monachesimo, per una serie di avvenimenti storici, era stato un po' emarginato. Dopo una presenza così forte nel Medioevo, nel secolo XVIII il monachesimo non aveva più quella forza. Ecco allora gli *starcy*, i padri spirituali, che hanno ricomposto questo legame profondo tra monachesimo e dimensione sociale.

Interessanti sono anche alcune figure già presenti nel XVIII secolo, i monaci che poi diventarono vescovi; in essi era forte la sensibilità di coscienza critica: padri spirituali e profeti coraggiosi, applicarono la parola di Dio alle realtà economiche, morali e sociali quotidiane del loro tempo con un linguaggio molto chiaro. Così ad esempio Tikon stigmatizza il dislivello sociale fra i proprietari terrieri e i contadini: "Numerosi sono coloro che appesantiscono i loro servi di lavori e di debiti, tanto che essi non hanno di che vestirsi e nutrirsi. Numerosi sono coloro che costruiscono e ornano chiese, creano ospizi, sono generosi verso i forestieri, ma tutto ciò non gioverà a nulla; perché costruire chiese e ospizi con soldi rubati?"

Per i tuoi contadini e i tuoi servi sii non solo un padrone, ma anche un padre. Non richiedere da loro un lavoro mal retribuito, tanto che essi non hanno di che vestirsi e sfamarsi convenientemente." Vi ricordo che questo non è soltanto un linguaggio simbolico; era proprio così la situazione fino al 1800 in Russia: c'erano i servi della gleba, rimasti fino allo Zar Alessandro I, che ha poi sciolto questa piaga sociale. I contadini erano proprietà dei possidenti terrieri.

"Abbi cura di loro come un padre dei suoi figli, perché ti chiamino non solo padrone, ma anche padre."

Così un altro autore, san Demetrio di Rostov, morto nel 1609, in un'omelia in cui commenta la parabola del ricco Epulone, apostrofa le ingiustizie: "Ai nostri giorni, presso molti signori, si nota la stessa cosa: essi mangiano e bevono i frutti del lavoro che sono costati sangue ai loro servi, e tormentano senza pietà i loro poveri contadini. Al posto del pane quelli divorano gli uomini."

Come si vede da queste parole, più che un proposito di cambiare le strutture, che forse non era nella mentalità dell'epoca, è proprio un invito alla conversione, una rivoluzione interiore. E lo stesso Tikhon, soprattutto al termine della sua vita, come semplice monaco incarna proprio un esempio di questa paternità verso i poveri. È conservata una testimonianza di due monaci che servivano Tikhon nella sua vecchiaia; avendo rinunciato all'episcopato ed essendosi ritirato come semplice monaco nel monastero, così i due testimoni descrivono il rapporto di Tikhon con i contadini: "I vecchi contadini desideravano visitarlo. Egli li faceva sedere accanto a sé e parlava loro con grande amicizia, conversando sulla vita del paese ed essi, avendo ricevuto quello di cui avevano bisogno, se ne partivano, pieni di gioia. Oso dire che era come Giobbe, occhio del cieco e piede dello storpio. La sua porta era sempre aperta ai mendicanti che trovavano cibo, bevanda, riposo sotto il suo tetto."

I poveri erano appunto coscienti della sensibilità e della condivisione che gli *starcy* usavano nei riguardi della loro situazione concreta, come dimostrano queste parole di alcuni contadini sullo *staretz* Leonida di Optina, riportate in una testimonianza oculare: "Quando domandai a questi contadini come facevano a conoscere lo *staretz*, risposero: "Ma, signore, come potremmo ignorare Leonida? Non è forse per noi poveri ed ignoranti più di un padre? Senza di lui noi saremmo solo degli orfani disgraziati."

Mi pare interessante come questo atteggiamento, a partire da una particolare esperienza della paternità spirituale, diventa veramente un seme per poter cambiare certe strutture ingiuste della società. Non si può pensare che questi monaci fossero dei rivoluzionari. All'epoca non potevano avere ancora una chiara visione di una dottrina sociale della Chiesa (la chiesa russa l'ha elaborato solo ultimamente, dopo il 2000) - per motivi storici, non l'avevano potuto elaborare. Però mi pare già un germe significativo di una particolare di incidenza a partire da quello che è il cuore stesso dell'uomo. Come fa notare ancora la teologa Bersijel: "Aprendo largamente le porte delle loro celle alla moltitudine, alla sue necessità, ai suoi affanni, e ciò con grande scandalo di una parte delle

autorità ecclesiastiche, gli starcy protestavano implicitamente contro l'indifferenza e la disattenzione alle realtà temporali di troppo uomini di chiesa.

Ambrogio di Optina, per la sua viva simpatia verso tutto ciò che tocca l'uomo, i suoi problemi e le sue attività, non affermava silenziosamente che ogni dominio della vita umana non sarebbe rimasto estraneo alla grazia di Cristo, che può e deve salvare tutto, e tutto illuminare?"

Vediamo ora il secondo aspetto, quello politico e nazionale. Qui è chiaramente indiscutibile il ruolo giocato dal monachesimo nella creazione e nel risveglio di una coscienza nazionale russa, soprattutto nei secoli XIV-XV, e anche il richiamo continuo a calare nella sfera politica i valori cristiani. Ma questo rapporto tra monachesimo e sfera politica è stato vissuto nel corso della storia con atteggiamenti diversi. A volte conflittuale potremmo dire, nella linea della denuncia e della critica, della profezia, a volte ispirato a una collaborazione, o addirittura a un'identificazione tra dimensione spirituale e dimensione temporale, uno stato teocratico. È un aspetto, quest'ultimo, che non è del tutto scomparso nella tradizione orientale. Ancora erede della teocrazia bizantina, per cui in qualche modo è impossibile, per una mentalità ortodossa, pensare a uno stato che non sostenga in qualche modo la chiesa. Ciò stiamo vedendo che ancora succede, purtroppo! Potremmo dire che è una dimensione, una mentalità non ancora del tutto superata, questa sinfonia cesaropapista. Bisogna invece che queste due realtà, lo stato e la chiesa, siano in profonda sintonia.

Vediamo ora queste tre caratteristiche: la dimensione profetica del monachesimo, cioè la sua tensione escatologica, la testimonianza di una presenza soprannaturale, una storia in cammino verso un regno, hanno portato spesso i monaci ad essere segno di contraddizione di fronte al potere politico, che dimentica o elimina questa tensione verso il regno. Abbiamo visto la denuncia dell'ingiustizia sociale, richiamo a una coscienza cristiana e dovere di coloro che governano, ferma opposizione a un potere assoluto: tutto questo caratterizza appunto alcune figure del monachesimo russo, soprattutto nel suo periodo più antico. Più volte ho citato Teodosio di Kiev, una della figure più significative; il suo biografo sottolinea l'energia e la fermezza del monaco di fronte al principe Sviatoslav, usurpatore del fratello, sul trono di Kiev.

“Teodosio – dice il suo biografo - ricolmo di Spirito Santo, prese a denunciare e rimproverare il principe, poiché aveva compiuto ingiusta testimonianza, impossessandosi contro il diritto al trono del fratello più anziano. Gli scrisse un'epistola molto lunga, piena di rimproveri, in cui tra l'altro diceva: «La voce del sangue del tuo fratello implora soccorso da Dio, come il sangue di Abele contro Caino!» E inoltre riportò molti esempi di persecutori, assassini e nemici dei propri fratelli. Con similitudini gli pose davanti tutto ciò che riguardava l'azione che aveva compiuta.”

Spesso in queste *Vite* noi ritroviamo diversi esempi di questa audacia, e di coraggio profetico. Talvolta la denuncia d'ingiustizia si scontra con la violenza del potere civile ed è un caso emblematico quello del metropolita di Mosca, Filippo, già igumeno del monastero delle isole Solovki, che pagò con la vita la sua testimonianza di verità di fronte al cruento Zar Ivan IV, il Terribile. È pubblicata in italiano una *Vita*, che merita di essere conosciuta, perché è di una forza sorprendente quest'uomo! Più volte il metropolita Filippo ebbe occasione di richiamare lo Zar Ivan IV alla responsabilità che gli era stata affidata. Interessante il fatto che la forza e l'audacia, il coraggio con cui queste figure di santi si opponevano al potere politico, non dipendeva tanto da una pretesa da parte della Chiesa di intervenire, quanto piuttosto la consapevolezza che il potere che lo Zar teneva gli era dato da Dio, quindi un richiamo alla sua responsabilità di essere, secondo la concezione cristiana e particolarmente bizantina, rappresentante di Dio. Di conseguenza, doveva agire come tale. “Osserva la legge datati da Dio – dice Filippo a Ivan IV – sei stato posto da Dio per giudicare la gente di Dio in verità, e non prendere su di te l'immagine del torturatore, non dividere il tuo regno, e unisci il tuo popolo, perché Dio è presente dove c'è lo spirito di unione e di amore sincero, perdona e ti sarà perdonato, chi non serve la verità e non ama il suo fratello non è da Dio.”

Ecco per esempio altre parole che Filippo rivolge allo Zar giunto nella Cattedrale della Dormizione durante una liturgia, dopo aver sterminato gli abitanti di Novgorod e di Pskov. Con molto spavalderia, Ivan IV si accosta alla comunione: “Qui noi, o Sovrano, offriamo al Signore un sacrificio puro e incruento per la salvezza degli uomini, ma oltre l'altare si versa sangue cristiano e

in vano muore la gente.” E di fronte della collera di Ivan IV continua con fermezza Filippo: “Sovrano, non posso obbedire al tuo comando piuttosto che a quello di Dio. La terra è di Dio, come pure il suo compimento. Come i miei predecessori, io pure sono solo un pellegrino sulla terra. Continuerò a lottare per la verità e la pietà, anche se fossi privato della mia autorità, e dovessi soffrire crudelmente.” E appunto nel 1579 Filippo fu strangolato nel monastero dove era stato mandato in esilio come semplice monaco.

È una figura emblematica in un momento in cui la Chiesa aveva perso in qualche modo la sua forza profetica, e in questo uomo di Dio, in questo monaco-vescovo, si vede invece ricuperata con la forza di un Isaia, di un Giovanni Battista.

Ma nella storia russa di per sé il monachesimo giocò generalmente un ruolo, potremmo dire, meno di conflitto; più di fermento positivo nei confronti del potere politico, e su due livelli: guida spirituale per i principi per creare in loro una coscienza morale cristiana e punto di riferimento nazionale per creare tutte quelle forze necessarie per una crescita d'identità del popolo russo.

Scrivono un autore: “Per comprendere il posto importante occupato dai monaci in Russia, presso i principi e la popolazione, bisogna tener presente la crudeltà e l'ignoranza di queste popolazioni rozze e dei loro principi, e dall'altra, in contrasto con questa barbarie, l'intero modo di vita dell'angelo-monaco. L'impegno più urgente per i monaci, a Kiev in primo luogo e nelle altre città che si costituivano, era di far comprendere ai capi politici il cammino da seguire, se si voleva progredire in tutti i campi della vita umana. Bisognava insegnar loro a rinunciare alla forza brutale, all'inganno, e ad esercitare la pazienza, la misericordia, la benevolenza, ad aver gusto del servizio gratuito, attinto alla fiducia in Gesù Cristo, grazie a una volontà deliberata di conformare la propria vita personale e le relazioni umane alla vita e alla dottrina di Cristo. Si volevano monaci attivi che intervenissero, certamente presso Dio e i santi con la liturgia e l'ascesi, ma che fossero anche consiglieri, giudici, diplomatici, istitutori. E veramente tutto ciò è stato esercitato da alcuni grandi monaci, che erano appunto padri spirituali; in questo modo incidevano profondamente, anche se trasversalmente, nella vita politica.

Credo che una delle figure più significative, veramente la forza che ha permesso di coagulare, si potrebbe dire, cioè di formare il primo nucleo della nazione sia san Sergio di Radonezh. Egli, con la sua forza spirituale ha saputo unire, dando una prospettiva di comunione ai vari principati che erano divisi e si combattevano, per far fronte all'invasore mongolo che nel XIV secolo soggiogava il territorio della Rus di Kiev. A un discorso pronunciato nel 1888 all'Accademia di Mosca, uno storico sottolineò questo ruolo morale esercitato da san Sergio, “...per rigettare il giogo barbaro, per ricostruire uno stato solido e indipendente, per far entrare in seno alla Chiesa i popoli indigeni, non era forse necessario che la società russa si elevasse all'altezza di questi grandi compiti, rinvigorisse le sue forze morali svilite da secoli di schiavitù e di disperazione? Sergio di Radonezh consacrò la sua vita a quest'opera, l'educazione morale di tutto un popolo, e per compierla disponeva di mezzi di disciplina morale che ben erano conosciuti alla sua epoca. Tra questi certamente il più potente era l'esempio vivo, personale, la realizzazione visibile dell'idea morale. E così il monachesimo russo divenne l'indicatore preciso dello stato morale della società laica; l'ispirazione a lasciare il mondo si faceva più forte non perché il mondo fosse in preda al male, ma perché le forze morali si facevano sempre più attive. Questo significa che il monachesimo russo era una rinuncia al mondo in nome di ideali che superavano quest'ultimo, e non il rifiuto del mondo in nome di principi che gli erano ostili.”

In quest'epoca è anche interessante notare come i *leader* politici che hanno saputo coagulare le forze del popolo in questa rivincita contro il giogo mongolo erano gli stessi metropoliti di Mosca: erano dei veri e propri statisti. Potremmo parlare in particolare del metropolita Alessio, un vero e proprio Richelieu. Erano loro che gestivano da un punto di vista anche politico la poca forza morale dei principi, soprattutto in rapporto al popolo, quella che era la vita politica delle città russe.

Ma qui si vede un po' già nascere o emergere l'ultimo aspetto a cui ho accennato, l'identificazione tra stato e chiesa. Forse potremmo dire che nella storia russa è stato l'aspetto più

pericoloso, che ha portato anche con la rivoluzione bolscevica al rifiuto, aldilà dell'ideologia atea, vedere cioè come ormai la chiesa era completamente assorbita, assimilata al potere politico. E questo legame sempre più stretto tra forze spirituali, rappresentate soprattutto dal monachesimo, e potere politico porta, a partire dal secolo XVI, a una identificazione tra la città dell'uomo con la città di Dio, alla creazione di uno stato teocratico, costituito sull'utopico messianismo di una "Mosca – terza Roma".

È un'ideologia che in fondo non è morta; ancora adesso, come durante tutto il periodo comunista la Russia, Mosca, ha sempre esercitato un certo messianismo: portare il comunismo ovunque. La radice sta in quest'idea di "Mosca – terza Roma": in questo caso, come formulazione chiaramente cristiana, si rifà alla tradizione cristiana. Laicizzata, è stata poi esasperata da questa idea del pansovietismo, del comunismo. Questa visione teologica della sfera politica diventa per gli ideologi del secolo XVI della "Mosca – terza Roma" un fondamento anche per limitare però il potere degli autocrati. Scrive per esempio Giuseppe di Volokolamsk, monaco, uno dei grandi teologi di questa visione: "Se uno zar regna sugli uomini, ma si lascia possedere dalle passioni malvagie e dai peccati, dalla rapacità e dalla collera, dall'ipocrisia e dalla menzogna, dall'orgoglio e dalla crudeltà, non rappresenta più Dio nell'uso del potere datogli."

Mi pare significativa questa identificazione tra chiesa e stato, ma alla fin fine c'è anche un invito a disobbedire al potere politico quando questo non si manifesta veramente come potere dato da Dio. È in fondo il grande limite di questo legame tra monachesimo e potere politico.

Il terzo aspetto, forse non del tutto nuovo, perché è tipico anche del monachesimo nell'Occidente, è quello che potremmo chiamare il ruolo culturale. Appunto, come avvenne nel mondo bizantino nel Medioevo occidentale, anche in Russia il monachesimo portò un notevole contributo alla vita culturale e artistica. Sia trasmettendo la ricchezza del patrimonio tradizionale del mondo cristiano, sia favorendo soprattutto nell'ambito della letteratura religiosa la creazione di una letteratura nazionale. E si può dire che fino al secolo XVI la letteratura russa, nella sua stragrande maggioranza, era una letteratura elaborata nei monasteri – non necessariamente una letteratura religiosa. Per esempio, tutte le cronache, i vari trattati, anche opere di carattere scientifico, erano elaborate, copiate, pensate nei monasteri.

Si può anche dire, ed è interessante questo, che c'è nell'ambito del monachesimo russo, forse ereditato dalla tradizione bizantina, un particolare amore per il libro, come espressione non solo della cultura, ma anche in relazione al libro per eccellenza che è la sacra Scrittura. Sono conservate di alcuni grandi monaci le loro "biblioteche" – i libri stavano su alcuni scaffali semplici che avevano a disposizione – interessantissimo poi capire tutto il mondo culturale in cui spaziavano questi monaci, non solo religioso: avevano anche un vivo interesse per ogni ramo della scienza.

Questo è un po' tipico fin dagli inizi della tradizione russa; è un concetto, quest'amore per il libro, per la Scrittura, espresso nella breve lode al principe Jaroslav il Saggio, uno dei grandi principi di Kiev: "Jaroslav radunò molti scrivani, i quali trascrissero dal greco nella lingua slava e scrissero molti libri, e li studiarono. Gli uomini devoti godranno dell'insegnamento divino, giacché se uno arerà la terra, l'altro seminerà, gli altri raccoglieranno, e avranno cibo in abbondanza. Così avvenne anche allora, il padre di lui, Vladimiro, arò la terra, la rese fertile e la rischiarò con il Battesimo, costui seminò con le parole dei libri i cuori dei devoti, e noi mietiamo dopo aver ricevuto l'insegnamento dei libri. Se dunque cercherai la saggezza nei libri, scrupolosamente, allora riceverai un grande aiuto per l'anima tua, perché chi legge spesso i libri parla con Dio e con i santi."

Da questo testo, tratto dalla prima Cronaca russa, emerge il ruolo che il libro giocò non solo nella vita culturale e religiosa, ma anche politica della Rus di Kiev. E questo amore per i libri rimarrà per tutto il Medioevo russo, soprattutto nei monasteri. Un risveglio intellettuale nell'ambito monastico si ebbe allora nel secolo XVIII, specialmente per impulso del rinnovamento spirituale ispirato dal Paisy Veličkovski, e che ebbe una ripercussione nel mondo culturale laico, contribuendo a ristabilire un certo legame con l'intelligentsia russa, soprattutto nel secolo XIX.

Infatti nel secolo XIX alcuni settori del monachesimo, teologicamente preparati, avevano preso parte attiva in un rinnovamento degli studi e del pensiero della Chiesa ortodossa. Erano

generalmente vescovi sensibili a un risveglio monastico, ma che hanno dato anche un particolare impulso alla riflessione teologica. Tutto questo provocò certamente una fioritura notevole nei vari ambiti della teologia, soprattutto agli studi biblici e patristici; ed è proprio in quest'epoca che il monastero di Optina si crea una vera e propria scuola di traduttori che traducono in russo le opere dei Padri. Si può dire che gran parte delle opere patristiche sono state tradotte proprio in quest'epoca, compresa anche la Regola di san Benedetto. Le altre opere, non solo dei padri antichi, ma anche di autori cattolici, come Francesco di Sales, Tommaso de Kempis, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Angela da Foligno – tutti autori che appartengono alla tradizione cattolica, non a quella ortodossa. Da qui si può vedere l'interesse che la cultura russa ha sempre avuto per l'Occidente, e quindi questo amore per il libro si manifesta nel bisogno di conoscere e apprezzare comunque la spiritualità: in questo caso, anche cattolica.

Questo ha permesso anche il riaggancio di quella parte che in qualche modo si era staccata dalla Chiesa, l'*intelligentsia*. Basta ricordare l'influsso degli *starcy* di Optina, che si fece sentire in alcune persone di rilievo dell'*intelligentsia* russa, in particolare Dostoevski, ma anche Soloviev, che vennero in pellegrinaggio a Optina e vennero spesso per parlare. Dostoevsky in particolare, in momenti difficili della sua vita, quando per esempio aveva perso il figlio, ricevette grande aiuto e consolazione dallo *staretz* Ambrogio. Ma anche altri autori, come Gogol, Leontiev, Tolstoy, tutti ebbero in qualche modo un aggancio con questa realtà.

Ricordiamo in fine l'importanza dei monasteri nello sviluppo dell'antica arte russa delle icone. I modelli iconografici bizantini furono riproposti con gusto estetico e intuizione spirituale propri, come si vede per esempio nel più grande pittore della Russia antica, Andrei Rublyev. Monaco artista, Rublyev seppe trasfondere nell'espressione visiva tutte le ricchezze del suo mondo interiore, nutrito dall'esperienza monastica. Difatti, quando l'arte dell'icona esce dai monasteri e viene assunta dalle botteghe degli iconografici laici, perde. Comincia a risentire l'influsso occidentale, gli schemi arcaici bizantini vengono reinterpretati e riprodotti con modalità barocca, e di fatto si perde così l'aggancio con l'antica tradizione russa.

Notiamo infine l'ultimo aspetto a cui si accennava: il ruolo ecclesiale. “La profonda influenza esercitata dal monachesimo sull'insieme della vita ecclesiastica - scrive ancora la teologa Bersijel – risulta anzitutto dalla permanenza della sua tradizione spirituale e dal suo irradiazione, silenzioso ma persuasivo, al di là delle mura del monastero. Questo fu in particolare il ruolo storico del monachesimo russo.” E mi pare che la vita della chiesa russa sia stata influenzata dalla presenza monastica soprattutto in due ambiti: quello pastorale e quello missionario.

In quello pastorale è evidente, perché nella tradizione ortodossa, i vescovi sono monaci - al di là della forma che ci possa essere in alcune chiese di cosiddetti “monaci di carriera”, che sono monaci che studiano per diventare vescovi, quasi senza mettere piede in monastero - ma la stragrande maggioranza, nella tradizione ortodossa, vengono scelti dai monasteri; quindi sono monaci. Questo fa capire subito quale influsso ne risulti per la vita della chiesa e della pastorale. Non mi soffermo su questo, anche se si potrebbero citare molti esempi. Ma mi pare ora interessante la testimonianza del viaggio che abbiamo fatto recentemente con i preti di Milano.

Siamo stati ricevuti da vescovo di Vladimir, che ha parlato del silenzio interiore. Tra l'altro ha detto: “Noi vescovi, quando ci ritroviamo, per caso o per una riunione, la prima domanda che ci facciamo è: «Quanti monasteri hai nella tua diocesi?». E' significativa questa prospettiva; non quanti preti, quanti istituzioni, quante scuole, quante attività caritative - ma, quanti monasteri? E questo metropolita li batte tutti, perché è colui che ha riaperto il monastero di Optina. Ogni anno, ci diceva, riunisce gli abati e le abbadesse per discutere sui problemi concreti dei monasteri. E anche di problemi spirituali con i loro vescovi. Questo episodio fa vedere un po' la sensibilità generale e l'importanza che vi danno.

L'altro aspetto che mi pare molto interessante, è dell'attività missionaria. Difatti la chiesa russa, tra le altre chiese ortodosse, è quella che ha avuto grande sensibilità missionaria. Questo fino agli inizi del Novecento. L'azione missionaria della chiesa russa è opera del monachesimo, certamente appoggiato da molti vescovi. Fin degli albori del cristianesimo in Russia troviamo

monaci impegnati nell'annuncio del vangelo in regioni non ancora completamente cristianizzate, come, per esempio Abramo di Rostov nel secolo XI, oppure il monaco Kuksha partito dal monastero delle Grotte di Kiev per evangelizzare una tribù mongola.

L'attività monastica missionaria in Mongolia trovò un impulso notevole nell'opera di Stefano di Perm, amico di san Sergio di Radonezh; siamo nel XIV secolo. Interessante, perché si spinse verso una tribù pagana stazionata negli Urali al nord-est della Russia e qui svolse il suo ministero con profondo intuito missionario, preoccupato di creare una comunità cristiana con una propria lingua liturgica – siamo nel XIV secolo...quando sappiamo che nella stessa epoca in Occidente ogni forma di evangelizzazione portava la lingua latina e la cultura latina! – Questo non è capitato in Oriente, perché anche la tradizione bizantina penetrata in Russia fu poi elaborata nella lingua slava con una liturgia slava.

Stefano di Perm tradusse la sacra Scrittura nella lingua di quella tribù ai confini della Siberia, creando un alfabeto, perché la popolazione nomade non aveva una lingua scritta. Anzi si sa che egli il più possibile, in conformità con la dottrina della Chiesa, rispettava anche i costumi popolari locali; quindi rappresenta veramente un esempio di inculturazione. Con i secoli XV e XVI l'opera di evangelizzazione si concentrò soprattutto presso le tribù finniche del nord e presso i Tartari, di religione musulmana. Nel secolo XVIII c'era una penetrazione della chiesa russa in Siberia, mentre l'attività missionaria viene sempre più organizzata.

Una delle cose più interessanti è che nel 1842 viene fondata nell'Accademia teologica di Kazan, una delle quattro grandi accademie pre-rivoluzionarie, una sezione missionaria, dove si studiavano le religioni orientali, non nella prospettiva di un dialogo interreligioso, ma per capire bene la mentalità e per poter annunciare il vangelo in un contesto, in un linguaggio che fosse accessibile a quelle popolazioni. È interessante che proprio quell'accademia di Kazan si prese la cura di tradurre tutte le opere patristiche e che, in qualche modo, già educava a un dialogo con il mondo non cristiano. C'erano anche scritti di letteratura arabo-cristiana per poter discuterne con i musulmani.

È chiaro che al potere politico non sfuggì il fatto che anche attraverso l'opera missionaria si poteva allargare la russificazione – un problema che ha toccato anche le missioni cattoliche nelle colonie. Di conseguenza, l'opera dell'evangelizzazione del monachesimo russo fu strumentalizzata; però di fatto, dalle testimonianze che abbiamo fino all'Ottocento, questi missionari erano veramente preoccupati di portare l'annuncio evangelico a popolazioni che non lo conoscevano, ma anche con un'attenzione al dialogo con una cultura del luogo. C'è un bellissimo racconto dello scrittore Leskov, *Ai confini del mondo*, in cui egli parla delle missioni di un vescovo che parte per la Siberia tra le popolazioni di tradizione buddista tibetana, e a un certo punto scopre che queste popolazioni hanno un profondo senso di Dio, perciò non osa più toccare queste popolazioni e ritorna, senza aver convertito nessuno. È un racconto un po' poetico, ma che indica in qualche modo la sensibilità della chiesa russa, e in particolare del monachesimo, caratterizzata dall'attenzione al valore di ogni cultura.

C'è tutta un'arte iconografica, soprattutto in Siberia, che ha utilizzato tutto un immaginario, anche simbolico, a partire dalle popolazioni animiste pagane che abitavano in Siberia, per ricuperare quello che c'è di positivo: *semina Verbi*, come ha detto Giustino; e questo è tipico della tradizione russa. Non c'è nessun'altra chiesa ortodossa con una così grande sensibilità verso l'ambito missionario, così com'è avvenuto nella chiesa russa.

* * * * *

SERVIZIO A DIO E SERVIZIO AL MONDO : UN DIBATTITO SUL RUOLO DEL MONACHESIMO

19 GENNAIO 2009

P. ADALBERTO PIOVANO, OSB

La lezione di stasera approfondisce quello che avevamo detto la volta scorsa in uno sguardo storico sul ruolo del monachesimo nella Chiesa e nel mondo. Potremmo intitolare così questa lezione “*Fuga mundi* e missione nel mondo: il dibattito sul monachesimo in Russia all’inizio del secolo XX.” Vedremo che appunto si tratta di un dibattito letterario tra laici e monaci che ha come fulcro, come problema: qual è il servizio del monaco al mondo?

Ma prima di affrontare il tema, è necessario avere un’idea della problematica relativa al monachesimo all’inizio del XX secolo in Russia. Siamo alla vigilia della rivoluzione bolscevica, un momento di grandi turbamenti politici e sociali, ma anche di una grande forza di ripresa di coscienza da parte della Chiesa; momento che porterà alla realizzazione del Concilio di Mosca del 1917-18, Concilio che purtroppo non è molto conosciuto in Occidente. È stato fatto oggetto di un convegno di studi, di una tesi di laurea a Parigi, ma non ne sono stati tradotti gli atti. La parte più interessante degli atti sono i dibattiti, perché un concilio, secondo la tradizione russa di un sinodo locale, è tenuto sempre in presenza di tutti i fedeli: ecclesiastici, vescovi, monaci, preti e laici.

È un concilio che ha profeticamente anticipato il Concilio Vaticano II su tanti punti, soprattutto nell’ambito della liturgia; concilio che, dall’altra parte non ha avuto attuazione, se non a livello di documenti scritti, perché la rivoluzione ha bloccato la ricezione e l’attuazione pratica di questo concilio, tranne il permesso di eleggere il Patriarca, che nella Chiesa russa mancava dal 1700.

Ma ritorniamo al monachesimo. Se si passano in rassegna i dati statistici presenti nelle relazioni del santo Sinodo della Chiesa russa tra 1890 e 1914, si rimane colpiti dal progressivo e rapido aumento numerico di monasteri e di monaci nei territori dell’Impero russo. E ciò appare ancora più evidente se si paragona la crescita prodottasi tra la fine del secolo XIX e l’inizio del XX, con la situazione creatasi dopo la secolarizzazione effettuata nel 1764 dall’Imperatrice Caterina II, che aveva ridotto drasticamente il numero dei monasteri e aveva creato una struttura particolare, le tre categorie di monasteri, i cosiddetti monasteri statali, che in base a un criterio di importanza, ricevevano uno stipendio e una sovvenzione statale per ogni monaco. Esistevano poi dei monasteri extra categoria, che vivevano dal lavoro manuale, monasteri estremamente poveri, ed è da questi che poi partiva il rinnovamento degli *starcy*.

Tutto questo aveva creato una situazione tale che il monachesimo era incapsulato in una struttura burocratica, che era quella dello Stato, come di fatto tutta la Chiesa mediante la soppressione del Patriarcato nel 1700 e la creazione del santo Sinodo, sotto la vigilanza dell’*Oberprokuror*, il cosiddetto “occhio dello zar”, un laico - se era credente era già una grazia - che vagliava ogni decisione del sinodo sulla nomina dei vescovi, sull’apertura di eventuali monasteri, sul numero di monaci: una struttura soffocante.

Se nel 1890 abbiamo 496 monasteri maschili con 7189 monaci e 5523 novizi, e 228 monasteri femminili con 7306 monache e 20268 novizie, nel 1914 dalla Chiesa russa dipendono 550 monasteri maschili con 11485 monaci e 9485, e 475 monasteri femminili - notate la crescita del monachesimo femminile - con 17283 monache e 56016. È sproporzionato quasi il numero, ma qui è comprensibile per tanti motivi, uno dei quali - e non può essere dimenticato - è l’influsso esercitato dagli *starcy*, come Serafino di Sarov e Ambrogio di Optina, i quali si sono presi cura del monachesimo femminile, che di fatto era lasciato andare e non era seguito con molta attenzione dalla gerarchia ecclesiastica.

Tale crescita non è che un segno esteriore di quella vitalità che caratterizzò il monachesimo russo lungo tutto il corso del XIX secolo, sino alla vigilia della rivoluzione bolscevica. Proprio a partire della prima metà del XVIII secolo, dopo un periodo di profonda crisi che provocò una progressiva emarginazione spirituale e culturale del monachesimo nel contesto della società russa -

la volta scorsa abbiamo sottolineato quale incidenza aveva avuto il monachesimo fino al 1600 – ma dal XVII secolo, marginalizzato, quasi come qualcosa che non c'entrava più con la vita della società russa, si nota invece tra la fine dell'800 e l'inizio del '900 una lenta ripresa di vigore interiore, legato ad alcune personalità significative di grande spessore spirituale, come quelle degli *starcy*, segnati appunto da tutto un rinnovamento spirituale della *Filocalia* e dello *hesichasmo*.

Anche se questo fenomeno spirituale non può essere generalizzato, certamente ha ridato una vitalità interiore al monachesimo, riscattandolo da quelle emarginazioni in cui era stato collocato dal sistema politico postpetrino. A ciò si deve aggiungere anche una ripresa nei monasteri di una certa attenzione ai problemi sociali, attraverso l'istituzione di strutture, ospedali, orfanotrofi, case per anziani, scuole, ecc., che parzialmente potessero rispondere alle esigenze caritative del tempo. Anche qui, alcuni dati: nel 1887, per esempio, i monasteri mantenevano novantatre ospedali e sessantasei ospizi per anziani; di essi due terzi erano gestiti da monasteri di monache.

È veramente interessante la formazione dei monasteri femminili nell'800. Nascevano come comunità di pie donne – donne che volevano vivere uno stile di vita evangelica, monastica, perché era l'unica forma di vita religiosa conosciuta, e progressivamente si strutturavano con un'abbadessa e venivano riconosciuti come monasteri. A parte da alcuni monasteri antichi, in genere i monasteri di monache sono abbastanza recenti nella storia russa: uno sviluppo molto significativo.

Nel 1909 presso i monasteri vi erano 227 ospedali con 2110 degenti e 147 ospizi per poveri con 1813 ricoverati. Inoltre tra il 1880-90, al tempo dello zar Alessandro III, quando il governo promuoveva l'istituzione delle scuole parrocchiali, quasi tutti i monasteri di monache istituirono tali scuole, aperte per lo più a ragazze, e mantenute a spesa della comunità monastica.

Un quadro, dunque, che manifesta una certa vitalità. Tuttavia il monachesimo, pur restando una forza ecclesiale sorprendente, tra la seconda metà del XIX e l'inizio del XX secolo cominciò a manifestare alcuni segni indicativi di uno stato di immobilità e di rilassamento. Da qui emerse una fatica a mantenere un contatto continuo con le forze spirituali delle origini, e lo sguardo fisso sulla propria vocazione profonda. Di fatto molti furono i problemi che emersero alla fine del periodo XIX - inizio XX secolo.

Sarebbe interessante anche analizzarli; ne elenco qualcuno. La prima cosa che emergeva da questa situazione globale che provocava abusi e rilassamento, era la degenerazione in vari monasteri dello stile di vita idioritmica. Voi sapete che la tradizione monastica orientale prevede due stili di vita: quello cenobitico, conosciuto anche nell'occidente, e quello idioritmico, che di per sé è uno stile positivo, nella misura in cui permette a ogni monaco, per la sua crescita spirituale, di mantenere un ritmo proprio, riducendo al minimo quelli che sono gli impegni comunitari: non proprio una sorta di semi-eremitismo, ma veramente un'attenzione al ritmo spirituale di ciascuno. È valido se c'è un padre spirituale, altrimenti è l'occasione di un forte individualismo; la riforma monastica antonita, che si è conclusa, si può dire, una ventina di anni fa, è stata possibile nella misura in cui i monasteri sono passati dall'idioritmia al cenobitismo.

E così nell'Ottocento in Russia. La grande riforma era di portare nei monasteri la vita comunitaria, la convinzione che la vita cenobitica è quella che permette un livello maggiore, al di là delle esperienze eremitiche vere di vita monastica. Ecco, proprio la resistenza di molti monasteri all'introduzione di uno stretto cenobitismo è testimoniata largamente dalle lamentele e dagli interventi dell'episcopato, nella seconda metà dell'Ottocento, come pure dai ricordi personali di monaci e di vescovi. Per esempio, uno di questi, un archimandrita, ci ha lasciato una serie interessante di osservazioni; racconta che l'avversione alla regola cenobitica nei monasteri dotati di sussidio statale, che quindi avevano un'entrata proveniente da questo sussidio, era molto estesa. Persino l'energico metropolita di Mosca, Filarete, esitò a introdurre di sua autorità la regola cenobitica, preferendo la via di una lenta trasformazione dello stile di vita dei monasteri ad opera degli stessi abati.

Ecco perché la forma idioritmica, nella sua degenerazione, dava spazio ad abusi e infrazioni continue dei voti monastici. Nei monasteri dove vigeva lo stile idioritmico i monaci ricevevano dal loro monastero soltanto le celle e il cibo, che spesso veniva servito non in refettorio ma

privatamente. Tutto ciò che era necessario doveva essere procurato dal monaco personalmente per mezzo di una determinata somma ricevuta con quello scopo, creandosi così dei legami, delle discriminazioni, tutte situazioni che certamente dopo non favorivano una corretta osservanza dei voti monastici.

Un altro aspetto che derivava come situazione negativa e sintomo della tensione spirituale affievolita nei monasteri era quello che si riferiva all'osservanza della vita liturgica. Molti monasteri lasciavano a desiderare. Accanto alla tentazione del formalismo o dell'esecuzione rituale, sempre presente anche in una struttura che ha un ritmo di vita molto regolato, spesso l'ordinamento liturgico veniva trascurato. In vari monasteri cittadini il *typikon* liturgico era abbreviato. E i fedeli russi sotto questo aspetto sono stati sempre molto attenti. Anche oggi, quando il parroco abbrevia il rito, dopo glielo fanno notare; è un po' una tendenza della struttura russa, il formalismo, la rubrica.

Teofane il Recluso, riferendosi alla necessità di rivedere e emendare i libri liturgici, con parole dure condanna tale modo di vivere la liturgia: "Le nostre gerarchie non sono turbate da quell'assurdità, perché quando siedono presso l'altare, non ascoltano e non conoscono quali oscurità contengono quei libri, per il semplice fatto che quelle traduzioni hanno fatto ormai il loro tempo." Un'osservanza interessante, questa, che ha portato quel Concilio a un tentativo di revisione dei libri liturgici nella lingua compresa dal popolo.

Un altro problema era certamente quello economico, ma soprattutto quello del livello culturale dei monaci, della formazione e del discernimento. Abbiamo testimonianze appunto che molte volte in quei monasteri venivano persone che non avevano assolutamente vocazione alla vita religiosa, creando poi delle situazioni incresciose.

La debolezza della testimonianza, offuscata da questi lati oscuri che emergevano da un rilassamento e dagli innumerevoli abusi disciplinari presenti nella realtà quotidiana e nella vita di tanti monaci, provocava una progressiva visione pessimistica del monachesimo, soprattutto in certi ambienti della intelligenza russa, che reagivano, o con aspre e sarcastiche critiche ai monasteri, o con lo sguardo di sufficienza intellettuale sull'inutilità del monachesimo in quanto tale. Di per sé già Pietro il Grande aveva una visione molto chiara su questo: "I monaci sono parassiti; non servono. È meglio che almeno si occupino di qualche servizio sociale, così hanno una ricaduta a questo livello."

E questo era un parere abbastanza diffuso, specialmente nell'intelligenza, e si ispirava, a partire da Pietro il Grande, dall'Occidente; di conseguenza, dietro l'influsso della rivoluzione francese, guardava il monachesimo con un certo disprezzo: se leggete, per esempio, *I fratelli Karamazov* di Dostoevski, troverete all'inizio del discorso dello staretz Zosima questa considerazione che gli intellettuali avevano del monachesimo.

Diverse personalità laiche ed ecclesiastiche, però, particolarmente sensibili al significato e al ruolo del monachesimo per la Chiesa e la nazione russa, erano ben coscienti del male che minacciava il tessuto vitale dei monasteri. In un questionario preparatorio in vista delle discussioni del Congresso monastico del 1909, il vescovo Nikon fornì un elenco di ventidue domande che focalizzavano i punti deboli presenti nel monachesimo russo: la degenerazione in vari monasteri, uno stile di vita idioritmico che investiva poi aspetti molto concreti della vita monastica, come il lavoro manuale, la povertà, la stabilità, la partecipazione alla preghiera liturgica, il formalismo o la trascuratezza nelle celebrazioni dell'Ufficio, lo scandalo provocato da abusi morali di vario tipo e le diverse forme di indisciplinazione nel comportamento dei monaci, la mancanza di discernimento nell'ammissione dei novizi e il basso livello di formazione spirituale e intellettuale, la situazione economica dei monasteri, ecc. Erano tutti problemi che hanno richiesto dalle menti più illuminate dell'episcopato il desiderio di essere affrontati.

Anche personalità laiche impegnate nella vita ecclesiale guardavano con apprensione questa situazione, intuendo come il monachesimo stesso stava ristagnando, perdendo così la forza espressiva, evangelica nelle sue potenzialità spirituali. La preoccupazione di questi laici, in gran parte intellettuali, non si orientava tanto a una riforma del monachesimo nelle sue strutture interne,

quanto a una ricomposizione del rapporto tra il monachesimo e il mondo, tra il monachesimo e la cultura, che in qualche modo si era spezzato a partire dal XVIII secolo.

Ebbene, la ripresa di questo desiderio di recuperare un'incidenza sociale ed ecclesiale del monachesimo, emerge da una vivace e appassionata polemica letteraria, che all'inizio del XX secolo investì gli ambienti ecclesiastici e quelli laici. E proprio grazie a questa polemica, si ebbe nel 1909 il primo Congresso monastico di tutti i monasteri, cosa che non è mai avvenuta nella Chiesa cattolica; una cosa interessante. Abbiamo gli atti - li ho letti - e veramente c'è una franchezza nell'affrontare i problemi, che noi, fino al Concilio non avevamo mai conosciuto. Poi, al Concilio di Mosca, un programma di disposizioni relative a una riforma fu approvato da parte del Sinodo dei vescovi della Russia e elaborato in una costituzione sui monasteri, costituzione rimasta poi non applicata a motivo della rivoluzione. Questa costituzione, tradotta in latino, fu oggetto di tesi al Pontificio Istituto Orientale negli anni '50; e si può ancora leggere – almeno in latino.

Penso che potremmo riassumere così, prima di entrare più a fondo in questo dibattito. Quali sono i punti di domanda che orientano questo dibattito, qual è la problematica che vuole suscitare questa preoccupazione che i laici avevano di fronte al monachesimo, e in conseguenza anche molti ecclesiastici? Si potrebbe formulare così: in che rapporto si collocava lo stile di vita dei monasteri con il messaggio evangelico e con l'autentica tradizione spirituale del monachesimo russo? In che misura il rinnovamento, incarnato nelle figure dei padri spirituali, poteva incidere sull'insieme dell'istituzione monastica e sul vissuto quotidiano dei monaci? Quale orientamento privilegiare per una riscoperta del ruolo del monachesimo nel rapporto tra la Chiesa e il mondo? Quale tipo di diaconia il monaco può offrire al mondo? Come il monachesimo era preparato ad affrontare le sfide storiche che stavano investendo la società russa in quegli anni? Quale consapevolezza emergeva negli ambienti monastici di un rinnovamento, di una purificazione della vita monastica? Quali erano le fonti per fare un rinnovamento? In quale direzione doveva procedere una purificazione della vita monastica e quali ambiti prioritari doveva investire?

Queste sono un po' le domande che hanno orientato non solo questo dibattito, ma anche poi il Concilio. Noi parliamo solamente del dibattito monastico. Ebbe un inizio piccolo: nel 1902 su una rivista curata dalla Lavra della Trinità san Sergio, *Lettura spirituale*, appare un breve articolo di uno scrittore di divulgazione popolare, un laico, Kruglov, il cui titolo era già significativo: *A servizio del mondo - a servizio di Dio*. Lo stesso numero della rivista riportava una replica molto lunga dell'archimandrita Nikon, poi diventato vescovo e uno dei grandi artefici della riforma monastica nel concilio del '17, che era inoltre a quel tempo anche direttore delle pubblicazioni della Lavra. Una personalità di grande rilievo nell'ambito monastico.

Un contributo a tale dibattito, che subito prese toni polemici e passionali, venne dato da un celebre studioso dell'antico monachesimo russo, Smirnov, professore dell'Accademia ecclesiastica di Mosca, che appunto nel 1903 sulla rivista *Messaggero teologico* pubblicò un ampio studio dal titolo *Come servivano il mondo i monaci dell'antica Rus?* Dunque, dal titolo si vede che il punto discusso era il rapporto tra monachesimo e mondo. Ma la polemica inevitabilmente investì il concetto storico del monachesimo.

L'articolo di Kruglov, che aveva dato inizio, la scintilla, a questa polemica, sia nel tono che nei contenuti, pare un pacato appello per un risveglio della responsabilità del monachesimo di fronte al mondo. Suscitò consensi all'inizio anche negli stessi ambienti monastici. L'orientamento della visione di quest'autore è già chiaro fin dalle prime battute del discorso: "È già da lungo tempo che delle voci si fanno udire per invitare i nostri monasteri a mettersi a servizio del mondo, cosa che non contraddice il loro impegno fondamentale, non l'esclude, poiché il servizio al mondo riposa sull'amore del prossimo. E l'amore è la base dell'insegnamento cristiano, e se questo è un dovere per ogni cristiano, tanto più lo è per il monaco, il cristiano per eccellenza." Questa è la visione classica dell'ortodossia. "Certamente l'impegno della preghiera è un impegno di una nobiltà incontestabile, ma non esclude il servizio al mondo. Ma qual è questo servizio al mondo? A questo – continua – dà una risposta con la sua opera la compianta granduchessa Alessandra Petrovna, nella vita monastica Anastasia. I suoi meriti sono enormi: essa ha indicato ai monasteri che è giunto il

momento per essi di prendere parte impegnata, attiva, all'opera di salvaguardia della salute del popolo. Mentre il professore Vacinski invita i monasteri ad una prova di tale impegno nell'ambito dell'educazione spirituale del popolo.”

L'autore, elencando poi alcuni mali fisici e morali che minacciano la società russa, rinnova con toni accorati questo invito: “I monasteri potrebbero forse allontanarsi dal nobile servizio dell'educazione del popolo allo spirito della Chiesa ortodossa, proprio in questo tempo in cui i mestatori muovano guerra contro l'ortodossia? E dalle altre sedi si fa spazio la voce sulla necessità di sollevare l'educazione religiosa negli eserciti? Il nemico significa paura, un bisogno urgente. I monasteri potrebbero restare sordi alla voce della vita? La Lavra della Trinità, memore del comandamento del suo santo fondatore che ha inviato dei monaci a combattere per la libertà della Russia dai nemici esterni, non farebbe scendere in campo i suoi monaci?”

Certamente l'autore non nega gli aspetti fondamentali che caratterizzano l'esperienza monastica: preghiera, solitudine, silenzio, ascesi, ecc.; ma di fatto vede tutto questo mondo spirituale pressoché inaccessibile, eccezionale. Un monachesimo che mantenga la fisionomia strettamente contemplativa, per questo autore, non è più proponibile. Per la maggioranza dei monaci, Kruglov intravede un cammino più accessibile, ma meno eroico e autentico: il servizio attivo ai fratelli, al mondo: “la nuova obbedienza”, la chiama, a cui è chiamato il monachesimo contemporaneo.

Dopo aver descritto la dura fatica che comporta la cura dei malati, l'autore aggiunge: “In questo impegno è necessaria una fede ardente, una speranza in Dio, pienamente docile a lui nel lavoro, e un profondo amore verso il prossimo. Non è forse questo un impegno degno di un monaco o di una monaca? Non si compie forse qui meglio di ogni altra cosa il comandamento dell'amore, quell'amore che offre la propria vita per i suoi amici? Questo è il pieno compimento dell'amore di Cristo. L'impegno del monaco, della monaca, di prendersi cura dei malati è ancora più faticoso di quelli più elevati - non c'è nessun gratificazione: solo fatica, preghiera, digiuno e tale faticoso impegno. Questo servizio al mondo è un vero servizio a Dio. Invano si pensa che tale servizio possa contraddire la regola.”

Difatti, per questo autore, la recente fondazione della granduchessa Alessandra è una realizzazione concreta di questo ideale di un monachesimo attivo: un complesso monastico, abitato nel 1908 da trentasette monache e quattrocentotredici novizie, ospitava un ospedale, una scuola parrocchiale per ragazze, una sezione speciale per ragazze cieche, laboratori di cucito, una clinica ambulatoriale gratuita e una farmacia. L'autore, citando questo caso, dice: “Ogni persona povera di Kiev riceve un aiuto gratuitamente, il servizio nella cura dei malati è affidato alle monache, alle quali dà l'esempio la stessa principessa, che accudisce i malati con cristiana abnegazione, senza paura della sporcizia, del contagio, lavando con le sue mani le ferite.”

Certamente il tipo di monachesimo che la granduchessa Alessandra esprimeva in alcuni sue lettere sarebbe stato sottoscritto con entusiasmo da questo autore. Cito una di queste lettere: “I nostri monasteri che conservano le rigide regole dei Padri devono essere assolutamente in tutti i modi focolai di istruzione e carità. Un monachesimo vivo, ecco ciò che più mi sta a cuore, e che spero di servire fino all'ultimo respiro. Neppure nei monasteri vasti le regole impediscono di amare il prossimo come se stessi, di assistere i malati, nutrire i poveri ed insegnare a leggere e a scrivere. La vita esclusivamente contemplativa è patrimonio di poche persone speciali elette da Dio, che segue il suo speciale disegno divino, ma la vita in una cella dove si possono esercitare lavori manuali, per nutrirsi e vestirsi con il guadagno di questo lavoro, può trovare chiunque. Quando noi ci accostiamo a un malato, allora noi invisibilmente ci accostiamo a Cristo. E se durante il servizio ai malati custodiamo la mente e il cuore e con le labbra facciamo la preghiera di Gesù, ecco, questo diventa un rosario vivente.”

Anche l'accademico Smirnov, nell'articolo citato *Come servivano il mondo gli antichi monaci*, condivide pienamente questa visione. Non mi dilungo su questo, perché lui ha un'analisi dettagliata delle fonti, particolarmente geografiche, per sottolineare come gli antichi monaci erano sensibili all'intervento del monachesimo nella vita sociale. Nel monachesimo russo eremitico non

rinacque l'antico eremitismo orientale, e quando si parla di eremitismo russo, lo si deve intendere secondo un senso molto restrittivo: senza per nulla esagerare, bisogna dire che l'eremitismo nella sua forma piena, non trovò realizzazione nei nostri antichi ricercatori di solitudine ed *hesichia*.

Quando affronta una delle grandi figure che erano indicative di questa tradizione eremitica, Nilo di Sora, (Nil Sorski), in una visione abbastanza parziale dice: "L'ideale di Nil era puramente contemplativo. Nil non considerava il monachesimo come una forza sociale, e perciò non affidava ad esso una missione di guida all'interno della vita della Chiesa, cosa che avrebbe costretto un monaco a prendere una parte rilevante alla vita mondana e avrebbe violato la sua assenza di preoccupazione, la sua *hesichia*: egli guidò il monaco dal mondo all'eremo e alla solitudine." Però per l'autore, questo non è l'ideale del monachesimo russo.

Nel richiamare alla necessità di aprire all'amore del prossimo il cammino di ricerca di salvezza personale, questo autore si difende dall'accusa di voler trasformare i monasteri in ricoveri o case di formazione, l'accusa di voler imporre ai monaci un'obbedienza non prescritta dalle regole, diminuire gli stessi voti monastici, inquinando lo spirito con il corrotto occidente, spegnere l'anima del monachesimo ortodosso. Egli dice che vuole "soltanto affermare che si può unire al monachesimo senza il minimo danno l'impegno della cura dei malati, dei bambini abbandonati e che la più eccelsa opera della misericordia cristiana non può in alcun modo distruggere il monachesimo."

Questa è un po' la provocazione: come reagirono i monaci? La reazione degli ambienti monastici trovò espressione appunto negli interventi dell'archimandrita Nikon. È difficile sapere come concretamente i monasteri reagirono a queste sfide lanciate dai due studiosi. Sicuramente c'erano delle sfumature, correnti diverse all'interno del monachesimo: abbiamo visto, appunto, la principessa Alessandra che aveva fondato un monastero ed era di fatto su questa linea; e all'inizio del secolo ci sarà anche un'altra principessa, Elisabetta, che fonderà una sorta di congregazione di suore di vita apostolica dopo la caduta del comunismo.

Di fatto, però, la visione dell'archimandrita Nikon esprime in qualche modo la posizione tradizionale del monachesimo. E con energia Nikon reagisce a questo invito rivolto ai monaci di assumere un servizio sociale: "A leggere l'articolo di Kruglov, senza volere, pensi: "Come sarebbe stato bello, se il rispettabile autore fosse vissuto in uno dei solitari eremi in monastero soltanto per un anno. Allora daremmo ascolto a ciò che pensa sull'obbedienza monastica, sull'autentico e speciale scopo dei monasteri. Egli parla di un nuovo tipo di obbedienza – la parola "obbedienza" in russo ha il duplice senso di obbedienza come risposta a un comando e anche di impegno attivo – e vorrebbe che tutti i monasteri si trasformassero in ospedali, in scuole per il popolo. Riguardo a tutto questo già da lungo tempo si fanno sentire delle voci. Ma quali voci? Chi invita i monasteri a tale servizio nel mondo? L'autore non lo dice, ma noi lo diciamo: queste voci provengono da quel campo di coloro che considerano i monasteri come istituzioni inutili, i monaci come parassiti. Queste sono le voci di coloro che effettivamente, mal sopportando la luce del grande ideale monastico, vorrebbero utilizzare i monasteri e i monaci. E l'ideale di tale utilizzazione è bell'e pronto: questo è il monachesimo occidentale, con i suoi ordini, e istituti di beneficenza. Nessuno in seno alla Chiesa ortodossa pone ostacolo all'istituzione di comunità simili ai monasteri. Una tale comunità è stata anche fondata da una venerata principessa asceta – quella, appunto, citata dall'autore – ma questo non è un monastero nel senso stretto della parola. Questo è soltanto un ideale istituto di beneficenza. Persino lo stile di vita può essere simile a quello monastico, può essere posto sotto l'autorità di una madre egumena – abbadessa – e questo istituto può anche chiamarsi monastero: ma esso potrà essere solo un'eccezione alla regola comune, una forma derivata dall'alto ideale monastico, ma non una via normale, esemplare per tutti i monasteri. Di tali forme secondarie possiamo indicarne all'autore ancora diverse, come i nostri monasteri femminili nelle regioni occidentali."

Nel descrivere poi l'ideale monastico, l'archimandrita Nikon si rifà a Giovanni Climaco, e scrive: "Che cosa è un monastero, secondo l'insegnamento dei Padri? Giovanni Climaco lo definisce come un ospedale dell'anima: come il malato cerca di essere guarito nell'ospedale, così

l'uomo che viene nel monastero cerca la salute delle passioni, pieno rinnovamento dello spirito con la grazia di Dio e la risurrezione spirituale. Ecco perché Giovanni Climaco dice che il monastero è per il monaco una tomba prima della tomba, cioè una tomba per l'uomo vecchio. In che cosa deve essere completamente incentrato il pensiero del monaco? Esclusivamente nella sua personale salvezza. A questo si dispongono anche tutte le strutture della vita monastica, e tutto il servizio divino lungo il corso della giornata e tutte le cosiddette "obbedienze", che tutte abitualmente portano il carattere di soddisfacimento degli stessi bisogni e necessità della vita monastica. Egli, il monaco, non ha il diritto di scegliersi l'obbedienza che sia in sintonia con le sue possibilità e le inclinazioni personali, egli dà allo *staretz*, al superiore del monastero, non solo la sua propria volontà, ma anche il suo cuore. «Figlio – è detto nella sacra Scrittura – dammi il tuo cuore.» Tutto lo scopo della sua vita e il suo impegno è purificare il suo cuore dalle passioni, facendolo diventare luogo della preghiera incessante di Gesù. La separazione dalla sua volontà e dal suo pensiero lo porta a un'attenzione incessante, senza distrazioni, a ciò che avviene nel suo cuore e, come condizione necessaria per questo, a un allontanamento dal mondo, a una solitudine. Ecco ciò che brama lo spirito del vero monaco.»

Parlando, appunto, delle varie possibilità di impegno nel mondo che venivano sollecitate, dice: «Il servizio ai malati non è un'obbedienza indipendente, esso è solo uno dei quotidiani impegni, come dire, solo una necessità, usando il linguaggio monastico: unica cosa sola necessaria rimane la preghiera. Non senza ragione uno dei santi vescovi ha detto: «Che cosa è il monaco? È colui che compie incessantemente la preghiera di Gesù.»

Dunque, l'archimandrita Nikon non rifiuta la possibilità dei vari servizi che i monasteri possono occasionalmente apportare alla società, alla Chiesa, ma ai suoi occhi questo non può essere generalizzato e istituzionalizzato, non può essere trasformato in un impegno, strutturato, quasi un nuovo scopo della vita monastica. «L'opera del monaco - ancora Nikon dice - è pregare e pregare. E se anche c'è da lavorare, un lavoro però che non distrugga possibilmente il suo pensiero, che non lo trascini dall'unico necessario verso il mondo. Un lavoro che può essere lasciato in ogni momento, appena si manifesta che nuoce allo stato di preghiera del monaco. Lo ripetiamo: non siamo contro gli ospedali presso i monasteri; soltanto non vogliamo permettere che negli stessi voti monastici sia introdotto qualcosa di nuovo, obbligatorio per le stesse istituzioni sotto forma di obbedienza, come ospedali per laici e scuole. Questo sposterebbe inevitabilmente l'unico necessario, la formazione allo spirito di preghiera, in un secondo piano.»

Qualche valutazione su questa polemica: certamente la passionalità, la parzialità con cui viene condotto il dibattito sul ruolo del monachesimo nella società e nella Chiesa non permette un atteggiamento sereno, oggettivo. Vediamo che le assolutizzazioni, anche un certo linguaggio usato dall'archimandrita Nikon, rendevano difficile una comune ricerca delle vie da percorrere per un reale rinnovamento del monachesimo. Ecco perché penso che siano necessarie alcune osservazioni.

Una prima osservazione: negli ambienti laici, legati alla Chiesa ortodossa, era viva, come ho notato, una preoccupazione positiva per la situazione in cui si trovava il monachesimo russo: è quanto emerge, appunto, da quegli articoli di laici. La tendenza dell'archimandrita Nikon a ridurre queste preoccupate e a volte angosciate riflessioni a un gratuito, ingiusto attacco al monachesimo, non è serena, non è oggettiva. Smirnov, uno di quegli autori, lo sottolinea nel suo articolo, non mancando di porre seriamente i monaci davanti alla loro responsabilità per questa situazione, e dice: «Nikon si rammarica di questi attacchi che dei laici, persone fuori dell'ambiente clericale, infliggono ai monaci, rimproverandoli di parassitismo e di altro. Non vogliamo giustificare questi attacchi, ma desideriamo ricordare che di tale situazione molta colpa ce l'ha lo stesso monachesimo. Già da lungo tempo i laici muovono attacchi ai monaci - da quando il mondo ha conosciuto il monachesimo. Ma gli stessi asceti, in questo, riconoscevano come colpevoli soprattutto i propri fratelli monaci. «Ecco, loro che devono stimarci - scrive Nilo Sinaita - guardano a noi come a una turba di fannulloni, funzionari intellettuali, ridono di noi, più di coloro che si accalcano il mercato, perché non abbiamo, come si dovrebbe, nessuna differenza rispetto agli altri. Vogliamo essere noti

non per la vita, ma per l'abito. Fuggiamo dal faticare per acquisire le virtù, ma con frenesia bramiamo la gloria per esse, mostrando in noi un'opera della passata verità.»

Uno dei punti di accusa è appunto il disinteresse dimostrato dal monachesimo di fronte ai mali della società. Per i nostri autori, non è compatibile con l'essenza del cristianesimo, assolutizzare un'ideale come la fuga del mondo, oppure, come viene chiamato con un'infelice espressione dall'archimandrita Nikon, il santo egoismo. Con tono un po' ironico, Smirnov dice: "L'archimandrita Nikon si raffigura l'ideale monaco come un santo egoista. Il monaco occidentale, secondo la sua visione, nei suoi ideali, nell'attività umanitaria è un peccatore altruista. E il nostro giudizio è tale: il vero asceta cristiano, sia ortodosso o cattolico - nel detto caso, questo non fa differenza - deve essere un santo altruista, premuroso nella misericordia, che vesta i poveri, vesta gli ignudi, doni rifugio sereno ai pellegrini, ecc. (citando alcune attività). Ecco il vero ideale del monaco, che ci è stato comandato dall'antica pietà russa.

"Certamente questi tratti, nella persona dei santi descritti nelle nostre *Vite*, lo sono in modo più dettagliato, vivo, realistico, mentre l'impegno del loro personale ascetismo è notato brevemente e con frasi abituali, tipiche delle *Vite*. Traducetelo, questo ideale di santo compassionevole, nella nostra lingua scientifica attuale, unendolo in un solo termine: e avrete l'asceta cristiano e l'altruista nel senso migliore di questo termine."

Riguardo alle persone che seguono gli antichi ideali degli asceti russi, Nikon si esprime in questo modo: "Si appassionano per gli ideali altruistici, utilitaristici, umanitari del nostro tempo. L'ortodossia si insospettisce di loro, li paragona ai cattolici, quasi li tratta come servi di Satana."

Un secondo aspetto da osservare, accanto a questa prima sottolineatura, è quello della onesta e preoccupata attenzione per la sorte del monachesimo. Dobbiamo però notare che nella visione del rapporto tra il monachesimo e il mondo, espressa da quei laici, c'è una tentazione di fondo, che chiaramente orienta la visione del monachesimo espressa da questo autore. Appunto, nelle loro proposte, nelle loro critiche e nei loro inviti ai monaci, emerge la tendenza a identificare il servizio al mondo, cui il monachesimo è chiamato proprio come esigenza, col comandamento dell'amore, con particolari interventi attivi nell'ambito della società. Appunto, tutta quella serie di presenze attive che caratterizzano, come notavano questi autori, gli ordini occidentali, apostolici.

Ecco, mi pare che qui ci sia un grave rischio. Ci troviamo di fronte ad un'assolutizzazione di una particolare modalità di servizio al mondo, che certamente ha trovato espressione nella storia del monachesimo russo - e non solo russo, anche occidentale. Non è mai stata però esclusiva, totalizzante. Il monachesimo russo, come di fatto tutto il monachesimo orientale, ha sempre mantenuto una forte unità di scopo, evitando il pericolo di identificare il *proprium* di esperienza monastica con un particolare servizio che il monaco può offrire in un particolare momento storico alla Chiesa e alla società. E questo potrebbe essere documentato da tutta la tradizione monastica russa. L'abbiamo visto anche la volta scorsa presentando varie forme di presenza e di intervento nella politica, nella cultura, nella vita ecclesiale, nella società.

Ma come servire il mondo? Il problema non è l'amore per il mondo, ma come amare il mondo? Anche qui, terza osservazione: gli interventi dell'archimandrita Nikon, che esprimono un po' la tradizione monastica, non sono esenti da passionalità, da soggettività; il tono difensivo usato dà un'impressione di integralismo, soprattutto quando emerge in una visione troppo pessimistica del mondo, come qualcosa che si contrappone al regno di Cristo. Cito: "Sulla terra lo combatto; è qualcosa che non si può servire se si serve Dio." Ecco l'accentuazione di questo aspetto negativo, d'altra parte di chiara matrice giovannea. Anche se in questa tradizione spesse volte riappare nel pensiero di Nikon uno sguardo positivo sulla realtà che "Dio ha tanto amato il mondo da mandare il suo Figlio", si ha quasi l'impressione che la *fuga mundi* per Nikon diventi come un angosciato itinerario di allontanamento da una realtà immonda verso quale non è previsto alcun movimento di ritorno.

"Ho visto nel mondo - dice - i turbamenti, le tempeste della vita. Ho visto come molti pericoli hanno minacciato la mia anima in mezzo al mondo e le sue preoccupazioni. Ho visto e ne ho fatto l'esperienza che il mondo mi pone di fronte a un ostacolo insormontabile nella mia

aspirazione all'unico necessario, nel mio desiderio del Dio salvatore. Che il mondo mi dimentichi, che io muoia ad esso e senza divisione voglio appartenere al mio solo Signore". Di fatto l'archimandrita Nikon, nella sua concezione del rapporto tra il monachesimo e il mondo, si muove in una linea tradizionale, tipica del monachesimo orientale. Con sguardo realistico non tace la situazione decadente di molti aspetti della vita monastica, ma per Nikon appunto il rinnovamento del monachesimo può passare solo attraverso un ritorno all'ideale che da alcuni è ritenuto inaccessibile, tanto da perdere la speranza della sua realizzazione. Non è abbassando il livello; per lui il problema di una riforma, e di un vero dialogo con il mondo non è abbassando, dice. Ma davvero abbassando il livello dell'ideale monastico si può correggere il monachesimo dalla rovina? Non è forse il contrario? Un simile cedimento allo spirito del tempo non sarà forse un passo verso la piena distruzione del monachesimo, in quella forma in cui si è manifestato a noi e nell'insegnamento dei santi padri?"

L'archimandrita Nikon non nega la possibilità di istituire nuove forme di vita religiosa; è aperto a tutto questo. Ma rifiuta questa mobilitazione delle forze monastiche ad assumere un marcato e strutturato ruolo sociale caritativo. "Non siamo contro gli ospedali presso i monasteri, non vogliamo soltanto permettere che negli stessi voti monastici s'introduca nulla di nuovo. Non sarà forse questa una sostituzione dei comandamenti e delle tradizioni del monachesimo, con lo stile di vita secolare, sotto il pretesto di servire l'umanità? E dopo questo, non ci si dimentica forse anche della grande santa attività interiore che è alla base della stessa essenza della vita monastica, e che invisibilmente si compie per il mondo, e non solo per il mondo, ma anche per coloro che abitano nel monastero, dimentichi di quest'opera? Ed ecco, questo porta a una completa distruzione del monachesimo. Ma dove allora troverà asilo la povera anima che desidera solitudine e preghiera? Dove andrà l'uomo che cerca un impegno personale nella vita spirituale e contemplativa?"

Mi pare che proprio in queste parole troviamo forse la corretta risposta a quell'interrogativo che si nascondeva nel titolo dell'articolo e che ha dato inizio alla polemica: *A servizio del mondo e a servizio di Dio*. Qual è il vero servizio che il monaco può dare al mondo? Ecco, per Nikon proprio quel cammino di solitudine e di preghiera, di conversione e di distacco dal mondo che il monaco intraprende quotidianamente nella vita monastica, di fatto invisibilmente - dice Nikon - si compie per il mondo; perché, per amare in modo autentico, bisogna purificare il cuore da ogni passione, bisogna umiliarsi, conoscere se stessi e la propria debolezza, in questo sta anche il compito essenziale del monachesimo. Il monaco non rifiuta il servizio sociale, ma soltanto allora quando scorge in esso la stessa volontà di Dio.

Ecco, mi pare che in queste parole si sente veramente vibrare l'esperienza personale di un monaco che sa di difendere ciò che ha di più prezioso. Richiamano alla mente un testo dell'antico monachesimo, un testo per me illuminante, presente anche nelle letture dell'Ufficio, in cui un monaco egiziano così descrive il profondo significato della solitudine dei monaci e il loro rapporto con il mondo:

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

Si era alla vigilia della rivoluzione, che avrebbe sconvolto sistemi, strutture, mentalità politiche e religiose, su cui appoggiava da secoli la monolitica società russa, e il monachesimo era chiamato a un profondo rinnovamento. Accusato di fuggire il mondo, di rinchiudersi in una sterile ricerca di salvezza personale, in un ascetismo incapace di chinarsi sulle sofferenze degli uomini, i monaci si trovavano di fronte a una sfida drammatica, che rischiava di minare le stesse basi dell'istituzione monastica. Come risponde a queste accuse? Era possibile sottrarsi all'invito di un servizio alla Chiesa e al mondo? Come ridare vitalità al monachesimo?

Questa appassionata polemica, che vide scendere in campo monaci e laici, fu un tentativo di dare una risposta a questi interrogativi. Ma vediamo proprio da questi ultimi passaggi, che per il monachesimo, il rinnovamento doveva toccare il cuore stesso di chi era chiamato a intraprendere questo silenzioso e drammatico cammino di conversione, che entro le mura del monastero si compie, invisibilmente, per il mondo. Solo questo rinnovamento interiore, personale e comunitario, poteva ridare forza profetica al monachesimo. Famose sono le parole di Serafino di Sarov: “Acquista la pace interiore e migliaia attorno a te troverà la salvezza.”

“Allora – disse l’abba Ammonio – i monaci vengono mandati agli uomini, quando le loro proprie infermità sono già guarite.”

E da questa conversione interiore, attraverso il duro cammino ascetico e la costante invocazione della misericordia di Dio, deve scaturire il servizio più essenziale che il monaco può dare al mondo: indicare ad ogni uomo l’*unum necessarium*, l’ascolto della Parola di Dio, della sua volontà, per lasciar trasformare la propria vita in immagine di Cristo, attraverso il dono dello Spirito. E il monachesimo russo aveva già un solco tracciato per camminare in questa direzione, proprio quello dei padri spirituali. Credo che questa sia la risposta che il monachesimo russo ha dato al mondo, alla Chiesa.

In una lettera lo staretz Ambrogio scriveva: “Ai nostri giorni tutti desiderano il bene, tutti vogliono operare per il bene del prossimo, ma nessuno si preoccupa di liberarsi prima dal proprio male, per poi preoccuparsi della salvezza del prossimo. La giovane generazione, con il suo programma ben pianificato a beneficio dell’umanità, è simile ai collegiali che, prima ancora di avere finito gli studi, sono già diventati professori e rettori di università.”

La bufera rivoluzionaria spazzò via nel suo turbine ogni possibilità per il monachesimo russo di intraprendere un qualsiasi cammino di riforma istituzionale, ogni struttura esterna fu ben annientata, ogni presenza nella società ben cancellata, la stessa esistenza fisica di monaci e monache fu ben soffocata. In questa nuova situazione storica, fatta di sofferenza, di emarginazione, senza più un segno visibile di tutto ciò che strutturava la vita monastica, il monachesimo russo allora, in quel momento, era chiamato a fare questo lento, faticoso cammino di purificazione, ritornando proprio a quel deserto, così reale, ma anche simbolico, in cui nella lotta spirituale si matura il discepolo di Cristo.

Paradossalmente, in una società che escludeva, addirittura tentava di annientare il monachesimo, questi riscopriva il suo posto, quello del chicco di grano che, caduto in terra, deve morire per portare molto frutto. Sono profetiche le seguenti parole di Teofano il Recluso, scritte appunto in un momento in cui non si poteva immaginare quello che successivamente sarebbe avvenuto: “Volete l’autentico monachesimo? Dove lo troverete? Esso è nascosto, invisibile, e soltanto le sue debolezze si possono vedere. Certe volte, si giunge a pensare che è meglio non vedere i monaci, ma appartarsi a vivere austeramente secondo il modello degli antichi asceti. Se si ha il monastero nel cuore, allora non importa che ci sia o meno la struttura monastica.

Concludo con una significativa riflessione di un autore anonimo contemporaneo, che ben sintetizza questo cammino a cui era chiamato il monachesimo russo in quella nuova situazione storica: “La maggioranza dei monasteri fu distrutta o chiusa, cosicché i monaci che prima si allontanavano dal mondo erano costretti a vivere nel mondo. Privi della difesa delle mura del monastero, delle vesti monastiche, privi della regola abituale, essi conservavano lo spirito monastico nel proprio cuore. Nel secolo scorso molti assertori della purezza della vita monastica, ritornata agli ideali dei padri della Chiesa, aspettavano i tempi in cui il monachesimo come istituzione, organizzazione e società di monaci si liberasse da quell’impurità, che, simile alle piccole conchiglie che si attaccano alle navi, intralciavano il movimento della Chiesa-nave verso il porto della salvezza. Aspettavano il lento graduale accumulo delle qualità, della moltiplicazione delle ricchezze spirituali, ma il Signore giudicò a modo suo. Vennero tempi in cui la Russia fu lavata dal sangue, e con il sangue e il fuoco degli incendi era purificato l’argento fuso nel crogiuolo delle persecuzioni. E anche queste persecuzioni, similmente a quelle dei primi tempi del cristianesimo, divennero sofferenza non per la morte, ma per la gloria di Dio.”

E credo che proprio in quel periodo di grande sofferenza in cui la struttura monastica scomparve, si riscoprì questa profonda dimensione: monaci e monache che continuavano a vivere nascosti nel mondo, avendo attività secolare - chi professore universitario, chi insegnante, chi operaio - ma monaco nel cuore, facendo la professione monastica nelle mani del vescovo, e questi erano migliaia in Russia; lo Stato non li poteva controllare.

A volte, appunto, penso che quest'ideale profetico, lungo la storia, deve essere sempre riscoperto, per andare al cuore e per ripartire a rinnovare anche quelle che sono le strutture e le istituzioni. Penso che questo insegnamento del monachesimo russo può essere utile anche per noi.

* * * * *

NOSTALGIA DELLA CONTEMPLAZIONE E SERVIZIO AL MONDO

26 GENNAIO 2009

Sr. M CARLA VALLI OSB ap

Ci incontriamo con san Gregorio Magno, che ci catapulta lontano nel tempo. Gregorio infatti nacque verso il 540, e morì il 12 marzo del 604. Quindi la sua vita si svolge nel VI secolo, divisa tra Roma e qualche periodo a Costantinopoli. Ma la Roma di Gregorio Magno non è la Roma centro del mondo. Non è più la *caput mundi* e neppure la capitale del regno d'Occidente, perché siamo in un periodo storico di decadenza della civiltà romana, un periodo tormentato, in cui la pace è un'esperienza rara – la pace anche come situazione politica. Eppure, in questo contesto si svolge l'itinerario umano, spirituale ed ecclesiale di quest'uomo, che sarà eletto e ascenderà contro voglia al soglio di Pietro. Di lui conosciamo in maniera ampia l'ultima parte della sua vita, il periodo del suo pontificato, perché ci è rimasto tutto l'epistolario, che documenta la sua attività.

Gregorio dunque diventa il pacificatore, colui che si adopera per la coesione interna, non solo di Roma, ma praticamente di varie popolazioni italiane. Al di là però di tutta questa attività che egli, come vescovo di Roma e come amministratore oculato, spende per sollevare la situazione concreta della gente del suo tempo, la sua memoria e la letteratura che ci ha lasciato testimoniano la sua ricerca di Dio e trasmettono alla Chiesa una lezione perenne; tant'è che nel rinnovamento del Vaticano II sulla Parola di Dio, uno dei pilastri di riferimento è proprio Gregorio Magno e il suo insegnamento. Per questo, ciò che tenteremo di esplicitare questa sera e la prossima settimana vuol essere un percorso minimale attraverso alcuni suoi scritti, per aiutarci vicendevolmente a prendere familiarità con un paio di nozioni che sono il centro vitale della sua esperienza e che rimangono feconde per l'esperienza della vita cristiana di ogni tempo.

Possiamo partire innanzitutto da ciò che evoca in noi il titolo della conversazione di questa sera. Si parla di nostalgia, nostalgia di Dio. È un sentimento che conosciamo legato alla transitorietà di qualsiasi esperienza, al fatto che non solo il tempo passa, ma che non riusciamo a fissare neppure le relazioni più profonde che viviamo, perché non solo il tempo passa, ma su tutto grava ultimamente l'esperienza del bene che ci è sottratto. Per antonomasia, la nostalgia è il sentimento che ci prende quando pensiamo a chi abbiamo amato e che non possiamo più incontrare su questa terra.

La nostalgia quindi per noi è un sentimento pieno di spessore umano che, se è un sentimento pacato, lo è perché attraversato – a motivo della nostra fede cristiana – dal fatto che quel bene di relazione che ci era stata donata e che si è interrotto, di fatto noi crediamo e speriamo che ci sarà ridato, perché attendiamo un incontro futuro: questo confessa la nostra fede. E questa fa sì allora che la nostalgia non diventi disperata.

È una categoria, in questo senso, che possiamo riallacciare al discorso di Gregorio, perché si potrebbero percorrere i suoi testi alla ricerca del tema del ritorno al Paradiso - quel paradiso da cui siamo usciti e a cui ritorneremo. Però è anche vero che Gregorio è noto - Leclercq ne ha parlato - come il "dottore del desiderio", poiché, mentre parla della percezione vivissima che c'era in lui dell'esperienza del bene goduto, ma non posseduto per sempre - data la transitorietà del nostro limite creaturale quaggiù – si esprime appunto con la categoria del desiderio. Vorrei a questo punto mettere in rilievo come la sua lezione può diventare uno stimolo per noi, per attivare nel presente quello che ci mette in grado di accogliere il bene della vita che ci è donato e che è insito nella promessa buona che ci ha fatto venire al mondo.

Gregorio Magno è dottore del desiderio perché la sfida che ci consegna è quella di credere che è possibile alimentare nel nostro cuore l'attesa di una felicità interpersonale che si può colmare. L'uomo è fatto per desiderare il bene sommo, ultimamente per desiderare l'incontro con Dio e in lui l'incontro con i fratelli, e questo desiderio non sarà deluso. E non soltanto nell'ultimo giorno. È un desiderio che viene in certo modo colmato fin da questa vita, perché a noi è donato, pur nella fragilità della nostra esperienza terrena, di esperire qualcosa di questo compimento.

E proprio perché questa è la fede di Gregorio ed è chiaro in lui anche l'annuncio che quando ci stimola a desiderare questa pienezza che è l'incontro con Dio e, in lui, con i fratelli non saremo delusi, proprio per questo egli è anche chiaro nello spiegarci che parla di un desiderio che non conosce ansia. Quindi egli annuncia che è possibile uscire da quel clima che invece tante volte corrode i nostri desideri più belli, perché sono inficiati dalla paura del fallimento, proprio perché il paradigma del desiderio di Gregorio è il paradigma della natura angelica. Non perché egli non consideri la concretezza della natura umana; tutt'altro. Ma perché egli vuole scommettere sul fatto che c'è una dimensione spirituale nell'uomo che si rivela vincente quando è assunta secondo il dono di Dio in Cristo.

A proposito di questo desiderio che non conosce ansia, egli parte dal commento di una questione biblica che nasce mettendo a confronto due versetti, uno che si trova nella *I Lettera di Pietro*, e uno che si trova nel vangelo, e che di per sé suonerebbero in maniera contraddittoria. Nella *I Lettera di Pietro* si dice che gli angeli desiderano fissare lo sguardo nei misteri di Dio, quindi se desiderano fissare lo sguardo, la logica è che ancora non vedono. Nel vangelo, invece, si dice che gli angeli dei bambini vedono sempre la faccia del Padre che è nei cieli.

Allora nascerebbe la questione: gli angeli vedono Dio, o non lo vedono? Desiderano vedere Dio, ma il loro desiderio è soddisfatto oppure no? Ed egli risolve la questione esegetica dicendo che sicuramente gli angeli vedono Dio, eppure continuano a desiderare di vederlo, perché desiderando si saziano. Quindi Gregorio confessa per esperienza che la mancanza, l'esperienza dell'assenza che di per sé a noi provoca il desiderio, in realtà può essere vissuta come sazietà. Come può essere? Questo può verificarsi là dove l'assenza e l'esperienza dell'assenza non è vissuta da solitari, ma è vissuta dentro una comunione fondante, per cui l'esperienza dell'assenza dice soltanto che c'è un di più, c'è un incremento ancora a disposizione per noi.

Questo dice appunto che quella che è l'esperienza degli angeli sarà anche la nostra, una volta che saremo pervenuti alla fonte della vita. Avremo sempre, e con piacere, sete e sazietà nello stesso tempo sete e sazietà. La sete non conosce necessità, come la sazietà non conosce noia, perché avendo sete saremo saziati, e avremo sete di essere saziati. Quindi praticamente egli continua ad insistere sul fatto che l'uomo è fatto per un'esperienza di pienezza a partire da quello che umanamente sperimenta, ma nella certezza di entrare un giorno in ciò che darà compimento alla sua apertura verso l'Assoluto.

Possiamo chiederci: ma, allora, questo sarebbe il Paradiso? Ed egli dice: "Certo, lo vivremo anche in Paradiso, ma questa visione di Dio, questa esperienza di sazietà che colma il vuoto di un'assenza, questa esperienza comincia già ora." Come già ora? Comincia già ora nella fede.

Allora capiamo che per Gregorio parlare di fede non significa parlare semplicemente di un assenso mentale a qualcosa che mi è dato di conoscere, perché qualcun altro me lo trasmette. Ma per Gregorio parlare di fede significa appunto trovare la porta per iniziare a sperimentare questo qualcosa verso cui il nostro spirito anela e che ci è dato proprio perché siamo fatti per possederlo.

Ma egli ci spiega ancora di più e dice: "Questa esperienza di compimento che già possiamo iniziare su questa terra tramite la fede, si attua se ci inseriamo in quell'esercizio che ci porterà alla contemplazione, perché egli dice: "Certo, la nostra natura umana deve arrivare a mettere in atto quelle possibilità spirituali che le sono donate dal suo Creatore e Redentore." Sempre quando Gregorio parla della contemplazione usa dei simboli di elevazione. Parla di "alzarsi verso l'alto", oppure di "prendere le ali" e questi simboli, grazie a lui, sono entrati nel patrimonio della tradizione cristiana, per cui da Gregorio in poi, tutto il discorso della contemplazione, almeno su un certo filone attestato nella tradizione cristiana, è un discorso di elevazione dell'uomo verso Dio.

Però sono dei simboli che Gregorio mette in atto, dove per simbolo dobbiamo intendere un'espressione linguistica che coglie qualcosa di vero, ma che tiene insieme alcuni atti della vita umana, per cui chi si incammina sul cammino della contemplazione, che richiede un'elevazione, un prendere le ali, non vuol dire che con questo si stacchi dal terreno storico in cui è posto. E questo Gregorio stesso ci spiega con estrema evidenza - e tutta la storia di Gregorio ce lo mostra legato alle vicende del suo tempo,- e non solo; ci dice che la strada obbligata, necessaria, assoluta, per

quest'elevazione nella contemplazione non è il rinchiudersi su di sé, guardando solo nelle profondità del proprio animo; ma, se c'è un aspetto di questa introversione necessaria, questo atto diventa fecondo e positivo soltanto nella misura in cui si lega alla storia quotidiana di chi lo compie e alla storia della salvezza, attestata dalla Scrittura, che ha il suo centro in Cristo Gesù.

I due riferimenti, da un lato al quotidiano, così come si dipana, e dall'altro alla storia attestata nella sacra Scrittura con il centro in Cristo Gesù, sono fondanti e necessari quanto il movimento di introversione che poi dà lo slancio per l'elevazione. Possiamo capire questo tornando un attimo alla vicenda biografica di Gregorio.

Gregorio non era partito facendo il monaco. Si era speso per la sua città di Roma, arrivando alla massima carica amministrativa del tempo. A un certo punto, però, stanco di questo servizio civile decide di farsi monaco. Allora questo passaggio si potrebbe intendere come la scelta di chi dice: "Mi delude l'impegno nel mondo; cerco la mia realizzazione nella dimensione della mia spiritualità e quindi appunto, lascio il mondo e entro nel chiostro." Apparentemente Gregorio fa questa scelta, perché lascia la carriera amministrativa e con i beni di famiglia si costruisce un monastero, il monastero di sant'Andrea al Celio, che ancora oggi è a Roma.

La vicenda, però, che egli deve sperimentare sulla propria pelle è che dall'isolamento del chiostro, egli è richiamato all'esterno a confrontarsi con la vita quotidiana, perché il papa lo ordina, suo malgrado, diacono e lo manda in missione politica a Costantinopoli, dove c'era la sede dell'imperatore, per tentare di mediare le questioni che preoccupavano il papa. L'Italia era invasa dai Longobardi nel momento in cui Gregorio è mandato a Costantinopoli, e il papa spera che mandando Gregorio, appunto, l'imperatore si impietosisca e si ricordi che ha assicurato la sua vigilanza sull'Italia, che quel popolo ha bisogno del suo intervento. Di per sé la missione fallisce, Gregorio viene richiamato a Roma, rimane come consigliere del papa e, alla morte di lui, viene eletto al suo posto.

Il periodo del soggiorno di Gregorio a Costantinopoli diventa un momento importante per la sua maturazione, come egli spiegherà nella lettera dedicatoria di un libro che avrà carissimo: esso nasce durante un periodo a Costantinopoli, ma egli vi tornerà a lungo, ne curerà l'edizione, si preoccuperà affinché sia diffuso e si interesserà di vedere se raccoglierà buoni frutti nel popolo di Dio. Si tratta del suo Commento al libro di Giobbe.

È un libro che nasce da conversazioni, lezioni e spiegazioni del testo biblico, che a lui erano state chieste durante il suo soggiorno a Costantinopoli, testi che poi furono trascritti e riveduti più volte, in varie edizioni, finché raggiunsero la forma che hanno oggi. È un libro amplissimo, ed egli lo spiega così nella lettera dedicatoria che scrive quando il libro è terminato:

"Nella comunità formata con i miei confratelli a Costantinopoli – egli aveva accettato di andare in missione ma dicendo al papa che avrebbe portato un drappello di monaci con sé – io mi rifugiavo lontano dalle agitazioni e dalle distrazioni terrene." L'ideale, in maniera semplificata, sarebbe stato appunto la vita ritirata nel chiostro per dare compimento alla dimensione spirituale della sua personalità umana, che egli avvertiva così forte. Però, egli aggiunge: "Fu allora che i miei fratelli pensarono di costringermi con molta insistenza a commentare il libro del beato Giobbe e a svelare loro, nella misura in cui la verità mi rendeva capace, i misteri così profondi che esso contiene."

Proprio perché era con dei fratelli, la convivenza l'obbliga a impegnarsi in questa attività di spiegare ad altri quello che egli aveva maturato per se stesso. Qual è il giudizio che egli porta su questa attività di lettura in comune della Scrittura? È un giudizio estremamente positivo: egli non dice: "Mi hanno disturbato, facendomi uscire dalla mia solitudine, perché mi hanno obbligato a spiegare questo libro". Ma anzi dirà che proprio perché i fratelli l'hanno costretto ad impegnarsi su queste lezioni, egli è riuscito a capire alcune cose che da solo non avrebbe mai capito.

E questo principio egli lo riaffermerà poi anche nella prefazione di un altro commento che egli terrà questa volta a Roma, da papa, al popolo di Dio riunito nella Basilica del Laterano, quando spiegherà loro il libro del profeta Ezechiele. È proprio nella prefazione di questo libro di Ezechiele egli dice così: "Perché succede che spiegando agli altri capisco delle cose che leggendo da solo non

capisco? È chiaro: perché l'ho fatto a vantaggio di coloro che mi sono vicini. Ne conseguo perciò che per dono di Dio il senso cresce.”

Gregorio allora ci dice subito una cosa: che la dimensione spirituale della natura umana porta frutto quando l'uomo riconosce che nel proprio spirito abita un altro Spirito; o meglio, quando l'uomo dispone il suo proprio spirito a sintonizzarsi sull'onda dello Spirito di Dio. Perché la capacità spirituale è data all'uomo per cogliere il bene, per infiammarsi per il bene; e il bene non è mai qualcosa di astratto, ma è sempre qualcosa che è a vantaggio di coloro che mi sono vicini.

Ed egli acutamente aggiunge: “Proprio perché si instaura questa legge, allora la mia spiritualità si compie quando è a vantaggio degli altri, e questo devo riconoscerlo indipendentemente dall'eco che gli altri mi rimandano. Ma per il fatto stesso che mi accorgo di arrivare là dove da solo non potrei arrivare, succede allora che l'orgoglio diminuisce. La mia capacità spirituale, che potrebbe spingermi a ritenermi grande quando ne prendo coscienza, nel momento stesso in cui mi accorgo che si attua nella misura migliore quando la uso a pro degli altri, ecco che mi svela anche come di per sé questa capacità spirituale non nasce da me. L'orgoglio allora diminuisce, quando per voi imparo ciò che in mezzo a voi insegno, perché per lo più ascolto con voi ciò che dico.” La capacità spirituale dell'uomo diventa allora ascolto dello Spirito.

Ma Gregorio dice anche che questo movimento, che è così importante e che quindi l'obbliga a relazionarsi e a confrontarsi con gli altri, non per questo lo esime dal prendere coscienza e dal mettersi in relazione con quella sfera spirituale che è legata alla personalità di ciascuno, per cui dice: “È vero che non tutto il dinamismo interiore si esplica in questo miracolo che si compie quando si attiva a pro degli altri, in cui il miracolo si compie, perché insieme allora si ascolta quello che poi viene espresso. Perché - dice - rimane sempre vero che ci sono dei momenti in cui il nostro spirito si accorge di essere trafitto nel segreto, quando in solitudine l'animo si confronta con questo testo rivelato; e lì si possono dare due esperienze: l'esperienza di compunzione, quando l'animo viene trapassato con una freccia di dolore, come trafitto, perché prende coscienza delle sue colpe – e allora non ha altro sfogo e altra soluzione al suo bisogno intimo se non quello di entrare in un fiume di lacrime – oppure quando in quello stesso Spirito viene preso da un pianto che egli stesso definisce “un pianto soave”.

Da una compunzione quindi che non è più provocata dalla scoperta della propria colpa, ma dal fatto che l'anima si accorge appunto di essere fatta per qualcosa che ancora non possiede e allora si rammarica di non esservi ancora giunta... Proprio per questo, Gregorio dice, dalla mente, dalla capacità spirituale, nasce l'ardore, un fuoco, una volontà di andare avanti, e questo ardore, egli dice, fa comparire il lutto. Nascono allora altre lacrime, che sono le lacrime dell'assenza, ma di un'assenza provocata da un ardore che già abita, quindi di una pienezza già sperimentata. È un pianto che una volta sperimentato, si vorrebbe poter sperimentare ancora; eppure è un'esperienza transitoria, perché non possiamo provocarla da noi stessi, ma è provocata da Colui che si media attraverso il fragile strumento delle Scritture sante.

Ma allora, se è necessario per entrare in questa esperienza di contemplazione il legame con coloro che ci sono vicini, è necessario anche prendere sul serio quella storia che è consegnata alle pagine scritte, prenderla sul serio, in quanto consegna una porta d'accesso a Colui che riempie tutta la storia e che mi fa protagonista con lui di quella storia sacra. Perché il problema potrebbe essere questo: quelle Scritture diventerebbero per me il mezzo obbligato per il mio cammino di contemplazione, cioè per esercitare quelle energie spirituali che avverto in me e che mi richiamano ad un oltre. Ma per altro verso mi convincono che sono animati da una pienezza già incipiente.

Quelle Scritture si svelano perché hanno dei segreti da rivelare soltanto alla mia mente, oppure sono una porta d'ingresso su questo universo, di quello che io sono, ma perché rimandano, mettono in azione dei meccanismi profondi, perché azionano una relazione profonda tra il mio vissuto di oggi e quello di cui gli si parla? Gregorio ancora è sicuro nel darci la risposta, dicendo che non si tratta di tirar fuori dal questo testo biblico dei significati chi sa quanto elevati e chi sa quanto segreti e attraverso di essi costruire una scala mentale per arrivare alla contemplazione. Si tratta invece di usare dei significati consegnati a queste Scritture sante come quello che mi rivela la

profondità della mia esperienza. Ma che deve essere proprio la mia. Per cui, se mi manca l'esperienza di essere persona, legata a un oggi, se mi manca uno spessore umano, questo itinerario di contemplazione non può assolutamente partire, o perlomeno risentirà di quello che io sono.

E questo è chiarissimo; perché, sempre rifacendosi al suo sguardo retrospettivo, quando aveva iniziato a spiegare il libro di Giobbe, egli riconosce un legame tra la sua esperienza e quella di Giobbe, e dice: “Se sono riuscito a spiegare questo libro difficilissimo, e a farne un'opera così ampia come quella che è uscita, è perché effettivamente nell'esperienza di Giobbe c'era qualcosa che parlava alla mia esperienza, e la mia esperienza, viceversa, faceva appunto da cassa di risonanza a quello che il testo rivelato mi voleva trasmettere.”

Ma perché succede tutto questo? Come può essere che esista nel nostro umano, nella dimensione spirituale della nostra umanità, una possibilità per cui la nostra esperienza, invece di rimanere soltanto qualcosa di transitorio - come tutte le esperienze magari deludenti, perché segnate dal nostro limite - la nostra esperienza diventi invece veicolo per farci arrivare alla contemplazione?

Questo succede perché c'è un'esperienza fondante, c'è uno spirito incarnato, che è legato per grazia al nostro spirito, c'è l'esperienza del Figlio di Dio fatto uomo, che ha mandato lo Spirito, per cui il principio su cui si fonda tutta l'esegesi gregoriana è l'annuncio del cuore del vangelo, è l'annuncio per cui l'uomo non è gettato nella storia per caso, ma ogni uomo che nasce a questo mondo nasce perché è pensato in Cristo Gesù e ha un posto nel piano di Dio. Allora nella sua esperienza umana troverà degli echi che lo rimanderanno all'esperienza del Signore, scoprendo poi come l'esperienza del Signore è il fondamento della sua stessa esistenza e la sua soluzione.

Questo che ora abbiamo visto, annunciato in termini che mi stava a cuore di annunciare così, adesso lo ripercorreremo con termini più classici, perché l'esperienza di Gregorio è fondante. Per esempio, si parla di lui nel *Catechismo della Chiesa cattolica*, citando fra l'altro una frase classica che si cita quando si parla di Gregorio: “Le Scritture crescono con coloro che le leggono.” Questa frase è citata anche sul *Catechismo* al n° 94, nella Parte I, dove si parla dell'uomo che crede in Dio e si dice che l'uomo “è capace di Dio” – è fatto per accogliere il mistero di Dio e per ritrovare in sé la propria verità. A un certo punto si dice che questo succede perché Dio viene incontro all'uomo in Cristo e tutto quello che Cristo ha rivelato a noi è dispensato dallo Spirito Santo e allora, dice il *Catechismo*, “... grazie all'assistenza dello Spirito Santo, l'intelligenza tanto delle realtà quanto delle parole del deposito della fede può progredire nella vita della Chiesa”... Quindi, quello che noi conosciamo del mistero di Dio, appunto, può progredire perché c'è un'intelligenza spirituale che avanza; e di questa intelligenza spirituale testimonia Gregorio, che parla di “*divina eloquia cum legente crescunt*” – le divine parole crescono insieme con chi le legge.

Ora, questa frase che cosa vuol dire? Il *Catechismo*, al n°99 aggiunge: “Tutto il popolo di Dio in virtù del suo senso soprannaturale della fede non cessa di accogliere il dono della rivelazione divina, di penetrarlo sempre più profondamente e di viverlo più pienamente”. Quindi, se si mettono insieme queste due affermazioni del *Catechismo* si capisce che quella intelligenza spirituale è troppo poco, se l'intendiamo solo come approfondimento dell'esegesi scientifica, oppure anche come l'approfondimento di quel senso spirituale plurimo che ha riempito libri di esegesi patristica.

Diciamolo in un'altra maniera. Ci si potrebbe illudere che dipenda da un'intelligenza spirituale; perché, come ha fatto Gregorio Magno nelle sue opere che sono di difficile lettura? Egli prendeva una frase della Bibbia e riusciva a tirar da quella frase tutta una serie di significati spirituali; dopo la cui lettura diciamo: “Però, non ci sarei mai arrivato! Come ha fatto ad arrivarci?” Il guaio di una lettura illuminata da questa percezione, dal contatto superficiale con questo tipo di esegesi patristica, ci potrebbe trasmettere l'impressione che questi padri fossero in possesso di chi sa quale meccanismo mentale per cui riuscivano a scoprire dei significati segreti mirabili, ma che alla fine ci lasciano abbastanza indifferenti, perché diciamo: “D'accordo, loro erano in possesso di queste chiavi; noi non le abbiamo. Molto interessante sapere queste cose, ma dove ci conducono?”

In realtà, dietro alle mirabili spiegazioni di Gregorio Magno e di tutta la patristica, non c'è nessun segreto esegetico, se non quello che ho tentato di annunciare prima, in termini che parlassero

alla nostra attualità, e cioè utilizzando tutto un sistema di indagini sul testo che egli aveva ereditato dagli esegeti precedenti. Gregorio infatti non vuol fare altro che continuare a ripetere quest'annuncio: "Guarda che il testo parla di te, e se non lo prendi in mano rendendoti conto che parla di te e che lì c'è qualcosa che può evocare la tua esperienza, questo testo rimane inanimato per te, è come morto.

Se le parole divine, le parole scritturistiche, possono crescere con colui che le legge, questo può intendersi nel senso del *Catechismo*: "... l'intelligenza spirituale del contenuto della fede progredisce, rimanendo fedele a se stessa, nel corso della vita della Chiesa". Questa stessa frase, se noi l'andiamo a leggere nel contesto dell'omelia in cui Gregorio l'ha pronunciata, ci mette subito di fronte alla concretezza di colui che legge e che deve farsi coinvolgere con tutto il suo vissuto nel confronto con la Scrittura.

Gregorio pronuncia questa frase mentre sta spiegando il libro del profeta Ezechiele, in particolare una visione di Ezechiele con la quale si apre questo libro del profeta dell'esilio. È una visione complicatissima: se si prende il primo capitolo di Ezechiele e si legge questa visione, dopo averla letta l'impressione sicura è quella di smarrimento. Perché dal punto di vista logico lì ci sono assommate tutta una serie di immagini che non permettono di ricavare un significato conseguente. Questo non lo dico io, ma lo dicono gli esegeti; tant'è vero che a livello di studio, per spiegare quella pagina di Ezechiele, oggi che cosa si fa? Si applica il metodo storico-critico e si dice: quella visione è così complicata, così assurda, perché è una serie di sovrapposizioni d'immagini, dovuta a delle riletture in tempi diversi. Allora bisogna disfare quel testo e riordinarlo secondo gli strati più antichi, così cominceremo a capirne qualcosa...

Fondamentalmente quel testo parla del profeta che vede la gloria di Dio. Nella visione però a un certo punto si dice: come si fa a vedere la gloria di Dio? L'adesione al nucleo fondamentale dovrebbe parlare del profeta che vede il firmamento, cioè come una calotta che c'è sull'universo, e sopra questo universo c'è il trono di Dio; tutto questo circondato da fuoco, proprio per dire la potenza di Dio che si manifesta e che investe l'universo. Però la visione non è così semplice; è complicata dal fatto che non è lui soltanto a vedere il trono di Dio, ma il profeta vede anche dei viventi che lo vedono, e questi viventi ora sembrano dei cherubini alati, ora degli animali, ora personaggi di un misterioso carro, che non si capisce come possa stare in piedi, perché è un carro trainato da ruote che si muovono in tutte e quattro le direzioni, ma le ruote non sono collegate da assi, che darebbero consistenza al macchinario. È un *puzzle* insolubile, quindi.

Gregorio sta commentando questa cosa e a un certo punto dice così: "Ezechiele dice che quando gli animali, i quattro esseri viventi, si levano da terra – immagine cara a Gregorio parlando della contemplazione, perché è l'immagine dell'elevazione – anche le ruote si muovono e ugualmente si alzano, perché lo spirito di quegli esseri viventi era nelle ruote. Ora, il versetto parla dei viventi che si alzano e delle ruote, che ora si muovono e ora si alzano.

Qual è la spiegazione che dà Gregorio a tutto questo? Dice: "Attento bene: anche a te può succedere la stessa cosa. Quegli esseri viventi camminano, non si alzano; camminano quando sono uomini che scoprono di dover vivere spiritualmente, e cioè di doversi finalmente esercitare nelle opere buone, quando finalmente decidono di non rimanere più in ozio, ma di darsi da fare per costruire il bene. Quegli esseri viventi si innalzano e le ruote si alzano con loro quando gli uomini non solo si esercitano per il bene, ma arrivano alle altezze della carità, e quindi entrano nella contemplazione."

Le parole di divine, le parole della Scrittura crescono con quelli che le leggono nel senso che Gregorio voleva dire: la Scrittura rimane lettera morta, e quindi inanimata, se non c'è qualcuno che fa vivere quelle parole. Allora per Gregorio quel "crescere" non voleva dire "cambiano, progrediscono", ma significano: finalmente escono dal fatto di essere libro scritto e diventano invece vita vissuta. Ma come fanno quelle parole a diventare vita vissuta? Quando c'è qualcuno che decide di impegnarsi secondo la direzione di quelle parole. Ma qual è la direzione di quelle parole? La direzione è la carità.

Siamo sicuri di questo, al punto che Gregorio è chiarissimo sul fatto che non ci può essere non solo cammino, ma tanto meno elevazione, se si esce dall'agire secondo carità. C'è un testo in cui possiamo riconoscere qualcosa della sua autobiografia, ma anche della maturazione che egli stesso ha dovuto vivere uscendo dall'illusione giovanile, secondo cui il massimo della sua vita spirituale egli l'avrebbe realizzato estraendosi dalle difficoltà della Roma del suo tempo e rinchiudendosi nella pace del chiostro. Sempre nell'omelia su Ezechiele, il testo dice così:

“Ci sono alcuni che, sicuramente per dono dall'alto, a un certo punto sono impigliati nel mondo contro la loro volontà, perché dovendo portare il fardello loro imposto per le occupazioni terrene hanno minore possibilità di attendere alle cose celesti. Il dono di Dio è già attivo in te quando hai fatto l'esperienza, fin da questa terra, che è possibile sperimentare le cose del cielo. Quando hai fatto quest'esperienza? Nel pianto di pentimento, o nel pianto soave che non c'entra con il tuo peccato, ma che è la percezione che c'è un di più a cui il tuo spirito anela.”

Il passaggio ulteriore è quello di pensare che allora tu vorresti dedicarti soltanto a questa ricerca delle gioie celesti estraendoti dalle cose del mondo, ma contro la tua volontà rimani impigliato nelle cose del mondo. Bisogna continuare a dedicarsi alle cose di questo mondo, mentre sarebbe meglio se le cose di questo mondo non fossero e potessi dedicarmi soltanto al pianto mistico.

Dice allora: “Proprio perché costoro qualcosa della vita spirituale effettivamente hanno colto, che cosa fanno? Per lo più, scuotono spiritualmente dal loro collo il giogo del mondo, abbandonano tutto, depongono il peso delle preoccupazioni terrene, spalancando totalmente il loro animo al desiderio celeste, cercano la solitudine, dove, intenti alla preghiera e dediti alla meditazione della parola di Dio, ogni giorno si sciolgono in lacrime, il pianto soave, e mediante il fuoco dell'amore, fondono il loro cuore vecchio e ardendo di celeste desiderio si rinnovano. Non vorrebbero mai più tornare alla vita presente dopo il pianto mistico.” (*Omelia su Ezechiele*, libro II, cap. 79).

Questo è Gregorio, l'itinerario della sua maturazione; ma egli dice: “Ma tuttavia si vedono ostacolati. Grazie a Dio sono ostacolati da questo non poter dedicarsi solo al desiderio del cielo, perché l'amore ostacolato progredisce grazie all'ostacolo stesso.” Qual era il rischio? Lo dice alcune righe dopo: “Prima nella quiete impigrivano, a motivo della loro stessa sicurezza.”

Egli scopre che c'è un rischio che la vita puramente contemplativa nasconda un ozio non dettato dalla contemplazione, e allora egli dice: “È provvidenziale il fatto che la ricerca della contemplazione per se stessa debba essere interrotta, perché allora cominciano ad essere veramente tali, quali illusoriamente prima si consideravano.” Come avviene che l'ostacolo faccia maturare questo desiderio delle gioie celesti, che in parte realmente essi avevano sperimentato? Non avevano sbagliato dicendo che le gioie celesti sono sperimentate fin da quaggiù. Egli dice: “A loro mancava di sperimentare, di fare esperienza di tutte le dimensioni dell'amore. E le dimensioni dell'amore sono insieme l'amore di Dio e l'amore del prossimo, secondo tutta la latitudine della speranza e della fede.”

Gregorio commenta con molta fantasia la visione del tempio futuro che viene mostrata al profeta Ezechiele (Ez 40): è una visione in cui si contempla che sul tempio ci sono delle palme scolpite, e Gregorio dice: “Occorre che colui che in questa vita sperimenta le gioie del cielo, porti nelle sue mani la palma, ma non una palma sola – deve portare due palme, una nella mano destra e l'altra nella mano sinistra.” Qual è il significato della palma? Quello trasmesso a Gregorio dall'esperienza umana del suo tempo, legata all'esperienza della Chiesa. È la palma della vittoria, che poi diventa la palma del martire.

Quindi Gregorio, quando legge quel versetto di Ezechiele, riconosce che l'ostacolo che ciascuno sperimenta nella sua vita per godere in modo stabile delle gioie celesti, che pure il Signore gli dona, quest'ostacolo è la chiamata al combattimento. Una chiamata che va colta ed assunta; e di questo combattimento bisogna risultare vittoriosi. Egli dice: “È un combattimento nelle opere buone.” Questo tema in Gregorio ricorre tanto quanto il tema della contemplazione. E infatti dice: “Cosa dice il vangelo? «Vedano le vostre opere buone e diano gloria al Padre nei cieli.»”

Dice ancora: “Ma di che cosa si tratta? È il combattimento che si sperimenta facendo il bene, certo; ma è anche il combattimento che si sperimenta dopo il peccato, come riparazione in cui ciascuno di noi si sente impegnato per il fatto stesso di essere uscito dal peccato. Chi davvero si è pentito non ha bisogno che altri gli dicano che cosa deve fare. Zaccheo ha capito da solo che cosa doveva fare.”

Dice anche: “Le opere buone sono quelle di coloro che tornano a Dio. Oppure sono le opere buone di coloro che, proprio perché sono impegnati nel cammino della contemplazione, devono affrontare le difficoltà di reggere la presenza e l’assenza del godimento del dono di Dio”. Allora egli dice: “Innanzitutto c’è una lotta da sostenere quando si è nell’abbondanza, perché dobbiamo imparare ad essere nell’abbondanza per condividere con i bisognosi tutto ciò che da Dio riceviamo, e l’abbondanza non ci monti la testa, affinché non ci accada di godere per il fatto che noi abbiamo ciò che ad altri manca.”

Gregorio è molto attento al fatto che mai il bene è goduto quando è il bene di uno solo. Egli stigmatizza il fatto che si possa rallegrarsi di qualcosa che non sia il bene comune, ma che sia soltanto il proprio bene, perché allora questo non è bene. Perciò dice: “Questo, chi ce l’ha insegnato? Questo ce lo insegna il precetto del Signore, che non disgiunge mai l’amore di Dio dall’amore del prossimo; ma ce l’insegnano anche gli esempi dei santi, i quali non lasciandosi abbattere né dal successo né dall’insuccesso, continuano a lottare per compiere la missione da Dio loro affidata. Allora è chiaro che un discorso di questo genere diventa la soluzione vissuta anche per il problema che dilaniava l’esperienza di Gregorio, egli che era partito come ufficiale amministrativo, che lascia l’amministrazione per andare nel chiostro, che dal chiostro viene mandato in missione diplomatica, che tenta di salvarsi portandosi dietro la comunità monastica, ma che comunque è richiamato a Roma e, salendo al soglio pontificio, deve poi occuparsi di fatto anche della vita pubblica, perché lo Stato è sfasciato e quindi la salvezza anche civile di Roma passa tramite il suo interessamento. Questa sua esperienza diventa la chiave che gli permette di cercare nel messaggio biblico tutti quei legami che mostrano come non si possa mai affermare mai l’amore di Dio senza affermare questa passione per l’amore del prossimo. Ma questo egli lo scopre proprio perché dà fede a quello che è insito nella vocazione di qualsiasi cristiano e che è la chiamata a collaborare con Cristo per la redenzione del mondo, perché questa chiamata è innanzitutto una chiamata alla comunione di vita con il Signore.

Allora proprio per questo, sempre estrapolando da testi di Gregorio, possiamo comprendere quei pensieri trascritti sul foglietto che è stato distribuito, pensieri oltremodo chiari, perché in termini che possiamo usare anche noi oggi ci rimandano a questa verità. Egli dice a un certo punto: “Doveva essere promesso senza interruzione Colui che si donò per essere ricevuto senza misura e per essere posseduto senza fine.” “Doveva essere promesso senza interruzione” vuol dire praticamente tutto l’Antico Testamento. L’Antico Testamento, lo sappiamo, ci porta a Cristo; però nell’Antico Testamento abbiamo anche degli spaccati sulla storia universale, che il popolo della prima Alleanza ha ritenuto significativi per la sua esperienza. L’Antico Testamento è promessa di Cristo, non soltanto per gli ebrei che attendevano il Messia, ma Gregorio dice: “È promessa di Cristo anche nella figura di quei giusti, Giobbe, per esempio: Giobbe non faceva parte del popolo eletto, ma gli ebrei hanno preso la vicenda di Giobbe e l’hanno letta come interessante per la loro esperienza di salvezza.

Quindi, Gregorio dice: “C’è tutta una storia che parla e annuncia la venuta di Cristo. Questa storia emerge nella consapevolezza d’Israele, ma non è rinchiusa soltanto in essa. Nella consapevolezza d’Israele viene condensato l’anelito spirituale che circola in tutta l’umanità. Perciò Gregorio dice: “Doveva essere promesso senza interruzione Colui che si donò – e questo è Cristo – per essere ricevuto senza misura”. Ora, non dice: per essere ricevuto nel battesimo, nell’eucaristia...; certo, per essere ricevuto nel battesimo e nell’eucaristia, ma senza misura, perché l’adesione della fede che è adesione al credo apostolico, che poi mi porta all’esperienza sacramentale, mette in moto quei miei dinamismi spirituali che in Cristo sono animati dallo Spirito

di Dio, per cui creano una ricezione del dono di Cristo che è senza misura, perché trasforma me a misura del dono di Dio .

Infatti dice: "...per essere ricevuto senza misura", quindi per dilatare la mia creaturalità sulla sua misura, e per essere posseduto senza fine. Colui che si dona, si dona a me oggi, perché io lo ricevo, ma non per ridurre il dono alla mia misura, ma perché il dono sia l'inizio di una misura che è soltanto sua, e che mi apre a un possesso senza fine. Allora la storia, la concretezza della storia è l'inizio del possesso qui, ma non perché quel possesso poi mi sia tolto, ma perché rimanga senza fine.

Ancor più importante è la frase che viene dopo: "Nel loro insieme i secoli dissero ciò che la fine dei secoli ha manifestato, cioè tutta la storia". Gregorio dice: fino a quello che si è manifestato nella fine dei secoli. La fine dei secoli è già venuta, non è da attendere. La fine dei secoli è il compimento dell'incarnazione e della Pasqua di Cristo. Nel loro insieme i secoli dissero ciò che la fine dei secoli, cioè Cristo, la pienezza dei tempi, ha manifestato. Certo questa è un'affermazione di fede cristiana; se uno non accoglie il vangelo non può dire che è venuta la fine dei secoli, che la pienezza è data nella storia. Però Gregorio fa agire questo principio per dire: "Il compimento non è soltanto dopo di me, in alto sopra di me, ma il compimento è prima di me e nel mio oggi, in quanto il mio oggi manifesta quegli aneliti che sono diffusi nella storia dell'uomo, e che nella storia d'Israele erano già evidenziati".

Qual è la conseguenza grandiosa di questo principio? È che allora nella mia vita concreta c'è qualcosa che dice già l'unione al divino nella storia. Se il compimento è già realizzato, la scommessa del cristiano è che tutto quello che si dice di Cristo, non è detto solo di Cristo, ma è detto anche di me, è detto di ciascuno di noi. Il beato Giobbe è simbolo profetico, tipo del Cristo che doveva venire insieme al suo corpo. Chiaramente questa è la scommessa della fede cristiana. In un uomo giusto che soffre, lì c'è la profezia di quello che sarebbe successo in Cristo e in ogni uomo. Diciamolo in termini molto più concreti: se il giusto Giobbe, innocente, soffre, ma poi è ricolmato settanta volte sette per la sofferenza che ha patito, questo che è stato il destino di un qualunque uomo giusto di questo mondo - di essere innocente e di soffrire - è il destino che si compirà per tutti gli uomini giusti della terra; perché non solo si è compiuto una volta in Giobbe, che ha sofferto ma poi le sorti si sono rovesciate, ma perché questo si è compiuto in Cristo Gesù. E, per la sua unione inscindibile con ogni uomo unito a lui, o per il sacramento esplicito della professione di fede cristiana, o per il sacramento implicito della tensione spirituale che anima ogni uomo retto che cerca Dio,.

C'è un altro testo, quello in cui finalmente Gregorio arriva a commentare la morte di Giobbe. All'ultima riga del libro di Giobbe è scritto che, dopo aver riavuto la salute, i beni, altri figli, Giobbe morì, vecchio e sazio di giorni. Gregorio commenta: "Questa morte, questa pienezza di giorni - è possibile allora vivere la morte come pienezza di giorni - che noi crediamo si sia verificata nel beato Giobbe (cioè in un membro della Chiesa, perché la sua storia è collegata alla storia del primo popolo dell'Alleanza, il quale ha scoperto che nella storia di Giobbe c'è un paradigma che illuminava la sua), allora dice: "Abbiamo questa morte, abbiamo la speranza che si compirà in tutta la Chiesa nel suo insieme ... soltanto una speranza così; perché, se i beni della vita dei santi che noi conosciamo sono privi di verità, non valgono nulla."

Per questo dice: "Non prendiamo come fondamento una storia qualunque, prendiamo come fondamento una storia che ha uno spessore di autenticità di salvezza in atto, come quella attestata dalla storia del primo Israele. In quella storia in cui si vede Dio agire per il primo Israele, lì riconosciamo che c'è qualcosa di autentico... questo è il fondamento della nostra speranza, in quanto è il nostro passato". Però, dice, questi stessi fatti, perché facciano manifestare la potenza di

salvezza nella nostra vita che viviamo oggi, occorre che non siano soltanto chiusi nel passato, ma che contengano un mistero, dove mistero non vuol dire qualcosa di incomprensibile, ma vuol dire una potenza salvifica in atto, un'energia di salvezza che continua.

E qual è questo mistero per cui i fatti valgono molto? Gregorio non lo dice, ma Benedetto Calati, che su Gregorio Magno sapeva tutto - era un camaldolese, morto qualche anno fa - esplicita questa parola dicendo che è il mistero della nostra inserzione in Cristo e il mistero del compimento. Se la vita di quegli uomini contiene un mistero, allora sì che vale molto. E qual è la vita di questi uomini? - è ancora come dicevamo prima - è la vita dei buoni. Questo è estremamente interessante in Gregorio. È la vita non soltanto dell'antico Israele, non soltanto dei giusti dell'antichità di cui Israele accoglie l'esperienza, ma è l'esperienza della vita dei buoni che vivono oggi. "Perciò - egli dice - la vita dei buoni che per mezzo dello Spirito Santo viene narrata splende ai nostri occhi in virtù dell'intelligenza spirituale, senza che il significato si scosti dalla fedeltà alla storia e così l'animo rimane maggiormente fisso nella sua intelligenza in quanto, trovandosi come in mezzo, la speranza lo tiene legato al futuro e la fede al passato."

Noi oggi nel 2009, se guardiamo a questa storia di salvezza che c'era prima di noi e verificiamo che non era una fantasia, ma è effettivamente successa, guardando al passato troviamo motivo per muovere il nostro spirito su quei canoni di cui abbiamo visto le tracce; ma per perseverare davvero su quelle tracce che ci sono messe davanti, dobbiamo andare al fondo della nostra convinzione, riconoscendo che il centro di quei fatti era la potenza di quel Cristo Signore che proprio per il mistero della sua incarnazione e della sua pasqua ha spalancato l'umano verso il futuro. Guardando allora la vita di oggi con l'occhio alle realizzazioni del passato e con un occhio al centro delle realizzazioni del passato - che il mistero di Cristo che spalanca sul futuro -, allora la nostra vita troverà sempre un fondamento alle spalle e una prospettiva avanti a sé, per portare a compimento la buona battaglia che ci è richiesta per perseverare nel bene e per goderlo con pienezza nella vita eterna.

1

* * * * *

La *lectio divina* alla scuola di Gregorio Magno

Sr Maria Carla Valli OSBap

2 febbraio 2009

La predicazione di Gregorio Magno su Ezechiele rappresenta un esempio di *lectio* che lascia intravedere i criteri metodologici che guidavano il grande papa e dottore¹ nel suo proporla al popolo di Dio.

Tre criteri interpretativi della Scrittura e della vita

Innanzitutto, Gregorio era guidato da una conoscenza globale del testo sacro e da una sua frequentazione tale per cui, con immediatezza, sapeva rapportare il vissuto personale e collettivo a qualche vicenda o periodo della storia del popolo della prima alleanza².

In particolare, l'intelligenza della fede gli fa cogliere globalmente il rimando tra la situazione esistenziale di Roma assediata dai longobardi e quella che viveva Israele deportato in esilio. Egli guarda la cronaca del giorno e vede realizzata la profezia del Primo Testamento:

«**vediamo...**» questo e quello → «**vediamo adempiute**» le profezie antiche.

*HEz*³ II, 6, 22-23:

«Ora io vi domando: che cosa ormai ci può attirare in questo mondo? Dovunque **vediamo** lutti, dovunque sentiamo gemiti. Distrutte le città, abbattute le fortezze, devastate le campagne, la terra è stata ridotta a un deserto. Non è rimasto nessuno a coltivare i campi, quasi nessun abitante nelle città; e tuttavia anche questi piccoli resti del genere umano sono colpiti continuamente ogni giorno. E i flagelli della giustizia celeste non hanno termine, perché neppure in mezzo ai flagelli si emendano le colpe. Vediamo alcuni deportati come schiavi, alcuni mutilati, altri uccisi.

Cosa ci può dunque attirare in questa vita, o miei fratelli? Se ancora amiamo un tale mondo, vuoi dire che non amiamo più le gioie, ma i dolori.

Ma noi vediamo com'è ridotta Roma; stessa, che un tempo sembrava la dominatrice del mondo. Schiacciata in tanti modi da immensi dolori, dalla desolazione dei cittadini, dall'attacco dei nemici, dalle continue rovine, **in essa vediamo adempiuto** ciò che tanto tempo prima questo medesimo profeta [Ez 24, 3-4] vaticinò contro la città di Samaria: *Metti su la pentola, dico, versaci acqua e mettilci dentro i pezzi di carne*. E poco dopo: *E falla bollire molto, si che si cuociano dentro le ossa*. E ancora: *Raccogli insieme le ossa perché bruciano; fa' consumare la carne, riducila in poltiglia e le ossa scompaiano. Metti anche la pentola vuota sulla brace, perché si arroventi e il rame si sciolga*. È stata messa su la pentola quando è stata costruita questa città. In essa è stata versata l'acqua e vi sono

¹ Per la presentazione sintetica della biografia e del messaggio spirituale di Gregorio, si può ricorrere all'udienza di Benedetto XVI del 28 maggio 2008 (www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080528_it.html-22k).

² Ha spiegato il Card. Martini: «Divenuto papa in un tempo gravissimo per la città di Roma, per l'Italia e per l'impero, Gregorio sente che il primo servizio da rendere è quello della parola di Dio, meditata e pregata. *Intuisce di trovarsi nella stessa situazione di Ezechiele*, inviato dal Signore quale profeta ai suoi fratelli deportati in Babilonia, per dare loro speranza; comprende, come Ezechiele, che soltanto condividendo la sorte durissima della sua gente può essere per loro pastore, profeta, sentinella. Perciò, dopo aver tenuto le omelie sui vangeli delle domeniche, decide di tenere, nella Basilica Lateranense, delle omelie sul testo di Ezechiele, perché voleva far capire al popolo che proprio dalla catastrofe (Roma era assediata dal re dei Longobardi) sarebbe spuntata l'aurora della salvezza» (CARLO MARIA MARTINI, *Attingere alla sorgente dell'amore. Parola e vita* [sottolineo io]). Art. letto sul sito diocesano.

Mai saranno sprecati il tempo e gli strumenti che dedichiamo, in ogni età della vita, a familiarizzarci con le Scritture.

³ Tra fine del 593 e inizio 594 (VINCENZO RECCHIA, *Introduzione, Omelie su Ezechiele/1*, OGM III/1, Roma, Città Nuova, 17). ROBERT A. MARKUS parla di «dopo l'estate» (*Gregorio magno e il suo mondo*, Milano, Vita e pensiero, 1997, 119).

stati messi i pezzi di le allorché da ogni parte confluivano in essa i popoli, che in certo modo si riscaldavano e bollivano come acqua per le imprese del mondo e nel loro calore si scioglievano come pezzi di carne. Di essa è detto bene: *E falla bollire molto, si che cuociano dentro anche le ossa*, perché dapprima in essa si riscaldò in modo veemente l'attività per la gloria temporale, ma poi questa gloria è venuta meno con quelli che la perseguivano. Le ossa infatti indicano i potenti del mondo e le carni i popoli, poiché come le carni sono sostenute dalle ossa così la debolezza dei popoli è governata dai potenti del mondo. Ma ecco che ormai da essa sono stati eliminati tutti i potenti del mondo; perciò sono state cotte le ossa. Ecco, i popoli sono venuti meno e le sue carni si sono sciolte. [...] Manca il senato, il popolo è scomparso, e tuttavia ogni giorno più si odono i gemiti dei superstiti colpiti da inumane tribolazioni. Roma, ormai vuota, è in fiamme! Ma il discorso non si limita agli uomini, poiché vediamo accumularsi le rovine e distrutti gli edifici della città [...] tutti i suoi potenti, per mezzo dei quali depredava i beni altrui, sono scomparsi».

A ben guardare però questa sua stessa capacità di porre in relazione ciò che è stato annunciato con il presente, è mossa da una disposizione interiore che sappiamo dominante nella sua personalità cristiana: quella del desiderio di Dio⁴, con conseguente relativizzazione delle cose umane, non per disprezzarle o sottovalutarle neppure minimamente, ma per ricondurle all'essenziale. Tutto ciò che avviene – a ben guardare, scrutando nelle Scritture – è realizzazione di una promessa salvifica. Certo, lo sguardo su ciò che avviene va ricondotto fino all'essenziale che lì si compie. Esso non viene identificato e colto estrapolando qualcosa dal reale, ma cogliendo il senso della realtà stessa nel suo divenire. Ciò non per inseguire il mito del progresso ma perché sappiamo che «la bellezza e la verità della vita umana e spirituale consiste nella compresenza di elementi contrapposti in equilibrio instabile, continuamente da ricostruire»⁵. Un equilibrio che non è quello del benessere psicofisico (anche se non lo sottovaluta), ma quello legato alla «duplice appartenenza al cielo e alla terra, alle cose divine e alle cose umane»⁶. Avendo assunto questo punto di vista vissuto (Gregorio ne era maestro, come ci attesta la sua Regola pastorale), Gregorio sapeva vivere nel desiderio di Dio senza ansia e frustrazione o corse in avanti inopportune. La perfezione per Gregorio non è lasciare tutto per pensare solo al “cielo” ma – senza dimenticare l'esperienza del cielo goduta per grazia in qualche momento della *lectio*– inverarla nel reggere le tribolazioni della vita. È un passo nel cammino della maturità cristiana desiderare il cielo, ma non è quello definitivo, ultimo, decisivo per il viatore:

Vi sono molti infatti [...] non senza un dono elargito dall'alto, sono umili per il timore di Dio, misericordiosi per l'esercizio della pietà, discreti per la scienza, liberi per la fermezza d'animo, prudenti per il consiglio, lucidi per l'intelletto, maturi per la sapienza. Ma, ancora legati come sono a certe necessità, attendono agli impegni di questo mondo, e, dove in gran parte hanno scosso il giogo del loro animo, li sono ancora impigliati *contro la loro volontà*. [...] Costoro per lo più scuotono spiritualmente dal loro collo il giogo del mondo, abbandonano tutto, depongono il peso delle preoccupazioni terrene spalancando totalmente il loro animo al desiderio celeste, cercano la solitudine dove, intenti alla preghiera e dediti alla meditazione della parola di Dio, ogni giorno si sciolgono in lacrime e mediante il fuoco dell'amore fondono il loro cuore vecchio e, ardendo di celeste desiderio, si rinnovano. Essi per lo più, in virtù del desiderio di cui sono accesi, aspirano ormai ad uscire dal corpo e *non vorrebbero più ritornare alla vita presente dopo il pianto mistico*. Ma tuttavia si vedono ostacolati, in modo tale però che *l'amore ostacolato progredisce grazie all'ostacolo stesso*, e ciò che viene negato è alimentato dall'ardente desiderio. [...]

⁴ «Era un uomo immerso in Dio: il desiderio di Dio era sempre vivo nel fondo della sua anima e proprio per questo egli era sempre molto vicino al prossimo, ai bisogni della gente del suo tempo. In un tempo disastroso, anzi disperato, seppe creare pace e dare speranza. Quest'uomo di Dio ci mostra dove sono le vere sorgenti della pace, da dove viene la vera speranza e diventa così una guida anche per noi oggi» (Benedetto XVI, Roma, Udienza generale del 28 maggio 2008). È stato JEAN LECLERCQ, in *L'amour de lettres et le desir de Dieu*, Paris 1957, a definire Gregorio: «dottore del desiderio».

⁵ CARLO MARIA MARTINI, *Una straordinaria vicenda spirituale e pastorale*. Art. letto sul sito diocesano.

⁶ CARLO MARIA MARTINI, *Attingere alla sorgente*. Art. letto sul sito diocesano.

Ad essi accade spesso che sentendosi toccati nel vivo del loro essere, per singolare dono della grazia celeste, si considerino ormai perfetti; credono di essere obbedienti, ma perché nessuno comanda loro cose difficili; credono di essere pazienti, ma perché nessuno li colpisce con insulti e contrarietà.

E per lo più accade che essi siano costretti ad accettare il ministero spirituale e vengano impegnati nel governo delle anime. Essi allora, *sbattuti qua e là da grandi tribolazioni, turbati nel loro animo, si riconoscono imperfetti, essi che prima si consideravano perfetti*. Per cui avviene che rientrando in se stessi, tacitamente si vergognano davanti a se stessi della propria debolezza, e, irrobustiti dalla loro stessa confusione, affrontano con pazienza le avversità traendo profitto dalle tribolazioni, essi che prima nella quiete impigrivano a motivo della loro stessa sicurezza. *E cominciano ad essere veramente tali quali illusoriamente prima si consideravano*». (HEz II, 7,11-12)

Da dove Gregorio aveva assunta la «duplice appartenenza al cielo e alla terra»? A che cosa continuamente riconduceva gli elementi contrapposti per tenerli in equilibrio? Egli viveva della certezza che il centro dinamico della nostra realtà, della nostra attesa del compimento finale – già anticipato e sperimentato per grazia nella fede –, è il mistero pasquale.

Il secondo criterio della *lectio* di Gregorio è, dunque, leggere la Scrittura a partire dalla coscienza di essere in Cristo e salvati da Lui: essa

«si basa su un evento storico e cioè sull'atto redentore di Cristo che, con la sua morte e risurrezione, compie il disegno di salvezza, realizza tutte le figure e le profezie, svela tutti i misteri nascosti e offre la vera chiave di lettura dell'intera Bibbia»⁷.

Cito tre brevi passi di Gregorio dal Commentario a Giobbe che, icasticamente, ci danno il peso vissuto di una simile convinzione:

«Doveva essere promesso senza interruzione
Colui che si donò
per essere ricevuto senza misura e
per essere posseduto senza fine.

Nel loro insieme i secoli dissero
ciò che la fine dei secoli ha manifestato
per la redenzione universale»

(GREGORIO MAGNO, *Mor. Praef. VI, 14, OGM I/1, p. 107*)

«Il beato Giobbe è simbolo profetico (*typum*) del Cristo che doveva venire e insieme del suo corpo (*ib.*, p.109)»

«... Ora questa morte, questa pienezza di giorni che noi crediamo si sia verificata nel beato Giobbe, cioè in un membro della Chiesa, abbiamo la speranza che si compirà in tutta la Chiesa nel suo insieme; e così noi possediamo la verità di ciò che è avvenuto senza che si svuoti la profezia di ciò che deve avvenire.

Se infatti i beni della vita dei santi che conosciamo sono privi di verità, non valgono nulla; se non contengono un mistero – **(il mistero della nostra inserzione in esso e del compimento** [tr. BENEDETTO CALATI]) –, valgono molto poco. Perciò la vita dei buoni, che per mezzo dello Spirito santo viene narrata, splenda ai nostri occhi in virtù dell'intelligenza spirituale, senza che il significato si scosti dalla fedeltà alla storia. E così l'animo rimane maggiormente fisso nella sua intelligenza, in quanto, trovandosi come in mezzo, la speranza lo tiene legato al futuro e la fede al passato»

(*Mor. Praef. VI, XXXV, 48, OGM I/4, p. 603*)

⁷ RANIERO CANTALAMESSA, "Ascolta!" *Che cosa dice lo Spirito alla Chiesa?* [Insero AIM I/2009], in «La Scala»LXIII (2009), 62-72: 70.

a) Cristo è, per Gregorio, non solo il Dio che si è “svuotato” per l’uomo in maniera inimmaginabile e imprevedibile a priori (cfr. Fil 2), ma Colui che ha suscitato un destinatario del Suo dono, della Sua autocomunicazione. Se la pienezza dei tempi si è compiuta (come davvero è accaduto in Cristo Gesù), questa realtà non è solo una affermazione del kerigma evangelico – «il tempo è compiuto, il regno è vicino» (cfr Mc 1,15) –, ma è il «possesso senza fine» di chi vive oggi nella fede in Colui che si è manifestato e rimane presente.

Si fa la *lectio* sapendo che la Scrittura darà motivazioni storiche e sapienziali per riappropriarsi di questa presenza salvifica in atto per gli uomini, e dunque «per me».

b) Quando sono di fronte a una profezia, l’intelligenza della fede mi deve rimandare a scrutare nel mistero di Cristo per vedervi il compimento: ma, mentre con la mente e il cuore ritorno a Lui, ritorno anche a me, coinvolto in ciò che Lui ha fatto e fa per me. E se nella mia sincerità, un poco stanca, annoiata o ottusa, non riesco a far altro che confessare che «oggi» non vedo come coinvolga me, dovrò però, con la stessa lucida sincerità della fede, anche riconoscere che, senz’altro, coinvolgerà qualcun altro vicino a me, perché il mistero di Cristo è totalmente e sempre per gli uomini. Non basta trovare come la profezia annunciava Colui «che doveva venire», ma posso e devo cogliere come sempre essa parla del «Suo corpo» che sono io con i miei fratelli in umanità.

c) Fare la *lectio* con perseveranza per incontrare il Signore che mi farà capire, a lungo andare, il mio vivere a modo Suo non potrà limitarsi a concentrarsi, ad es., su di un ritornello scritturistico (anche se può passare anche di lì in certi momenti il suo esercizio) ma sarà quel ruminare la Parola che si identifica con la scommessa di fede che il senso del vivere da uomini la Parola me lo darà, anzi, me lo sta dando⁸. Posso allora anche *non* iniziare la *lectio* col mettermi immediatamente di fronte alla profezia del Cristo attestata dal testo scritturistico: posso anche mettermi dinanzi alla “profezia” di qualche esperienza cristiana (la vita dei santi) o perfino di qualche esperienza che non appartiene esplicitamente al mistero della Chiesa, ma che dai frutti appare esistenza evangelica. Il testo scritturistico stesso ha già questa ampiezza. Gregorio asserisce che è Giobbe, un pagano, il tipo di Cristo e della Chiesa. *In questa altra* maniera di procedere rimarrà la mia frequentazione della Scrittura santa che mi fa cogliere l’opera dello Spirito nell’umano e mi provocherà a tornare alla Scrittura per verificare le mie intuizioni, per integrarle, per procedere nella conoscenza del Signore e nel suo mistero che mi salva oggi. Posso partire anche da lì a cogliere come la potenza del mistero di Cristo sia all’opera oggi per me/per noi; partire di lì e non restare lì, ma ritornare a Cristo, perché io che faccio la *lectio* sono credente in Lui, Gli ho dato la mia vita, ho fatto professione di appartenenza esplicita a Lui. Devo camminare con la fede e la speranza: «la fede» riportandomi «al passato» di un’esperienza attestata e fatta conoscere a me, mi dice che è possibile vivere il vangelo, che è possibile fare bene con Cristo e “come” Cristo; «la speranza mi terrà legato al futuro» da costruire per grazia, con la mia libertà. L’oggi penetrato da intelligenza della fede che vi coglie il bene in atto, mi rimanda a Colui che crea «in me» il bene, Colui che mi ha già salvato, che mi sta salvando, che vorrà salvarmi (come attestano le Scritture); e con me tutti gli uomini.

Quello che è inderogabile nel nostro leggere la Scrittura è non dimenticare che la storia delle prime comunità cristiane su su fino alla storia nostra oggi ha registrato e continua a registrare un quotidiano che ci ha messo di fronte a criteri evangelici in atto, a scelte secondo la fede/speranza/carità, manifeste nell’agire di qualcuno. La *lectio* è incontro con la Parola vivente se è

⁸ Occorre accostarla chiedendo, diceva don Moiola: “Dimmi cos’è la verità, dimmi qual è la mia verità”. Cfr. G. MOIOLI, *Preghiere*, Glossa, Milano, 2003, 53.

animata dalla certezza che c'è lo spirito di Dio all'opera per riportare l'uomo, o per aprirlo, alla "forma" di Cristo (sicuramente, non senza di lui, l'uomo, che è mosso e si muove per rispondere).

Padre Benedetto Calati OSB Camald. (+ 2001) riassumeva questo asserendo che occorre fare la *lectio* nella convinzione che siamo già posti in una «situazione profetica». Nell'esperienza della *lectio* personale e comunitaria, scriveva,

«emerge **una situazione profetica** in cui il monaco, nonché ogni credente, vive grazie al mistero pasquale che è sempre in atto e che rimane la grande legge ermeneutica di base della vita di ogni comunità che cresce e si nutre della Parola.

L'elezione che si compie nel Cristo e nella Chiesa costituisce l'identità del credente. Questo carisma ecclesiale per cui tutti si riconoscono "uno" in Cristo è una verità ovvia per Gregorio.

Il senso spirituale, che è frutto dell'*iter* esegetico del santo dottore, inteso come senso pieno delle scritture, immediatamente dice rapporto all'*electus*, al credente in Cristo»⁹.

Corollario

Per cogliere in altra maniera la portata di questa scelta gregoriana – fare la *lectio* sul presupposto che la vita di fede illustrata dalla Scrittura e verificata nella vita in equilibrio da ricostituire senza posa è il crogiolo della maturità cristiana, "attivando", cioè, la nostra «situazione profetica» – , possiamo ricorrere ai termini di un predicatore, come padre Cantalamessa OFM Capp., o a quelli di un teologo, come Alfred Simon OSB.

Ripeteva recentemente Cantalamessa agli abati benedettini: occorre che la *lectio* sia lettura «spirituale» della Scrittura. Il che

«non significa lettura edificante, mistica, soggettiva, o peggio ancora fantasiosa, in opposizione alla lettura scientifica che sarebbe, invece, oggettiva», ma

«la lettura più oggettiva che ci sia perché si basa sullo Spirito di Dio, non sullo spirito dell'uomo».

Perché non si fraintenda, egli aggiunge:

« La lettura spirituale assume e oltrepassa la lettura scientifica. La lettura scientifica conosce una sola direzione che è quella della storia: spiega infatti ciò che viene dopo, alla luce di ciò che viene prima: spiega il Nuovo Testamento alla luce dell'Antico che lo precede, e spiega la Chiesa alla luce del Nuovo Testamento. La lettura spirituale riconosce in pieno la validità di questa direzione di ricerca, ma ad essa ne aggiunge un'altra inversa. Essa consiste nello spiegare ciò che viene prima alla luce di ciò che viene dopo. la profezia alla luce della realizzazione. l'Antico Testamento alla luce del Nuovo e il Nuovo Testamento alla luce della Tradizione della Chiesa. [...] Quello che occorre non è dunque una lettura spirituale che prenda il posto dell'attuale esegesi scientifica, con un ritorno meccanico all'esegesi dei Padri; è piuttosto una nuova lettura spirituale corrispondente all'enorme progresso registrato dallo studio della "lettera". Una lettura/insomma, che abbia l'afflato e la fede dei Padri e, nello stesso tempo, la consistenza e la serietà dell'attuale scienza biblica»¹⁰.

Il teologo, a sua volta, scrive:

« La riflessione teologica di Gregorio stabilisce il processo di correlazione critica che vuole superare la distanza semantica esistente tra la lettura originale della Scrittura e la lettura che lui fa per la sua comunità in un contesto storico diverso.

Questo processo risulta in Gregorio di carattere plurisemantico dal momento che lui crea molte interpretazioni attraverso una tecnica metodologica tradizionale nei Padri della Chiesa che si potrebbe chiamare analogica in quanto cerca delle analogie linguistiche o semantiche con altri testi della Scrittura di cui risultano sensi che oltrepassando il carattere meramente esegetico sono addirittura metaesegetici e propriamente teologici.

La sua ragione teologica è guidata fondamentalmente dal principio cristologico e dalla prospettiva escatologica ma anche dalla ragione pratica, morale e pastorale, che è matrice di senso per una intelligenza nuova e integrale dell'evento cristiano.

⁹ *Sapienza monastica. Saggi di Benedetto Calati*, Roma, Studia Anselmiana, 1994, 180.

¹⁰ R. CANTALAMESSA, art. cit., 70-71.

La circolarità ermeneutica, possibile grazie allo Spirito Santo, è raggiungibile all'uomo solo nella misura in cui partecipa nella fede alla dinamica misterica cristiana. La verità totale rimane sempre trascendente e insubordinata alla nostra esperienza finita ed alla nostra parziale ragione ermeneutica»¹¹

Il terzo criterio – che distinguo logicamente come ho fatto per i due precedenti, ma di fatto è messo in atto nello stesso tempo, con lo stesso strumento dell'intelligenza spirituale che dà la fede – è quello per cui, credendo che ci è dato di vivere con il Signore il suo mistero pasquale, sosteniamo la duplice appartenenza al cielo e alla terra stando nella *lectio* fino a che questa ci muova a volere il bene, ad animare e sostenere chi fa il bene, valorizzandolo attorno a noi, scommettendo che esso c'è sempre anche se a prima vista non appare, e cercandolo per metterlo in luce a edificazione nostra ed altrui.

Torniamo all'Omelia su Ezechiele citata sopra. Il testo di *HEz* II, 6 prosegue e conclude:

«quanto diciamo della distruzione di Roma, sappiamo che è avvenuto in tutte le città del mondo. In realtà, alcuni luoghi sono stati desolati dalla strage, altri annientati dalla spada, altri tribolati dalla fame, altri inghiottiti da terremoti.

Disprezziamo quindi con tutta l'anima questo mondo presente come estinto; poniamo fine ai nostri desideri mondani almeno con la fine del mondo; imitiamo più che possiamo le azioni dei buoni. Ci sono molti infatti che *in oriente e nel settentrione*, per la perfezione della loro vita, *arrivano alla misura di cento cubiti* (→cfr. Ez 40,19). In realtà, sono molti quelli che dalla Giudea e dal mondo pagano sono arrivati fino alla vetta della perfezione, sebbene per oriente e settentrione si possano intendere anche i giusti e i peccatori.

Non impropriamente vengono chiamati oriente i giusti che, nati nella luce della fede, hanno perseverato in una vita irreprensibile. Per settentrione invece giustamente intendiamo i peccatori, i quali, decaduti nel freddo spirituale, si sono intorpiditi all'ombra del peccato.

Ma siccome la misericordia di Dio onnipotente chiama anche loro a penitenza, li lava con le lacrime della compunzione, li adorna di virtù, li solleva fino alla gloria della perfezione, vengono condotti ai cento cubiti non solo in oriente ma anche a settentrione, quando, in virtù dei doni e della penitenza, insieme ai giusti arrivano alla perfezione anche i peccatori, per la grazia di Gesù Cristo nostro Signore, il quale come Dio vive e regna col Padre e lo Spirito santo per i secoli dei secoli. Amen» (*HEz* II, 6,24)¹².

Notiamo in questo passo il contesto in cui Gregorio esorta ad «imitare le azioni dei buoni»: accenna a coloro che – nonostante lo sfacelo di umanità, più profondo della disgrazia civile e della politica imperante nella Roma che va in fiamme – «vengono condotti ai cento cubiti». Con questa espressione vuol riferirsi a una spiegazione data precedentemente, nella stessa omelia, per qualificare non solo i buoni, ma «i perfetti»¹³.

Se la pasqua di Cristo è in atto, come è vero che è in atto, i salvati possono essere “come” il Cristo: come Lui in Lui per Lui, quindi possono arrivare alla perfezione, nonostante la situazione ambientale terrificante. Di che «perfezione» si tratta?

Quell'Omelia è commento alla pagina di Ez 40¹⁴. Circa il v. 19: «L'uomo [misterioso (cfr. Ez 40,3) che sta spiegando la visione a Ezechiele] *misurò lo spazio dalla facciata della porta inferiore da*

¹¹ ALFREDO SIMÓN, *Il metodo teologico di Gregorio Magno. Il processo plurisemantico della analogia metaesegetica*, in *Reportata* (www.mondodomeni.org) [31 agosto 2004].

¹² «La descrizione conclusiva della decadenza di RM e del mondo, pur così viva nei suoi *colores*, è condotta sotto forma di commento a Ez 24, 4-5; Nah 2, 11; Mich 1,16. Gregorio legge l'attualità storica alla luce della parola divina» (VINCENZO RECCHIA, *Introduzione, Omelie su Ezechiele/1*, OGM III/1, 69).

¹³ Escludiamo dunque subito il buonismo a poco prezzo dalle categorie dell'uomo formato dalla *lectio*.

¹⁴ Nei capitoli 40-48 di Ezechiele, abbiamo la visione del nuovo tempio nella terra di Israele rinnovata. Annota Luciano Monari circa l'importanza di queste difficili pagine profetiche: abbiamo

« * il nuovo tempio descritto in tutta la sua grandezza;

* il ritorno della Gloria del Signore sigillato da parole decisive: «Questo è il luogo del mio trono, dove io abiterò in mezzo agli Israeliti» (43,7);

oriente a settentrione alla facciata della porta interna, erano cento cubiti (Ez 40,19)», Gregorio spiega:

«In queste parole se per porta intendiamo l'ingresso per cui entriamo nella conoscenza del Signore, la porta inferiore è la fede, l'atrio interno è la contemplazione. La facciata della porta inferiore ha una larghezza, perché la fede, mediante l'ampiezza della sua carità, possiede quell'attività che è sotto gli occhi del prossimo.

[...] Misurò dunque la larghezza dalla facciata della porta inferiore fino alla facciata dell'atrio interno, al di fuori, erano cento cubiti. Ciò significa che il nostro Redentore per mezzo dei maestri e dei dottori misura ogni giorno la vita dei fedeli con *il metro della perfezione, sia nella concretezza dell'opera buona per mezzo della fede, sia nei santi desideri per mezzo della contemplazione*» (HEz II,6,16).

La questione seria della vita è superare l'esame della misura che ci applica il Redentore, non nell'ultimo giorno, ma ogni giorno. È la Sua una misura di perfezione che esamina sia le opere che i desideri. La nostra fede cristiana infatti, ci fa notare acutamente Gregorio, non si può esplicitare solo nelle opere – che ci vogliono e sono importantissime: le opere delle carità –; ma la fede, se è viva, necessariamente occupa il nostro spazio interiore, quindi il nostro desiderio.

Il desiderio umano si sintonizza perfettamente alla traiettoria della fede quando conosce non solo il desiderio del bene ma anche quello della «contemplazione».

Elementi strutturali della vita cristiana: contemplare e fare il bene in legame dinamico

Qui occorre subito precisare in che senso Gregorio parla di «contemplazione». Egli esclude l'immagine *naïf* dell'estasi e ricorre piuttosto ai contenuti dell'espropriazione da sé per farsi strumenti della gloria di Dio. Lo vedremo tra poco nella figura di Benedetto da Norcia trasmessaci da Gregorio.

Allora si ha una fede autentica, perché l'uomo mentre crede a Dio, al suo vangelo, entra dentro di sé e modifica sé secondo il vangelo per stare in rapporto con Dio e con il fratello (senza soluzione di continuità), secondo la logica di Cristo Gesù.

«Contemplare» è quel entrare e restare nella relazione al Cristo morto e risorto per cui, fuori dalla *lectio*, si continua a vivere di «desideri santi». E questo ha una ricaduta oggettiva: chi davvero sa «contemplare» sa donare gratuitamente, cioè fa desiderando il bene *dell'altro*, sa rivestire le motivazioni che hanno mosso il Signore Gesù a salvare ogni uomo incarnandosi e scegliendo una via in cui il suo proprio interesse non contava nulla.

Spiega infatti Gregorio, subito dopo:

«In realtà, molti che hanno la fede sembra che compiano grandi cose, ma non arrivano alla misura di cento cubiti perché in ciò che fanno cercano la gloria terrena. E taluni hanno l'aria di macerarsi con l'astinenza, gemono in continuazione, ma la loro misura non arriva affatto a cento cubiti, perché in ciò che fanno cercano il favore del giudizio umano. Chi dunque misura cento cubiti, se non colui del quale l'opera buona è ispirata dalla retta intenzione, così che nel suo operare non si ripiega a desiderare vantaggi terreni o lodi effimere? Ecco infatti, manifestare misericordia al prossimo, elargire ciò che si possiede, soccorrere prontamente chi ha bisogno, è la larghezza della facciata della porta inferiore. *Ma entri davvero nel numero cento, cioè nella misura della perfezione, se dando ciò che è tuo non desideri ciò che appartiene agli altri, se per l'opera buona non cerchi gloria terrena*»

* la sorgente, che esce dal lato destro del tempio per purificare e rigenerare il mar Morto e, infine, il nome portatore di speranza che viene dato alla nuova città: «*Adonay shamma*», «Là è il Signore».

Non c'è in queste parole tutto lo scopo della storia biblica, dell'azione potente di salvezza che Dio ha organizzato per il suo popolo? In *Es* 29,45-46 (P) la liberazione dall'Egitto viene finalizzata all'abitazione di Dio in mezzo al suo popolo, esattamente quello che Ezechiele vede realizzarsi in questa visione finale» (LUCIANO MONARI, *Ezechiele*, Brucia, Queriniana, 1988, 119).

(HEz II,6, 17-18).

Vivere così non garantisce certo la sopravvivenza delle costruzioni temporali, ma la salvezza – non la salute, ma la salvezza – nostra e delle persone che vivono con noi, che sono il nostro prossimo.

Gregorio profetizza – attraverso ciò che narra della vita di san Benedetto – la distruzione di Montecassino¹⁵ e narra la distruzione di Roma che vede in atto¹⁶: la prima per mano dei barbari, la seconda per decadenza interna. Siccome però a Montecassino c'è un *vir justus* come Benedetto, egli ottiene da Dio la distruzione degli edifici ma non la perdita delle vite umane; siccome Roma è in decadenza, dovrà decadere per disposizione divina (Totila personifica la punizione divina) ma non definitivamente. La punizione divina non è mai definitiva, su questa terra (Totila stesso morirà e non si godrà il regno).

Vivere secondo la fede non sconfigge certo la limitatezza e fragilità intrinseca delle nostre realizzazioni ma ci mette in rapporto con quel divino che attraversa la storia, perché il Signore del tempo e della storia ha posto la sua tenda in mezzo a noi, ed è l'ancora del nostro travaglio.

Fare la *lectio*, per richiamarci, rinverdire, riappropriarci della nostra fede nel mistero pasquale in atto e curare – a partire di lì – di riportare tutto il vivere alla fede/carità e all'autenticità del nostro desiderio (che è tale se si armonizza con i desideri di Dio in Cristo per il fratello), è fare la *lectio* come la faceva Gregorio: attrezzarsi nel cuore e nella mente – ben situati nelle situazioni dell'oggi, che coinvolgono cristiani e non, situazioni sempre salvifiche per la Pasqua accaduta una volta per tutte – per poter stare in terra guardando al cielo e guardare al cielo senza dimenticare la terra.

La lectio sguardo al cielo e alla terra (il paradigma di Benedetto)

Gregorio Magno ha lasciato due icone di questi suoi principi sulla *lectio*, cioè sulla lettura «spirituale» della Scrittura e dell'umano filtrato dalla Scrittura, condotta da un credente consapevole della sua «situazione profetica». Si tratta dei due momenti dedicati all'esperienza orante di san Benedetto nel ritratto da lui vergato nel Secondo Libro dei Dialoghi.

La prima icona è incastonata nel racconto dell'inizio fallimentare dell'esperienza di Benedetto *abate*: si spiega infatti che egli ritorna allo speco (quindi ritorna a vita eremitica), dopo l'avvelenamento scampato, l'avvelenamento con cui quegli stessi, che lo avevano voluto come loro guida, si ribellarono alla sua opera di riforma.

Leggiamo il racconto a partire da quando Benedetto è tratto a forza dallo speco per iniziare a fare l'abate:

« Non molto lontano dallo speco viveva una piccola comunità di religiosi, il cui superiore era morto di recente. Tutti insieme questi uomini si presentarono al venerabile Benedetto e lo pregarono

¹⁵ « *Gregorio*: In seguito ai consigli del Padre Benedetto, era venuto alla vita monastica un nobile di nome Teoprobo, e il santo aveva con lui una confidente familiarità [non era monaco Teobropo - ndr (STENDARDI)], perché era uomo di integerrimi costumi. Entrò un giorno nella stanzetta del Maestro e lo trovò che spargeva amarissime lacrime. Attese a lungo in silenzio, ma le lacrime non accennavano a finire. Appena però si accorse che l'uomo di Dio non piangeva per fervore di orazione, come spesso gli succedeva, ma per un grave dolore, si avvicinò e gli chiese il motivo di tanto cordoglio.

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

¹⁶ «Veniva spesso a trovare il servo di Dio il vescovo di Canosa, e Benedetto lo amava molto per la sua degnissima vita. Un giorno discorreva con lui dell'entrata di Totila in Roma e della distruzione della città che per opera di quel re sarebbe stata distrutta e resa inabitabile. Il servo di Dio gli rispose: "Roma non verrà distrutta dai barbari; ma colpita dalle tempeste, uragani, fulmini e terremoti, cadrà da se stessa in rovina".

Il mistero di questa profezia lo vediamo chiaramente manifesto sotto i nostri occhi, perché vediamo abbattute le mura, diroccate le case, distrutte le chiese dal turbine e gli edifici già fatiscenti per lunga vecchiezza cadere a terra in sempre crescenti rovine.

Questa profezia me l'ha riferita il suo discepolo Onorato: egli però attestava di non averla mai udita dalla sua bocca ma era stata riferita a lui dai fratelli che l'avevano ascoltato parlare così» (*II Dial...*).

insistentemente perché assumesse il loro governo. Il santo uomo si rifiutò a lungo, con fermezza, soprattutto perché era convinto che i loro costumi non si sarebbero potuti mai conciliare con le sue convinzioni. Ma alla fine, quando proprio non poté più resistere alla loro insistenza, acconsentì.

Li seguì dunque nel loro monastero. Cominciò subito a vigilare attentamente sulla vita regolare e nessuno si poteva permettere, come prima, di flettere a destra o a sinistra dal diritto sentiero dell'osservanza monastica. Questo li fece stancare e indispettire, e, stolti com'erano, si accusavano a vicenda di essere andati proprio loro a sceglierlo per loro abate; la loro stortura cozzava troppo contro la norma della sua rettitudine.

Si resero conto che sotto la sua direzione le cose illecite non erano assolutamente permesse e d'altra parte le inveterate abitudini non se la sentivano davvero di abbandonarle: è tanto difficile voler impegnare per forza a nuovi sistemi anime di incallita mentalità!

E cosa purtroppo notoria che chi si comporta male trova sempre fastidio nella vita dei buoni; e così quei malvagi si accordarono di cercar qualche mezzo per togliergli addirittura la vita. Ci furono vari pareri e infine decisero di mescolare veleno nel vino, e a mensa, secondo una loro usanza, presentarono all'abate per la benedizione il recipiente di vetro che conteneva la mortale bevanda.

Benedetto alzò la mano e tracciò il segno della croce.

Il recipiente era sorretto in mano ad una certa distanza: il santo segno ridusse in frantumi quel vaso di morte, come se al posto di una benedizione vi fosse stata scagliata una pietra. Comprese subito l'uomo di Dio che quel vaso non poteva contenere che una bevanda di morte, perché non aveva potuto resistere al segno che dona la vita.

Si alzò sull'istante, senza alterare minimamente la mitezza del volto e la tranquillità della mente, fece radunare i fratelli e disse semplicemente così: "Io chiedo al Signore che voglia perdonarvi, fratelli cari: ma come mai vi è venuto in mente di macchinare questa trama contro di me? Vi avevo detto che i nostri costumi non si potevano accordare: vedete se è vero? Adesso dunque basta così; cercatevi pure un superiore che stia bene con la vostra mentalità, perché io, dopo questo fatto, non me la sento più di rimanere con voi".

E se ne tornò alla grotta solitaria che tanto amava, ed abitava lì, solo solo con se stesso, sotto gli occhi di Colui che dall'alto vede ogni cosa» (II Dial 3).

L'icona di Benedetto che ce lo mostra ritornato a vivere nello speco non mette al centro il suo rapporto con le Scritture, ma con lo sguardo divino. Così era già avvenuto per lui quando decide per la vita monastica.

D'altra parte, non ci è concesso di assolutizzare questa icona di Benedetto, dobbiamo tenerla in tensione con l'altra che ce lo ritrae a Montecassino, che legge stando seduto alla porta del monastero; stando così in un luogo raggiungibile da chi di lui ha bisogno (infatti, stando lui alla porta del monastero, viene raggiunto da un poveretto, schiavo di Totila, ed egli miracolosamente lo libera)¹⁷. Il Benedetto della maturità, servo del popolo di Dio, ci è mostrato mentre legge, non così

¹⁷ «Al tempo del re Totila, un goto di nome Zalla, seguace dell'eresia ariana, imperversò con incredibile spaventosa crudeltà contro i fedeli cattolici e chiunque gli capitava tra le mani, chierico o monaco che fosse, lo spediva senza complimenti al Creatore. Un giorno, divorato dall'avarizia e dall'avidità di denaro, torturava con crudeli tormenti un contadino, straziandolo con svariati supplizi. Estenuato dalle pene, il povero uomo dichiarò di avere affidato tutte le proprie sostanze al servo di Dio Benedetto; sperava così che il carnefice, credendogli, avrebbe smesso per un momento la sua crudeltà, concedendogli, così ancora qualche istante di vita. Zalla infatti cessò per allora di torturarlo, ma legategli le braccia con una grossa fune, se lo spinse davanti al proprio cavallo, perché gli facesse strada a quel Benedetto che aveva in consegna le sue ricchezze. Con le braccia legate in quel modo il contadino andò innanzi fino al monastero dove era il santo, e lo trovò solo solo, davanti alla porta, intento alla lettura. Si rivolse allora al feroce Zalla e: "Eccolo - disse - è questo qui quel Padre Benedetto di cui t'ho parlato". Questi, furioso, con folle e perversa intenzione, prima lo squadrò da capo a piedi, poi pensando di incutergli quello spavento che usava cogli altri, cominciò ad urlare a gran voce: "Su, su, senza tante storie, alzati in piedi e tira fuori la roba di questo villano, che hai in consegna!". A quelle grida, l'uomo di Dio alzò subito con calma gli occhi dalla lettura, volse uno sguardo al goto e poi girò l'occhio anche sul povero contadino legato. Proprio nell'istante in cui volgeva gli occhi sulle braccia di lui, avvenne un prodigio!... Le funi cominciarono a sciogliersi con tanta sveltezza come nessun uomo vi sarebbe riuscito. Alla vista del contadino che, prima legato, all'improvviso gli stava lì davanti libero dai legami, Zalla si spaventò per tanta potenza; precipitò a terra e piegando fino ai piedi del santo la dura e crudele cervice, si raccomandò alle sue orazioni.

Il santo non si levò dalla lettura, ma chiamati alcuni monaci, comandò di farlo accomodare dentro e di imbandirgli la tavola benedetta. Quando lo ricondussero fuori, lo ammonì che la smettesse con tante crudeltà. Ed egli se ne andò via

il Benedetto più giovane. Ancora. Il Benedetto della maturità veglia nella notte a pregare mentre attende la preghiera comune, compiuta con le Scritture. (Vedremo).

Ha scritto acutamente Calati, in alcune righe dense e sintetiche:

«La vocazione di Benedetto non sembra ... determinata dall'ascolto immediato della Parola, come invece è possibile rilevare per esempio nella vocazione di Antonio descritta da Atanasio. [...] Ora la vocazione di Benedetto sembra riproporsi, prima ancora che come <lectio>, come vera e propria <inspiratio> delle Scritture stesse, in quanto dono eminente appunto dello Spirito santo. La vita dell'uomo di Dio è dunque pagina vivente della Scrittura santa, impressa dallo stesso Spirito che aveva agito nei Profeti.

Siamo insomma dinanzi ad una concezione oggettiva dell'esperienza spirituale, che si sviluppa in modo omogeneo sia nei due Testamenti che nelle vite dei santi appartenenti al tempo della Chiesa.

L'alleanza si rivela perciò unica, eterna e permanente, con la stessa caratteristica di essere dono dello Spirito del Signore Risorto, per chiunque crede, spera e ama»¹⁸.

Ora, possiamo chiederci: dove fonda il Calati la sua interpretazione? Dove Gregorio dice che lo Spirito santo guida Benedetto, come ce lo mostra all'opera in Benedetto e Benedetto può diventare per noi esempio delle disposizioni necessarie all'incontro con Dio, che passa per le Scritture ma non si esaurisce in esse?

Lo stesso Calati ce lo spiega commentando il seguito del testo gregoriano (*II Dial 3*).

Ricordo che il Secondo Libro dei Dialoghi è scritto nella forma di un testo "dialogato", appunto, tra Gregorio e un diacono amico, Pietro:

«Pietro: non capisco bene l'espressione che hai detto: "abitava solo solo con se stesso".

Gregorio: ti spiego meglio. Se il santo uomo avesse voluto tenere per forza lungo tempo sotto il suo governo quei monaci che erano unanimi contro di lui ed avevano abitudini tanto diverse dalle sue, forse sarebbe stato spinto a sospendere *la sua austerità* e a perdere la sua *costante tranquillità*, distogliendo l'occhio della mente dalla *radiosa contemplazione*. Forse, esaurito dalle quotidiane riprensioni e castighi che era necessario dare, avrebbe atteso con minore slancio al suo perfezionamento, e forse avrebbe finito col perdere di vista la propria anima, senza riuscire a guadagnare quella degli altri.

Certo, ogni volta che siamo fuori di noi stessi a causa dei *moti eccessivi dei pensieri*, siamo con noi e non siamo con noi, perché non vedendo più bene noi stessi, ci andiamo svagando in altre vanità.»

In questa risposta di Gregorio al diacono Pietro, Calati coglieva il primo movimento dell'esperienza cristiana dell'*habitare secum*. Ciò a patto che sul contenuto dell'*habitare secum* espresso con le due espressioni: *austerità e costante tranquillità, radiosa contemplazione della mente*, si faccia reagire _ secondo Calati _ l'affermazione meno equivoca (meno inficiata di neoplatonismo) dell'*essere con noi stessi, in relazione con Dio*, che subito segue. E in essa occorre cogliere anche come non sia una situazione data in partenza, ma sia il risultato di un cammino di ritorno. L'esperienza umana nativa è quella della frattura interiore e della dispersione fuori di sé, che è il frutto della perdita della condizione filiale. Da lì l'esperienza da rimuovere dei *moti eccessivi dei pensieri*¹⁹.

Il primo movimento implicito nell'*habitare secum* è «uscire da tutto ciò che è estraneo alla nostra condizione di figli»²⁰.

umiliato e non osò chiedere mai più nulla a quel poveretto che l'uomo di Dio, non colle armi, ma col solo sguardo, aveva liberato» (*II Dial*. 31).

¹⁸ B. CALATI, *Intr. Dialoghi*, OGM IV, Roma, Città Nuova, 2000, 19-22

¹⁹ Aggiunge CALATI: «stato già sperimentato da San Benedetto nella sua grave tentazione all'inizio della sua conversione monastica, durante la quale, ormai quasi vinto, pensava di lasciare la solitudine per la disordinata invadenza del piacere nelle sue membra (*II Dial*, cap. 2,1-2). In questa accidia peraltro vagava quel monaco che non era ad attendere all'orazione (*II Dial*, cap. 4,1)» (*Sapienza monastica. Saggi di Benedetto Calati*, Roma, Studia Anselmina, 1994, 474-475).

²⁰ *Ib.*, 474.

Che sia fondamentale, per Gregorio, spiegare l'*habitare secum* con il rimando all'*essere con sé e con Dio* risulta dal fatto che egli insiste a spiegare cosa intenda subito dopo:

«Si può dire, per esempio, che era in se stesso quel tale che emigrò in lontana regione, sciupò l'eredità ricevuta, si mise a servizio di un cittadino, fu relegato a pascere porci e mentre questi mangiavano le ghiande, lui disgraziato soffriva di fame? In seguito, però, quando lo invase il ricordo dei beni perduti, di lui è scritto così: "*Tornato in sé*, disse: quanti mercenari in casa di mio padre abbondano di pane!". Vuol dire che prima era uscito da sé, altrimenti da dove avrebbe fatto ritorno a sé? Mi è piaciuto dunque, parlando di questo venerabile uomo, usare l'espressione "abitò con se stesso", perché *sempre vigilante nel custodirsi, sempre sotto gli occhi del Creatore, esaminando e considerando unicamente se stesso, non divagò mai fuori di sé l'occhio dell'anima sua*».

Qui Calati commenta: secondo movimento implicito nell'*habitare secum* è

«rientrare con se stessi e rimanere con se stessi iniziando il vero ritorno al paradiso: Così di San Benedetto, dopo la sua prima titubanza dinanzi all'attaccamento sensuale si legge: "Ma tosto, soccorso dalla grazia divina, rientrò in se stesso (*ad semetipsum reversus est*) ... (*II Dial*, cap. 2, 2). [...]

Il nostro Dottore ci illumina sul carattere strettamente positivo dell'*habitare secum* [...] E questa preghiera purissima, frutto dell'*habitare secum*, è la contemplazione»²¹.

La pagina di *II Dial* continua:

«*Pietro*: e allora come si spiega quello che è scritto di Pietro Apostolo che, liberato dal carcere, "tornò in sé e disse: ora capisco che il Signore ha mandato il suo angelo e mi ha salvato dalle mani di Erode e di tutta la gente giudaica che era in attesa"?

Gregorio: Caro Pietro, in due maniere noi possiamo uscire da noi stessi: o precipitando sotto di noi per il peccato di pensiero o innalzandoci al di sopra di noi per la grazia della contemplazione. Colui, per esempio, che invidiò i porci, cadde al di sotto di sé, a causa della sua mente svagata ed immonda. Pietro invece che dall'angelo fu sciolto dalle catene, e fu rapito nell'estasi, anche lui, certo, uscì da se stesso, ma fu innalzato al di sopra di sé. Ambedue poi ritornarono in se stessi, l'uno quando dalla sua condotta colpevole riprese padronanza del suo cuore, l'altro quando dalla sublimità della contemplazione riacquistò la comune coscienza come l'aveva prima²². E' dunque esatto dire che il venerabile Benedetto in quella solitudine abitò con se stesso, perché tenne in custodia se stesso dentro il chiostro della mente [tr. it. B. CALATI]. Quando invece l'ardore della contemplazione lo rapì in alto, allora certamente lasciò se stesso, ma al di sotto di sé²³.

Eccoci così la "definizione" conclusiva dell'*habitare secum*, supposto il movimento dell'introversione, secondo CALATI:

«rientrare in sé» significa prendere piena coscienza dell'amore del Padre (il ritorno del figlio prodigo) e rimanere nel suo amplesso. Eccoci alla terza fase dell'*habitare secum*, che è l'uscita al di fuori di sé, non più per cadere al di sotto di sé, ma per innalzarsi al di sopra, spinti e sollevati dalle ali della contemplazione e della carità perfetta.

Gregorio illumina questo punto con l'esperienza dell'orazione estatica di san Benedetto, vista come un ritorno al paradiso nel modo più perfetto che è concesso all'uomo sulla terra, cioè la visione di Dio per fede»²⁴

Possiamo dire: per coniugare cielo e terra nella nostra vita, ci occorrono le «ali della contemplazione e della carità perfetta». Esse non possono esserci donate se non esiste il nostro soggetto credente, che è tale in risposta al dono della fede trasmessagli dalle Scritture della chiesa

²¹ *Ib.*, 475-476.

²² Lett.: «quando & ille ab errore operis se collegit ad cor, & iste a contemplationis culmine ad hoc redijt, quod in intellectu communi, vt prius, fuit».

²³ Lett.: «Venerabilis igitur Benedictus in illa solitudine habitabat secum, inquantum se intra cogitationis claustra custodiuit: nam quotiescumque hunc contemplationis ardor in altum rapuit, se procul dubio sub se reliquit»

²⁴ *Sapienza monastica*, 476.

colte *in quanto* lettera e spirito: Proprio in quanto sono colte in questo senso, esse fanno essere l'uomo se stesso in relazione con Dio (uomo figlio di Dio) lungo un cammino che gli chiede di distanziarsi da ciò che ostacola questo suo riconoscimento, un cammino che si snoda in sinergia di grazia e libertà esercitate nel «cuore», di cui si prende coscienza nel riferimento alle Scritture a partire dalla vita e per tornare alla vita.

La seconda icona della contemplazione di Benedetto, in questo senso di grazia orante di scoperta del senso dell'uomo che si è, nella relazione necessaria con gli altri uomini, chiamati da Dio a collaborare con Lui nel disegno della salvezza, si legge invece nella pagina *II Dialoghi*, 35: è l'icona della visione del mondo e dell'anima di Germano di cui fu gratificato Benedetto:

Un certo Servando, diacono e Abate di quel monastero che il patrizio Liberio costruì nella regione Campana, aveva l'uso di fargli ogni tanto una visita di amicizia. Faceva questo perché era anche lui ripieno di dottrina celeste e così si trasfondevano a vicenda confortevoli parole di vita e *non potendo ancora gustare il dolce cibo della patria del cielo, lo pregustavano almeno con ardente desiderio*. Una volta si trattennero tanto, che era già l'ora di andare al riposo. Benedetto si era ritirato a riposare nel piano superiore di quella torre che si elevava a dominare tutto l'abitato, Servando nei locali inferiori: i due piani però erano in comunicazione per mezzo di una comoda scala. Di fronte poi alla torre si estendeva un fabbricato più grande, ove presero riposo i discepoli dell'uno e dell'altro.

Mentre i fratelli dormivano, Benedetto prolungò la veglia in attesa della preghiera notturna, e in piedi, vicino alla finestra, pregava. D'un tratto, fissando l'occhio nelle tenebre profonde della notte, scorse una luce scendente dall'alto che fugava la densa oscurità e diffondeva un chiarore così intenso da superare persino la luce del giorno. In questa visione avvenne un fenomeno meraviglioso, che lui stesso poi raccontava: fu posto davanti ai suoi occhi tutto intero il mondo, quasi raccolto sotto un unico raggio di sole. **Mentre contemplava con lo sguardo gli splendori di quella luce smagliante, vide l'anima di Germano**, Vescovo di Capua, trasportata dagli angeli, raccolta in un globo di fuoco.

Volendo quindi avere un testimone di sì mirabile prodigio, chiamò a gran voce, ripetutamente, due o tre volte, il diacono Servando. Questi, impressionato alle grida insolite di quell'uomo, corse su veloce, guardò anche lui e poté vedere con meraviglia l'ultimo affievolirsi di quella luce meravigliosa, mentre l'uomo di Dio completava il racconto di quanto aveva veduto, suscitando in lui profondo stupore per il grande miracolo.

Mandò subito dopo a Cassino un messaggero al monaco Teoprobo, perché nella stessa notte si recasse a Capua e si informasse, per poi riferire, che fosse successo al vescovo Germano. L'ordine fu eseguito. L'inviato trovò già defunto il reverendissimo Vescovo Germano, e, informandosi delle circostanze della morte, gli risultò che coincideva proprio con quel momento nel quale l'uomo di Dio aveva contemplata la sua elevazione al cielo.

Pietro.- E' un Miracolo meraviglioso e stupendo! Ma cosa vuol dire che fu presentato davanti agli occhi di lui tutto il mondo, come raccolto in un raggio di sole? Siccome a me non è successo mai, allora non riesco proprio a immaginare, come possa avvenire che un solo uomo possa vedere l'intero mondo.

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

L'uomo di Dio, dunque, che fissava il globo di fuoco e gli angeli che tornavano in cielo, non poteva contemplare queste cose se non nella luce di Dio. Non reca dunque

meraviglia se vide raccolto innanzi a sé tutto il mondo, perché, innalzato al cielo nella luce intellettuale, era fuori del creato.

Tutto il mondo si dice raccolto davanti a lui, non perché il cielo e la terra si fossero impiccoliti, ma perché lo spirito del veggente si era dilatato, sicché, rapito in Dio, poté senza difficoltà contemplare quel che si trova al di sotto di Dio.

Perciò *in quella luce che brillò ai suoi occhi corporei, era simboleggiata la luce interiore della mente, la quale nel rapimento dell'anima, gli mostrò quanto piccole fossero tutte le cose di quaggiù*».

CALATI: nel racconto sono da notare tre elementi in connessione indisciungibile. La visione

- 1) «si riconnette immediatamente alla preghiera [...]
- 2) «Questa preghiera estatica esprime poi il rapporto tra il mondo creato e Dio [...Appare] la meschinità di questo mondo quando è veduto in Dio e nella luce di Dio
- 3) «L'estasi solleva infine fino alla visione del paradiso
[...] insieme alla realtà del mondo, fugace punto di fronte a Dio, abbiamo l'altra realtà dell'anima dell'eletto, elevato fino alla grandezza di Dio e portato perciò dagli angeli in cielo»²⁵

«La preghiera porta Benedetto a lasciare tutto il creato sotto di sé; a fissare sempre meglio la conoscenza spirituale su se stesso, per poi scorgere nella fede il mistero del Creatore e il paradiso. I termini di questa preghiera sono strettamente biblici e in ordine alla storia sacra in cui è inserita. *Quello che importa perciò è il raggiungimento di questo compimento del mistero di Dio o della sua volontà salvifica a cui la preghiera è essenzialmente unita.* La preghiera, per Gregorio, è il linguaggio della fede lungo il pellegrinaggio terreno fino al ritorno in patria; è un ritorno spirituale sempre più perfetto del pio israelita nella nuova Gerusalemme, nel tempio glorioso di Dio. Si scopre sempre meglio il legame intimo tra Scrittura e preghiera. Non si tratta di una lettura soltanto devozionale delle Scritture ma del mistero della profezia, dell'ispirazione, che ogni cristiano è chiamato a compiere e intendere grazie alla perfetta docilità allo Spirito di Dio, sempre presente nella Chiesa»²⁶.

²⁵ *Sapienza monastica. Saggi di Benedetto Calati*, Roma, Studia Anselmina, 1994, 477.

²⁶ *Ib.*, 480 (corsivo mio).

Da SAN GREGORIO MAGNO, *II Dialoghi*, 3,5-9: «*habitare secum*»

«E: [Benedetto] se ne tornò alla grotta solitaria che tanto amava, ed abitava lì, solo solo con se stesso, sotto gli occhi di Colui che dall'alto vede ogni cosa.

Pietro: *non capisco bene l'espressione che hai detto: "abitava solo solo con se stesso".*

Gregorio: ti spiego meglio. Se il santo uomo avesse voluto tenere per forza lungo tempo sotto il suo governo quei monaci che erano unanimi contro di lui ed avevano abitudini tanto diverse dalle sue, forse sarebbe stato spinto a sospendere la sua austerità e a perdere la sua costante tranquillità, distogliendo l'occhio della mente dalla radiosa contemplazione. Forse, esaurito dalle quotidiane riprensioni e castighi che era necessario dare, avrebbe atteso con minore slancio al suo perfezionamento, e forse avrebbe finito col perdere di vista la propria anima, senza riuscire a guadagnare quella degli altri. Certo, ogni volta che siamo fuori di noi stessi a causa dei moti eccessivi dei pensieri, siamo con noi e non siamo con noi, perché non vedendo più bene noi stessi, ci andiamo svagando in altre vanità. Si può dire, per esempio, che era in se stesso quel tale che emigrò in lontana regione, sciupò l'eredità ricevuta, si mise a servizio di un cittadino, fu relegato a pascere porci e mentre questi mangiavano le ghiande, lui disgraziato soffriva di fame? In seguito, però, quando lo invase il ricordo dei beni perduti, di lui è scritto così: "Tornato in sé, disse: quanti mercenari in casa di mio padre abbondano di pane!". Vuol dire che prima era uscito da sé, altrimenti da dove avrebbe fatto ritorno a sé?

Mi è piaciuto dunque, parlando di questo venerabile uomo, usare l'espressione "abitò con se stesso", perché sempre vigilante nel custodirsi, sempre sotto gli occhi del Creatore, esaminando e considerando unicamente se stesso, non divagò mai fuori di sé l'occhio dell'anima sua. Pietro: *e allora come si spiega quello che è scritto di Pietro Apostolo che, liberato dal carcere, "tornò in sé e disse: ora capisco che il Signore ha mandato il suo angelo e mi ha salvato dalle mani di Erode e di tutta la gente giudaica che era in attesa"?*

Gregorio: Caro Pietro, in due maniere noi possiamo uscire da noi stessi: o precipitando sotto di noi per il peccato di pensiero o innalzandoci al di sopra di noi per la grazia della contemplazione. Colui, per esempio, che invidiò i porci, cadde al di sotto di sé, a causa della sua mente svagata ed immonda. Pietro invece che dall'angelo fu sciolto dalle catene, e fu rapito nell'estasi, anche lui, certo, uscì da se stesso, ma fu innalzato al di sopra di sé. Ambedue poi ritornarono in se stessi, l'uno quando dalla sua condotta colpevole riprese padronanza del suo cuore, l'altro quando dalla sublimità della contemplazione riacquistò la comune coscienza come l'aveva prima (*quando & ille ab errore operis se collegit ad cor, & iste a contemplationis culmine ad hoc redijt, quod in intellectu communi, vt prius, fuit*).

E' dunque esatto dire che il venerabile Benedetto in quella solitudine abitò con se stesso, perché tenne _{ME} custodia se stesso dentro il chiostro della mente [tr. B. CALATI]. Quando invece l'ardore della contemplazione lo rapì in alto, allora certamente lasciò se stesso, ma al di sotto di sé

[*Venerabilis igitur Benedictus in illa solitudine habitabat secum, in quantum se intra cogitationis claustra custodiuit: nam quotiescumque hunc contemplationis ardor in altum rapuit, se procul dubio sub se reliquit*].

Testo di 11 *Dialoghi*, 35 : la visione del mondo e dell'anima di Germano

Un certo Servando, diacono e Abate di quel monastero che il patrizio Liberio costruì nella regione Campana, aveva l'uso di fargli ogni tanto una visita di amicizia. Faceva questo perché era anche lui ripieno di dottrina celeste e così si trasfondevano a vicenda confortevoli parole di vita e non potendo ancora gustare il dolce cibo della patria del cielo, lo pregustavano almeno con ardente desiderio. Una volta si trattennero tanto, che era già l'ora di andare al riposo. Benedetto si era ritirato a riposare ne) piano superiore di quella torre che si elevava a dominare tutto l'abitato, Servando nei locali inferiori: i due piani però erano in comunicazione per mezzo di una comoda scala. Di fronte poi alla torre si estendeva un fabbricato più grande, ove presero riposo i discepoli dell'uno e dell'altro.

Mentre i fratelli dormivano, Benedetto prolungò la veglia in attesa della preghiera notturna, e in piedi, vicino alla finestra, pregava. D'un tratto, fissando l'occhio nelle tenebre profonde della notte, scorse una luce scendente dall'alto che fuggava la densa oscurità e diffondeva un chiarore così intenso da superare persino la luce del giorno. In questa visione avvenne un fenomeno meraviglioso, che lui stesso poi raccontava: fu posto davanti ai suoi occhi tutto intero il mondo, quasi raccolto sotto un unico raggio di sole. Mentre contemplava con lo sguardo gli splendori di quella luce smagliante, vide l'anima di Germano, Vescovo di Capua, trasportata dagli angeli, raccolta in un globo di fuoco.

Volendo quindi avere un testimone di sì mirabile prodigio, chiamò a gran voce, ripetutamente, due o tre volte, il diacono Servando. Questi, impressionato alle grida insolite di quell'uomo, corse sì veloce, guardò anche lui e poté vedere con meraviglia l'ultimo affievolirsi di quella luce meravigliosa, mentre l'uomo di Dio completava il racconto di quanto aveva veduto, suscitando in lui profondo stupore per il grande miracolo.

Mandò subito dopo a Cassino un messaggero al monaco Teoprobo, perché nella stessa notte si recasse a Capua e si informasse, per poi riferire, che fosse successo al vescovo Germano. L'ordine fu eseguito. L'inviato trovò già defunto il reverendissimo Vescovo Germano, e, informandosi delle circostanze della morte, gli risultò che coincideva proprio con quel momento nel quale l'uomo di Dio aveva contemplata la sua elevazione al cielo. *Pietro.- E' un **Miracolo meraviglioso e stupendo!**Ma cosa vuol dire che fù presentato davanti agli occhi di lui tutto il mondo, come raccolto in un raggio di sole? Siccome a ne non è successo mai, allora non riesco proprio a immaginare, come possa avvenire che un solo uomo possa vedere l'intero mondo.* *Gregorio:* Pietro, tieni bene in mente questo che ti dico: all'anima che contempla il Creatore, ogni creatura è ben piccola cosa. Quando essa vede un bagliore del Creatore, per piccolo che sia, esigua gli diventa ogni cosa creata. Per la luce stessa che contempla interiormente, si dilata la capacità dell'intelligenza, e tanto si espande in Dio da ritrovarsi al di sopra del mondo. Anzi l'anima (lei contemplativo si eleva anche al di sopra di se stessa. Rapita nella luce di Dio, si espande interiormente sopra se stessa e quando sollevata in alto riguarda al di sotto di sé, comprende quanto piccolo sia quel che non aveva potuto contemplare dal basso.

L'uomo di Dio, dunque, che fissava il globo di fuoco e gli angeli che tornavano in cielo, non poteva contemplare queste cose se non nella luce di Dio. Non reca dunque meraviglia se vide raccolto innanzi a sé tutto il mondo, perché, innalzato al cielo nella luce intellettuale, era fuori del creato.

Tutto il mondo si dice raccolto davanti a lui, non perché il cielo e la terra si fossero impiccioliti, ma perché lo spirito del veggente si era dilatato, sicché, rapito in Dio, poté senza difficoltà contemplare quel che si trova al di sotto di Dio.

Perciò in quella luce che brillò ai suoi occhi corporei, era simboleggiata la luce interiore della mente, la quale nel rapimento dell'anima, gli mostrò quanto piccole fossero tutte le cose di quaggiù.

GREGORIO MAGNO

Circa 540 - † 12 marzo 604 pontificato 590-604

«come una colomba argentea pieno dello Spirito santo, ammaestrato dal dito di Dio, egli è il più grande uomo apostolico» (ANONIMO XII SCC.)



Doveva essere promesso senza interruzione Colui che s'è donò
per essere ricevuto senza misura e per essere posseduto senza fine. Nel loro insieme i secoli
dissero ciò che la fine dei secoli ha manifestato per la redenzione universale

(Mor. Praef. VI, 14, OGM I/1, p. 107)

Il beato Giobbe è simbolo profetico (typum) del Cristo che doveva venire e insieme del suo corpo
(ib., p. 109)

... Ora questa morte, questa pienezza di giorni che noi crediamo si sia verificata nel beato Giobbe, cioè
in un membro della Chiesa, abbiamo la speranza che si compirà in tutta la Chiesa nel suo insieme; e così
noi possediamo la verità di ciò che è avvenuto senza che si svuoti la profezia di ciò che deve avvenire.

Se infatti i beni della vita dei santi che conosciamo sono privi di verità, non valgono nulla; se non
contengono un mistero - (il mistero della nostra inserzione in esso e del compimento [tr. BENEDETTO
CALATI]) -, valgono molto poco.

Perciò la vita dei buoni, che per mezzo dello Spirito santo viene narrata, splenda ai nostri occhi in
virtù dell'intelligenza spirituale, senza che il significato si scosti dalla fedeltà alla storia. E così l'animo
rimane maggiormente fisso nella sua intelligenza, in quanto, trovandosi come in mezzo, la speranza lo
tiene legato al futuro e la fede al passato

(Mor. Praef. VI, XXXV, 48; OGM I/4, p. 603)

SPIRITO DI SOLITUDINE E COINVOLGIMENTO NEL DRAMMA DELLA STORIA: SAN PIER DAMIANI

Sr. Maria Teresa Bussini OSBap

9 e 16 Febbraio 2009

INTRODUZIONE

Pier Damiani: un uomo paradossale e perciò interessante, perché situato al di fuori del comune. Un asceta rigoroso, un poeta delicato, un epigrammista talvolta pungente, un eloquente specialista in Diritto, romano e canonico, un buon conoscitore della Bibbia e dei Padri, un teologo personale anche se non molto originale, un cardinale-vescovo disinteressato al punto di voler quanto prima rinunciare a dignità e incarichi, un diplomatico capace di risolvere casi difficili, un uomo di cuore sempre pronto a scrivere lettere di amicizia e di direzione spirituale ai grandi come ai semplici, un impulsivo che fu anche paziente maestro di vita monastica, un uomo fedele alla Tradizione e alla verità: ecco altrettanti aspetti di questa figura, degna e imponente, che inaugurò, nell'XI secolo, la riforma della Chiesa. I suoi contemporanei videro in lui un altro Girolamo: il confronto, indovinato dal cronista Bernoldo di Costanza (1100), è davvero convincente, anche se la penna di Pier Damiani fu meno incisiva di quella del leone di Blemme!

Unico è stato il suo ideale: conservare la sua vocazione eremitica, la sua inestinguibile sete del deserto, e nel tempo stesso servire fedelmente la Chiesa romana, in una prospettiva impegnata a favore della riforma, a fianco del suo amico terribile (egli lo chiamerà: « il mio Satana », tanto gli rimproverava di oberarlo di dignità e di lavori curiali), il famoso arcidiacono Ildebrando, futuro papa Gregorio VII (1085)¹. Pier Damiani non si presenta quindi quale pensatore o teorico, quale sognatore di una

¹ Protagonisti di quella riforma furono Pier Damiani e Ildebrando; ma, dei due, chi prevalse, fu il secondo. Ildebrando, al cui paragone Napoleone è un pulcino, a giudizio degli storici, e che possedeva l'arte del governo, la strategia delle leggi e uno zelo ieratico che non conosceva limiti, s'impose con la forza del diritto e della autorità papale, manifestazione della stessa autorità divina. Il suo **Dictatus papae** (vedi allegato finale) come tutta la sua azione di riformatore è prova manifesta della sua visione della Chiesa come società ultra perfetta, con la pienezza dell'autorità anche nell'ambito terreno, sociale e politico, con la dottrina del diritto sulla duplice spada, che lui difese e attuò con una forza che non poteva piacere a Pier Damiano, proprio per la diversa concezione della Chiesa. E qui è il punto di attrito tra i due protagonisti, che oggi risulta chiarissimo dalla prospettiva storica dei nove secoli che da loro ci separano, ma anche ci uniscono in ciò che ad Ildebrando siamo debitori e in ciò che di Pier Damiano ci è venuto a mancare per la prevalenza storica dell'uno sull'altro.

Con Ildebrando, Pier Damiano non volle polemica, a differenza degli altri ecclesiastici, papi cardinali e vescovi, ai quali rivolse rimproveri e richiami spesso fortissimi.

Chiamando Ildebrando « santo satana » e rilevando in lui una « veneranda superbia », già manifestava dissenso, anche se certe espressioni, in coloro che non hanno presente la duplice visione delle cose, possono essere interpretate in senso amichevole. Ma polemica aperta non ci fu. Lo zelo e la condotta morale di Ildebrando non potevano dare esca a rimproveri; ma era quella concezione ecclesiale che faceva difetto e nel tentativo di correggerla a fondo, Pier Damiano indirizzò a lui una lettera su la storia della salvezza su cui, unicamente, si fonda, si capisce e si governa la Chiesa.

La lunga lettera a Ildebrando è una lettura cristiana del primo capitolo del Genesi, sulla falsariga di Origene, da cui emerge il disegno e l'attuazione del piano di Dio sulla storia degli uomini, che la Chiesa tutta intera è chiamata a far sua e a manifestare alla umanità.

<. Noi non siamo discepoli di filosofi, ma degli Apostoli. La nostra unica speranza è Cristo - in illo solo spem ponimus -, ed è in Cristo che il mondo è stato riconciliato con Dio (2 Cor. 5,19). E poiché il mondo è per l'uomo, è l'uomo che ci interessa, come possa raggiungere la sua perfezione, la sua pienezza - qualiter homo valeat consummari, quomodo elebeat perfici.

Per la fede, leggendo intelligentemente la parola di Dio - ut verbum Dei legentes audiant -, si arriva a distinguere le realtà mondane da quelle spirituali, e facendo il bene sorge nell'anima una luce più intensa per imitare gli esempi del Redentore. La perfezione dà la capacità di poter dare un giudizio retto sulle situazioni concrete. In questo modo l'uomo diventa il sabato di Dio e Dio sabato dell'uomo, poiché è allora che Dio si riposa nell'uomo e l'uomo in Dio.

Come il sabato, giorno in cui il Creatore si riposò, è simbolo dell'uomo che accoglie Dio; così il vero tempio di Dio è l'uomo - Templum hominis Deus, templum Dei fit homo.

Chiesa idealmente tornata alla semplicità delle sue origini apostoliche, ma lo vediamo mettere coraggiosamente la mano all'aratro e dedicarsi totalmente, con veemenza, all'immediato, al reale. E non soltanto con l'azione, con la riflessione, ma particolarmente con una penna meravigliosamente spontanea e sincera. Non per propagare idee sue personali, ma per collaborare alla purificazione di una Chiesa della quale si sentiva e si proclamava responsabile.

I PRIMI ANNI

Pietro nacque a Ravenna tra la fine del 1006 o più probabilmente l'inizio del 1007. Se ne conosce con relativa precisione l'anno di nascita, fatto piuttosto raro per quei tempi, perché egli stesso riferisce in una delle sue numerose lettere di essere nato 5 anni dopo la morte dell'imperatore Ottone III. La sua famiglia era probabilmente, o era stata, di illustri origini, ma quando nacque Pietro non era di condizione agiata. Era l'ultimo nato di molti fratelli: Damiano, arciprete e poi monaco, un anonimo fratello malvagio, Marino, Rodelinda, la sorella primogenita, Sufficia, e un'altra sorella anonima.²

L'inferno e il paradiso non sono al di fuori dell'uomo: è inferno l'anima immersa nei vizi, è paradiso la coscienza dell'uomo spirituale - hoc hominis templum spiritualis est paradus.

A questa crescita l'uomo non arriva, se non liberandosi da tutti gli idoli del culto e della vita, e accettando con fede il mistero dell'Incarnazione. Allora possiamo offrire a Dio un vero culto, quando tutto quello che facciamo poggia sulla fede dell'Incarnazione del Signore e i nostri singoli atti prendono valore dalla fede nella Incarnazione - si actus nostros Dominicae incarnationis fide solidamus.

Dunque in questa terra - in hac ergo terra - rendiamo omaggio a Dio non secondo il nostro parere ma secondo la sua volontà.

Infatti si onora Dio secondo il nostro punto di vista se alla apparenza obbediamo ai suoi precetti, in realtà si guarda al proprio comodo: come quando si dà alla cristianità una regola puramente esteriore, ci si può camuffare sotto il colore dell'onestà, di fatto, interiormente, si anela al successo personale.

Viceversa, rendiamo a Dio vero onore, quando, tralasciando totalmente le nostre vedute, facciamo quello che noi possiamo conoscere rispondente alla sua volontà; così, senza considerare eccessivamente il patrimonio che è intorno a noi, guardiamo alla coscienza interiore se è pulita e sincera, come Dio abita in noi, come nel nostro petto vi è nascosta la pietra viva, come nelle menti vi sono le virtù, come nei nostri cuori vi è purezza e sapienza: allora l'uomo è riformato in quella dignità per la quale è stato creato » (Ep, 11,5).

In altre parole: il disegno di Dio, che si attua pienamente nel mistero dell'Incarnazione, include un'antropologia cristiana che porta l'uomo alla divinizzazione, ossia a far sì che l'uomo sia in Dio e Dio nell'uomo.

Incombenza precipua degli uomini di Chiesa è pertanto la formazione della coscienza cristiana, per non rischiare di accontentarci della sola *exteriorem christianitatis regulam* (Ep, 11).

Come reagì Ildebrando a questa lezione? Non lo sappiamo; sappiamo invece che il Damiano si lamenta di non essere mai degno di ricevere una lettera da Ildebrando, e gli fa osservare: « la caritatis epistula di cui parla san Paolo (2 Cor. 3) non è stata mai scritta nelle tavole del suo cuore, semmai vi è stata cancellata totalmente, poiché io non merito mai un tuo scritto » (Op. XX, p. 413).

Avrà almeno capito la lezione? O avrà essa provocato in lui la stessa reazione di allegorismo esagerato per la quale si preferì una lettura storica e scientifica del Genesi che faceva dire a Mosé, e perciò allo Spirito Santo, cose a cui non aveva mai pensato, e si provocarono crisi di coscienza in tutti gli uomini di scienza e di fede per un presunto accordo tra scienza e rivelazione cui la Bibbia è totalmente estranea?

Fatto sta che Ildebrando proseguì nella sua linea; e si sa che gli uomini d'azione, e lui lo era sul serio, quando si sono dati un programma è quasi impossibile distoglierli, né valgono il carcere o l'esilio a far cambiare loro rotta.

Quel che rimane a noi, interessati agli stessi problemi, è fare un bilancio di quella duplice linea che oggi, più che in qualsiasi periodo storico, investe tutta la Chiesa.

Poiché al concilio Vaticano II di questo, in ultima analisi, si è trattato: se proseguire ancora sulla linea di Gregorio VII basata sul diritto a sé stante che ha portato al legalismo di Bonifacio VIII fino al Codex Juris Canonici, o recuperare la linea di Pier Damiano e la sua interpretazione della tradizione cattolica.

Per questo recupero si è pronunciato il Concilio, nettamente; ma la massa del popolo cristiano oggi, in questo periodo postconciliare, si dibatte per questa ricomposizione che trova ostacolo e resistenza nei canonisti di vecchia scuola, e nella impreparazione di tutti coloro che erano abituati a prestar fede alla Chiesa, alla autorità della Chiesa, come a un assoluto.

² *Vita Petri Damiani* (206-207): La sua madre era già carica di figli, cioè di molti eredi quando partorì quest'ultimo (Pier Damiani). Uno degli altri fratelli, che era già grandicello, prese a lamentarsi: «Oh vergogna. Ecco siamo già in tanti che a stento la casa basta a contenerci e la piccola eredità non è sufficiente per tanti eredi». Alle cui parole la madre, estremamente indignata e stizzita, con mani giunte vociferò di esser misera ed indegna di vivere. Senza allattarlo lo allontana e non lo vuol

Rimase orfano di entrambi i genitori in giovanissima età. Fu allevato dapprima dalla sorella Rodelinda. Poi lo accolse in casa il fratello malvagio, del quale non conosciamo il nome, che lo costrinse a durissimi servizi e lo maltrattò. In quel periodo trovò per caso una moneta e la consegnò a un prete per celebrare una messa di suffragio per il padre defunto. Lasciò poi la casa del fratello malvagio e venne accolto dal fratello Damiano, arciprete. Probabilmente per riconoscenza verso questo fratello Pietro aggiungerà al suo nome 'Damiani', cioè "di Damiano", che non va inteso dunque come patronimico.

Il fratello Damiano, arciprete di una grossa pieve presso Ravenna, si occupò non solo del mantenimento, ma anche di fornire un'educazione al fratello Pietro, cosa rara per quei tempi. Lo inviò allora a Faenza, sede di una scuola presumibilmente migliore di quelle disponibili allora a Ravenna, probabilmente anche con l'intento di allontanarlo dal fratello malvagio. Non ci è dato sapere in quale delle scuole faentine esistenti allora abbia studiato: presso la Cattedrale o il monastero di Santa Maria Foris Portam o il monastero dei Santi Lorenzo e Ippolito. Rimase a Faenza 4 anni, dal 1022 al 1025, tra i 15-18 anni.

Terminati gli studi a Faenza si spostò a Parma, inviato dal fratello o di sua iniziativa, per studiare le 'arti liberali', cioè trivio e quadrivio. Rimase a Parma negli anni 1026-1032, tra i 19-25 anni.

Terminati gli studi a Parma tornò a Ravenna dove intraprese la carriera di insegnante, che lo occupò probabilmente dal 1032 al 1035, fino a circa 28 anni. Divenne un rinomato maestro di arti liberali, con molti allievi e dunque con una notevole fama e agiatezza economica. È probabile che fosse anche chierico (diacono o un altro ordine minore), cosa allora comune per i maestri. L'ordinazione presbiterale, che sappiamo ricevette da un arcivescovo, probabilmente è da collocare contemporaneamente al suo insegnamento a Ravenna, forse tra il 1034-35 ad opera dell'arcivescovo Gebeardo di Eichstätt (1027-1044).

Niente lo predisponne ad un avvenire di qualche rilievo, mentre era stato costretto da un suo fratello maggiore a fare il porcaro. Non è, a questo punto, la figura « tipica » del santo medioevale, nato in un ambiente privilegiato a titoli diversi! Il suo biografo, il monaco Giovanni da Lodi, che l'aveva bene conosciuto, ci mostra un giovane sensibile, studente in arti liberali a Faenza, poi a Parma, dove vive la lenta evoluzione di un temperamento violento, ma acquisisce una cultura profonda e vasta. Nel contempo, Pier Damiani manifesta una vita affettiva normale, alla pari di quella dei ragazzi della sua età: più tardi, rivelerà di essere specialmente affascinato dalle ragazze, e l'annotazione non manca di rendercelo vicino nella sua umanità simpatica, specialmente se poi una certa agiografia ha voluto trasformarlo in un eremita dal cuore di pietra, in un uomo troppo grande, troppo diverso, troppo impegnato nei complessi meandri della diplomazia pontificia, per significarci qualcosa ancora oggi...

Durante l'insegnamento maturò progressivamente l'idea di dedicarsi alla vita monacale. Mantenendo immutato lo stile di vita a stretto contatto con la società, cominciò a vivere 'interiormente' come un monaco: sotto le vesti indossava il cilicio, digiunava, si prodigava in preghiere, veglie, digiuni, opere di carità.

Un fatto preciso lo incoraggiò ad abbracciare la vita monastica vera e propria. Solitamente invitava a mensa alcuni poveri. Un giorno si trovò solo con un cieco e gli offrì del pane scuro, di qualità peggiore, tenendo per sé un pane bianco. Una lisca di pesce si conficcò nella sua gola, rischiando di soffocarlo. Interpretò l'incidente come una giusta punizione per l'episodio 'egoista' e prontamente scelerà di lasciare la vita che conduceva per l'eremo.

più toccare, impreca contro se stessa. Così lo emancipa ancor prima che impari a vivere e lo disereda del petto materno, l'unica cosa che un bambino appena nato possiede. Quell'esile creatura, priva di ogni nutrimento, affamata ed infreddolita, emette ormai dal petto non dico una flebile voce ma appena un sibilo. Giunge la donna di un prete, che era di casa, e rimprovera aspramente la madre per la durezza disumana: «Ti pare un comportamento da madre cristiana questo, del quale non si trova l'uguale nemmeno tra le leonesse e le tigri? Quelle nutrono i loro piccoli, e noi, fatti ad immagine di Dio, abbandoniamo i nostri figli. Costui che è stato abbandonato forse un giorno potrà occupare una posizione non infima nel mondo. Se non vuoi essere madre almeno cerca di non diventare infanticida». La donna del prete, con tali parole, si comporta da sacerdotessa, suscitando la pietà della madre, e restituendo alla vita un figlio che sta per morire. Liberate le sue braccia dalle vesti, stesa una pelle vicino al fuoco, massaggia le membra del bimbo ungendone il corpo. I teneri arti assorbono l'unguento e riprendono il calore vitale, riassumono il colore e tornano a rifiorire [...] così per l'interessamento di una donnetta peccatrice è salvato da morte e la madre distolta da un crimine. Ricomincia a sentirsi madre, non più estranea ed ostile, ritorna ad abbracciare il piccolo e a nutrirlo

MONACO...

Attratto dalla severità eremitica della comunità fondata da S. Romualdo (m. 1027), di cui scriverà la biografia nel 1042, entra nell'eremitaggio di Fonte Avellana³ nel 1037, e nel 1043 ne diviene Priore. Durante il periodo del priorato si dedica all'organizzazione e alla promozione della vita eremitica a vari livelli. Si preoccupò di attuare gli ideali monastici nel suo monastero, attento al contempo a curarne il patrimonio economico, che in quegli anni prosperò, curando anche l'ampliamento e la ristrutturazione di edifici esistenti e costruendone di nuovi. Curò in particolare la biblioteca dell'eremo. Si dedicò anche al consolidamento e alla fondazione di vari monasteri, ma soprattutto continua ad esortare monaci ed eremiti ad una vita austera⁴, ma allo stesso tempo amorevole, che mai venga meno all'impegno di cui si sono fatti

3

³ *"Tra' due liti d'Italia surgon sassi,
e non molto distatiti alla tua patria,
tanto che' troni assai suonan più
bassi, e fanno un gibbo che si
chiama Catria, di sotto al quale è
consecrato un ermo, che suole esser
disposto a sola latria". (Dante,
Paradiso, Canto XXI, vv. 106-111)*

Siamo in Paradiso, Dante accompagnato da Beatrice sale al cielo di Saturno, dove appaiono al poeta gli spiriti contemplanti.

Qui, su una scala altissima simboleggiante la celeste contemplazione, scende e sale una moltitudine di anime splendenti.

Una di esse, San Pier Damiano, interrogato dal poeta risponde intorno al profondo dogma della predestinazione.

Dopo aver manifestato la sua identità, il Santo prende occasione dalla povertà degli Apostoli per inveire contro le pompe ed il lusso dei prelati di quel tempo.

L'eremo di S. Croce di Fonte Avellana, in comune di Serra Sant'Abbondio, è uno fra i monasteri più celebri d'Italia e comunque, per molti aspetti, il più importante centro monastico della regione.

La sua origine è molto incerta, come quella di altre istituzioni più che millenarie. Con tutta probabilità fu fondato nel 977 dal beato Lodolfo, nobile eugubino, che costruì le prime misere celle alle falde del monte Catria nella diocesi di Gubbio, agli estremi confini settentrionali del ducato di Spoleto, nel territorio dell'antica città di Luceoli.

La chiesa, dedicata a S. Andrea, venne edificata proprio vicino a una limpida fonte che scaturiva all'ombra di alberi di noccioli, *"prope fontem quae ad avellanarum radices scaturiebat"*.

L'eremo si affermò sotto la guida di San Pier Damiano che fu priore dal 1043 al 1072. La sua forte personalità impressa al piccolo romitorio un'orma profonda e duratura anche per il notevole influsso esercitato da San Romualdo che visse a lungo nelle immediate vicinanze, alle pendici del monte Nocria nella stretta valle di Sitria, dove fondò un eremo e un monastero.

San Pier Damiano ampliò talmente la primitiva piccola fondazione che, sotto il suo priorato, Fonte Avellana divenne il centro di una gloriosa Congregazione da lui stesso governata come Priore Generale e riformata con regole scritte e ordinamenti giuridici, con la sola preoccupazione di garantire ai suoi confratelli la solitudine del luogo, l'autonomia e la libertà dell'eremo e di migliorarne le condizioni economiche.

*"..... Quivi
al servizio di Dio mi fè' si fermo, che pur con
cibi di liquor d'ulivi lievemente passava caldi
e geli, contento ne' pensier contemplativi.
Render soleva quel chiostro a questi cieli
fertilmente e ora è fatto vano, sì che tosto
convien che si riveli. [ti quel loco fu' io
Pietro Dannano," (Dante, Paradiso, Canto
XXI, vv. 113 - 121).*

⁴ A Fonte Avellana il santo si rinchiuse in un'angusta cella per darsi al digiuno quotidiano, alle intense discipline, alla meditazione e al canto dei salmi. Per umiltà prendeva il suo pane nello stesso piatto che serviva a lavare i piedi ai poveri, e dormiva per terra sopra un graticcio di giunchi. Nel capitolo, dopo aver rivolto le sue esortazioni ai monaci, si accusava pubblicamente delle proprie colpe come un religioso qualunque, e si dava la disciplina a due mani: così vive la sua severa ascesi e il *contemptus saeculi* di cui parla nell'opera significativamente intitolata *De laude flagellorum*.

carico. Compila una vera e propria regola eremitica, e nell'opuscolo chiamato *Dominus Vobiscum* si abbandona a una vibrante lode della vita della cella.

La *Vita di S. Romualdo*⁵, scritta in questi anni e presentata nel prologo quale «breve monitorio», è la chiave che apre il significato dell'esistenza di Pier Damiani eremita. Senza questo testo, che mischia il favoloso al vero, non si potrebbe capire l'evoluzione psicologica e spirituale dell'eremita che egli rimase sempre, dell'amante della « vera filosofia » anche in mezzo agli affari curiali e diplomatici che gli vennero affidati in seguito. Accettando in pieno questa « fuga del mondo », Pier Damiani manifesterà simultaneamente una viva ammirazione nei confronti della creazione. Era un eremita nato e non lascia sfuggire nessuna possibilità di elogiare tale stato di vita.

Il suo richiamo alla « cella » ch'egli canta liricamente (Op. XI), il valore ch'egli riconosce al « silenzio », alla « solitudine » in cui gli è dato vivere, ecc., tutto questo sorpassa quanto noi con termini superficiali chiamiamo « mezzi di perfezione » o semplici mezzi ascetici, ed esprimono

⁵ La congregazione camaldolese comincia la sua espansione con San Romualdo in Toscana, Marche e Romagna, con fondazione di Eremi e Monasteri di Monaci e monache. Il programma, ripreso dai successori, porta la riforma di Camaldoli in più parti dell'Italia centro-settentrionale: Sardegna, Corsica e isole dell'arcipelago toscano e sardo. Su tutte le regioni primeggia la Toscana, che conta complessivamente 150 case, tra Eremi, abbazie e priorati.

Per conoscere la biografia di San Romualdo bisogna fare riferimento alla *Vita quinque fratrum* di Bruno di Querfurt, ma soprattutto alla *Vita beati Romualdi* di San Pier Damiani, una straordinaria opera agiografica, scritta tra il 1041-1042 dall'eremita di Fonte Avellana nel Monastero di S. Vincenzo di Pietra Pertusa quindici anni circa dopo la morte di Romualdo. Al di là di un resoconto puntuale ed esatto della biografia del Santo, la *Vita beati Romualdi* offre una descrizione della movimentata vita dell'eremita che si caratterizza per la vivacità del racconto, la capacità evocativa, l'analisi e il gusto dei particolari e l'icasticità delle foto letterarie usate.

Romualdo nacque a Ravenna da famiglia ducale verso la metà del X secolo, si fece monaco a S. Apollinare in Classe non prima del 973 e iniziò una vita contrassegnata da una continua e inquieta itineranza alla ricerca di esperienze sempre più perfette di vita solitaria, non disgiunte, tuttavia, da un intervento concreto nella vita ecclesiale e nella fattispecie monastico-eremitica del suo tempo. Fu dapprima discepolo di un certo Marino, uomo pio ma non governato dalla *discretio*, nell'area lagunare veneta; nel 978 lasciò Venezia, dove intanto si era trasferito con lo stesso Marino, per S. Michele di Cuxà, il famoso Monastero dei Pirenei orientali protetto dalla casa di Barcellona, insieme a una singolare compagnia di nobili asceti: Guarino, Abate del Monastero di S. Michele di Cuxà, che in quel periodo era pellegrino in Italia; Pietro Orseolo I, doge di Venezia, che abbandonò il dogato per dedicarsi a vita monastica (ma la sua fuga è forse da collegare in qualche modo con i problemi interni alla Venezia del tempo); Giovanni Gradenigo e Giovanni Morosini, nobili veneziani attratti anch'essi dalle asprezze della vita monastica; e ancora il succitato irregolare Marino, maestro di Romualdo nelle lagune venete. Non è da escludere che la continua ricerca da parte di Romualdo di un modello eremitico discreto sia stata in parte dovuta all'osservazione delle incongruenze della vita di Marino, «vir simplicis animi et sincerissimae admodum puritatis, nullo quidem magistri heremiticae conversationis edoctus».

È proprio a Cuxà che emerge la forte personalità di Romualdo: tra l'altro, si dedica al lavoro manuale, legge le *Vitae Patrum* e le *Collationes* di Cassiano. Ritornato a Ravenna, costrinse il padre Sergio a ritornare nel Monastero di S. Severo in Classe; trascorse un periodo nella palude di Classe, trasferendosi poi presso il Monastero di S. Michele di Verghereto, a monte di Bagno di Romagna. Pier Damiani ci dà la notizia di una sua presenza nell'Appennino umbro-marchigiano vicino al monte Catria: questo non può attestare la pretesa fondazione romualdina dell'Eremo di S. Croce di Fonte Avellana, da attribuirsi invece con maggiore attendibilità a un insediamento eremitico preesistente.

La sua predilezione per i luoghi solitari e paludosi lo spinse a trascorrere un periodo della sua vita anche a Comacchio, palude «dalla quale uscì così tumefatto e depilato per il troppo fetore del fango e l'aria viziata, che non pareva più quello di prima. Infatti, anche la sua carne era fino a tal punto verde da sembrare simile a un ramarro». Passò quindi nell'isola del Pereo vicino a una palude che, nel racconto di Bruno di Querfurt, «solet evomere periculosas et fortes fevres». Fallito il tentativo da parte dell'imperatore Ottone III, attratto dalla sua perfezione di vita, di costituirlo Abate di S. Apollinare in Classe, Romualdo conobbe anche Bruno di Querfurt, dedito soprattutto all'evangelizzazione tra i pagani. Principale preoccupazione di Romualdo continuò a restare, invece, quella della costituzione di eremi ex novo e di una riforma itinerante dei Monasteri in senso eremitico, o comunque privilegiando una maggiore austerità senza la produzione, tuttavia, di nessuna normativa giuridica.

Andato due volte in Istria, nella diocesi di Parenzo fece l'esperienza delle lacrime, stadio mistico che non va interpretato come un fatto intimistico e sdolcinato, ma come un vertice dell'esperienza della mistica romualdina. Nel 1023, o poco dopo, egli fondò a Camaldoli, nella terra del vescovo di Arezzo, alcune celle eremitiche. Recatosi, quindi, nel Monastero di Val di Castro, tra Fabriano e Cingoli, egli morì in una cella eremitica, da solo e in silenzio, il 19 giugno 1027.

Il significato più profondo dell'esperienza biografica di San Romualdo consiste nella sua inquietudine e nella continua ricerca di una maggiore perfezione, che si concretava nella mistica. Va pure ricordato il suo spirito antisimoniaco, che rende il Santo uno dei più autentici interpreti non solo della spiritualità cristiana del medioevo, ma anche dei maggiori esponenti della riforma ecclesiastica, avvertita dagli spiriti più fini e sensibili, alle soglie del secondo millennio.

invece « atteggiamenti della coscienza » a riguarda di una visuale ben precisa della Chiesa e del servizio ch'egli intende offrire ad essa come dono dello Spirito.

La « Cella » cantata dal monaco nel sec. XI è una contestazione silenziosa contro il « castello feudale », in cui il `signore` si credeva autorizzato a opprimere il `povero`, solo perchè aveva il potere delle armi e dei suoi larghi possessi. La `cella` ancora, cantata da S. Pier Damiani, è contestazione umile e silenziosa contro il « palazzo » abbaziale o del vescovo o dello stesso papa, che ad imitazione dei signori del tempo, si muoveranno in una ambiguità sempre crescente di `potere` anche se « spirituale », ma alieno sempre più dal vero « servizio » evangelico.

L'elogio alla `cella`, che S. Pier Damiani tesse con stile poetico tutto proprio di quel prerinascimento qual è il secolo XI-XII, in fondo non è altro che un canto antesignano della « notte oscura » di S. Giovanni della Croce. Cioè è la costante proposta del primato indiscusso della fede nella Parola di Dio che ci viene offerta dal Padre e dal mistero della Croce in cui la Parola è l'Agape che l'esperienza mistica della Chiesa ha perennemente affermato pur in un linguaggio multiforme (sarà la « cella », sarà il « monte », sarà la « nube »), cioè la povertà estrema dei mezzi che sono dall'uomo. È in fondo la rivelazione nel suo pieno momento: la legge è osmosi scritta nel cuore di ognuno conforme a quanto già Geremia nella sua profezia aveva previsto e predetto (Cap. 31).

Se a Pier Damiano basta la « cella », ciò non significa una « autosufficienza logistica », quasi un mito del « pauperismo », sarebbe un trionfalismo ascetizzante pernicioso, ma unicamente che per il monaco - secondo S. Pier Damiani - è sufficiente Dio e Lui solo! La « cella » perciò ripropone la demitizzazione delle strutture e la loro estrema funzionalità, e l'affermazione della libertà spirituale dell'uomo che si muove guidato unicamente dallo Spirito. Perciò il tema della « cella » nel nostro, come in tutta la tradizione è connesso con l'altro del Paradiso. Non si tratta di un accostamento intimistico e pacifista sul piano psicologico-sentimentale, ma è perchè la cella come simbolo di libertà interiore è veramente annunzio sicuro del `Regno` di Dio, che è lo Spirito di Cristo risorto.

Sarebbe importante lo sviluppo della « cella » nella Bibbia: cella `nuziale`, cella `vinaria`, cella `sepulcro`. Temi di contemplazione.

La « cella », la « solitudine », il « silenzio » verso cui S. Pier Damiano effonde i suoi elogi prima di tutto sono sempre in funzione di un ascolto sempre più sincero della Parola di Dio di cui Pier Damiano è fedele e sapiente espositore, dopo che l'ha assimilata nel suo cuore. Si leggeranno sempre con frutto i suoi scritti che sono un commentario biblico più o meno diretto, in cui è dominante quel primato dell'ascolto della Parola e della Carità perfetta, a cui la Chiesa postconciliare sta faticosamente ritornando⁶.

Inoltre la « cella » e l'atmosfera di « solitudine » del monaco in questa proposta del primato della Parola di Dio - a questa precisa condizione - sono anche condizioni di libertà spirituale nel confronto della Chiesa peregrinante, che è sempre sollecitata di misurarsi coll'efficienza umana.

Il « silenzio » della vita monastica ed eremitica, accettato nello spirito di S. Pier Damiano, coincide perciò con una proclamazione operativa della Parola di Dio, che pone in crisi le sicurezze varie dell'uomo, o l'autosufficienza da cui può essere tentato anche nel « Regno di Dio » a cui ciascuno deve sempre tendere e da cui nessuno può esimersi.

« *Non bisogna lasciare il rigore eremitico per discendere verso la via più larga dei monasteri* », prescriverà ai suoi discepoli; e li invitava ad una povertà effettiva: « *Disprezzate le ricchezze, per non correre il pericolo di mendicare eternamente; siate poveri volontari, per regnare senza fine* ». Lo stesso insegnamento era rivolto ai Cardinali, che si sentono invitati ad odiare lo « *stercus avaritiae* ». « *Che il nostro unico tesoro sia quello di guadagnare anime* ».

Mi pare che la Lettera di correzione⁷ ai fratelli dimoranti nell'eremo di Gamugno tratteggi perfettamente la concezione della vita monastica come esperienza di solitudine e trasparenza che urge nello spirito di Pier Damiani.⁸

⁷ M. Della Santa, *Correzione ai fratelli dimoranti nell'eremo di Gamugno*, in Vita monastica 1972, pp. 215-225.

⁸ È una lettera di molte pagine che il nostro Santo scrive ai suoi religiosi dell'eremo di Gamugno, situato nel territorio di Faenza. Quest'eremo era stato fondato dallo stesso Pietro Damiano circa il 1053 mentre la lettera potrebbe essere stata scritta alcuni anni dopo il 1060.

In essa si fa rimprovero agli eremiti di aver trasgredito tre punti importanti della regola eremitica che il Santo aveva stabilito d'accordo con loro.

Un signore di Milano che certamente conosceva molto bene il Damiani e i luoghi dal medesimo fondati si diresse verso la Romagna per cercare del Damiano; sembra che fosse intenzionato di prendere l'abito monastico sotto la disciplina del Santo. Il primo luogo che offriva la probabilità di trovarvi il Damiano era l'eremo di Gamugno che si trova non lontano dalla strada che il pellegrino stava percorrendo. Ma il Damiano non c'era; ciò nonostante il milanese fu ospite degli eremiti per alcuni giorni per riposarsi dalla stanchezza del viaggio. Durante il breve soggiorno eremitico, egli non tenne gli occhi chiusi, ma osservò attentamente i religiosi, come sempre avviene in simili casi. Alcuni di questi difetti li raccontò poi al Damiano, il quale così prese occasione di rimproverare i suoi eremiti con la presente lettera, nella quale detesta mancanze che potrebbe aver saputo anche per altre vie.

Innanzitutto il visitatore notò qualche eremita proferire sciocchezze e stupidaggini oziose; altri che scambiavano coi secolari certi scherzi sciocchi e buffonerie; simili cose lo indussero - scrive il Damiani agli eremiti - *non solo a disprezzare noi e la nostra istituzione, ma a fargli perdere completamente il proposito della conversione; così per causa vostra il nome di Dio è bestemmiato*⁹ . « *Se tanto cattiva e squallida appare la nostra vita da fare nausea ad uomini vestiti di carne, quale sarà per gli Angeli che volano sempre sulle cime più alte della purezza ?*

E prosegue il Damiani: *un altro fatto è sopraggiunto alla nostra conoscenza a riguardo di simili elogi della vostra santa vita; ed è che la maggior parte dei punti riguardanti la disciplina della astinenza che avevamo costituito come regola fra di voi, ora li avete mandati completamente in dimenticanza; come l'esclusione del vino, del pesce e delle frittiture nel periodo delle due quaresime, e poi molte altre cose che è meglio le ricordiate voi anziché io le scriva. Ma non mi meraviglio che adesso, me assente ed occupato altrove, si presuma di fare tutto questo, quando l'anno scorso per la vigilia di Natale, me presente, ma all'oscuro di tutto, avete di nascosto preparato vino con miele e con altre diverse spezie aromatiche. Appena lo seppi, tanto più inorridii per la novità della cosa, in quanto non mi era mai successo di udire che una cosa simile fosse mai avvenuta in un eremo. Io non nego che siano cose buone e siano da prendere con ringraziamento a Dio: ma altro è asserire che le creature di Dio siano senza distinzione buone, e altro è affermare che è bene mortificare il corpo per meglio custodire la pudicizia e la sobrietà. « Era buono nel paradiso il frutto , ciò che era buono per natura divenne male pel peccato della disobbedienza Lasciatemelo dire con vostra pace, o miei fratelli: voi non cessate ancor oggi di replicare il peccato del primo uomo,. quando per il prurito della gola allettatrice gustate case proibite. Quante volte voi disobbedendo stendete la mano a questi cibi, altrettante senza dubbio ripetete la colpa del primo parente » .*

Dopo i vizi della lingua e della gola il Damiani ha ancora un rimprovero da fare a quelli di Gamugno, ed è la mancanza alla povertà. Su questo terzo punto vi si ferma più a lungo che sui primi due; anche le espressioni che adopera sono più forti, la correzione è più dura, perchè anche le conseguenze di tale mancanza sono più durature nel tempo. Ci stupisce riscontrare in questa lettera una condanna alla ricchezza (se pur era tale) della comunità eremitica, Siamo ancora nel secolo XI, quando chiese e monasteri sono dotati di molti beni materiali, eppure la riforma monastica eremitica del Damiano si avvia verso una povertà anche comunitaria: i beni esteriori dell'eremo devono essere limitati alle necessità dei fratelli, e mai raggiungere l'apparenza di ricchezza.

Ascoltiamo Pier Damiani: « *Un altro fatto mi causa non poco dispiacere di voi, ed è che, oltrepassato ogni limite di disobbedienza, ricevete indifferentemente le elemosine dai secolari, desiderate ardentemente di allargare i confini del vostro possesso, e, per dirla in poche parole, sia in privato come in pubblico vi affrettate a diventare ricchi* »¹⁰. « *Facendo in tal modo voi vi lacerate con le amarissime agitazioni della triste concupiscenza, distruggete la dolce quiete dell'eremo per voi e per i vostri posterì, vi annodate nei lacci delle cure terrene, e quello che è immensamente peggio, vi procurate materia di continue lotte coi secolari, anzi di asservimento ad essi » .* Spieghiamo questi suoi pensieri.

La mancanza alla povertà in forma pubblica costituisce il colpo più duro che quegli eremiti hanno inflitto al cuore del loro fondatore. Proprio perchè il cuore della riforma monastica propagata e voluta

⁹ (Is. 52,5; Rom, 2,24)

¹⁰ (et, ut cuncta brevis sermo concludat, in occulto simul et in publico fieri divites festinatis)

dal Santo, aveva come fondamento la povertà reale e pubblica, personale e comunitaria, egli si sentì profondamente amareggiato nel vederli ansiosi di procurarsi in breve tempo molti beni caduchi.

L'accondiscendenza al piacere della gola, la perdita di tempo in parole inutili e la conseguente mancanza alla ritiratezza, potevano benissimo trovare esca nella abbondanza delle elemosine. In tutti i tempi il benessere materiale è stato un pericolo per la disciplina religiosa.

Il Magistero ecclesiastico¹¹ ha ricordato a tutti i religiosi che la povertà volontaria da essi professata non si esaurisce nell'ambito della persona privata, ma investe tutta la comunità o l'istituto, come pubblica testimonianza di povertà evangelica.

Questa virtù dev'essere anche visibile, altrimenti farebbe una insultante offesa al prossimo chi pretendesse chiamarsi o di essere povero sotto un accumulo di beni materiali. Il cuore dell'uomo facilmente si stanca e viene meno alla forza d'una fede religiosa che lo ha spinto a lasciare tutto; allora si teme l'insicurezza delle vicende umane, ci si aggrappa ai beni visibili e si vuole creare una sufficiente base per l'avvenire.

Gli eremiti di Gamugno stavano scivolando celermente in questo pericolo. A breve tempo dall'inizio fervoroso della loro vita eremitica, fatta di povertà nel cibo, nelle vesti, nelle abitazioni,, essi avevano ceduto alla tentazione di accettare tutte le offerte dei fedeli, i quali si mostravano tanto più generosi verso l'eremo quanto più la fama di santità degli eremiti si era diffusa. Avevano perso la consapevolezza che, se le offerte accettate moderatamente secondo le reali necessità presenti dei fratelli erano un aiuto per la tranquillità dello spirito, il superfluo invece li avrebbe doppiamente impediti nel cammino verso Dio. I beni materiali non sarebbero stati più un aiuto, ma un inestricabile impedimento.

E il Damiani, lasciando da parte il fatto che gli eremiti arricchendo non davano alcuna testimonianza pubblica di povertà ai fedeli, ricorda loro che si andavano distruggendo proprio a causa di ciò che stavano accumulando: il peso delle preoccupazioni li avrebbe sopraffatti nello spirito. Se la vita eremitica è vita di quiete, vita di penitenza, di semplicità, di preghiera nel silenzio, essi invece si complicavano l'esistenza con i terreni, con l'ampliamento dei confini e con le inevitabili liti coi secolari. Il loro peccato contro la regola del digiuno e del silenzio sarebbe cessato con la loro morte; ma l'eredità di molti possessi avrebbe tristemente pesato ancora sui loro posteri nell'eremo.

Se è vero che sono degni di lode quei monaci che lavorano per assicurare ai fratelli presenti e futuri il necessario alla vita per renderli liberi dai pensieri delle cose materiali, altrettanto degni di biasimo sono coloro che accumulano beni oltre il necessario togliendo a sé e agli altri la possibilità di praticare vita mortificata nella serena contemplazione delle cose di Dio.

Molti monasteri furono oppressi nella vita dello spirito per eccesso di beni materiali. Al tempo del Damiani le chiese e i monasteri erano assai ricchi; si accettavano offerte con l'intenzione di fare del bene agli altri, di essere degli amministratori dei beni dei poveri e dispensatori dei beni comuni; ma l'assillo di conservarli, le lotte inevitabili coi secolari, la quantità che era sempre in aumento, hanno finito per assorbire le forze migliori.

I possedimenti potevano momentaneamente diminuire per usurpazione o rapina da parte di qualche malvagio signore ovvero per cattiva amministrazione; ma in genere alle offerte di una generazione si aggiungevano quelle di altra generazione ugualmente generosa; i patrimoni così accumulati restavano intangibili per sempre a causa di una sacralità che si estendeva a tutti i beni ecclesiastici rendendoli inviolabili, coperti di scomuniche e di altre durissime pene spirituali. Chi avesse osato rubare o alienare un pezzo di terra di proprietà della chiesa veniva considerato un sacrilego alla pari di chi profanava un oggetto sacro dell'altare. Citando papa Anacleto il Damiani scrive: « *Chi porta via cose appartenenti alla chiesa, commette sacrilegio, e sacrilego è da considerarsi* »¹², e il consenso del Damiano si riferisce alle terre.¹³

Pier Damiani non contestava le ricchezze delle abbazie; però da sé e dai suoi eremiti richiedeva una ben decisa limitazione dei beni che rendesse libere le anime dai legami col mondo. Egli non parla di povertà, non usa questa parola; però esplicitamente disapprovava le ricchezze, l'esagerazione nell'accettare le

¹¹ Conc. Vat. II, Decreto *Perf. Char.*, n. 13.

¹² *Ep.* 1,3.

¹³ Un monaco eremita di Fonte Avellana, chiamato Raniero, santo e martire, nel 1154 fu eletto vescovo di Cagliari; ma dopo qualche tempo dovette lasciare la diocesi per contrasti con i suoi sacerdoti che non rispettavano i beni della chiesa. Allora dal Papa Alessandro III fu trasferito alla città di Spalato come arcivescovo; ivi alcuni signori si erano impadroniti dei beni ecclesiastici. Raniero vi si oppose energicamente; ma essi con i sassi e con la spada ne fecero un martire { ? } dei diritti ecclesiastici.

elemosine dai fratelli; detestava l'avarizia e il superfluo; e citava a proposito un brano di S. Paolo che riteneva appropriatissimo ai veri *rinunziatori* (veris abrenuntiatoribus): « *Avendo cibi e vestimenti, di questi ci contentiamo; perchè quelli che vogliono arricchire cadono nelle tentazioni e nei lacci del diavolo* ». « *La radice di tutti i mali è l'amore al denaro, a cui aspirando taluni si sviarono dalla fede e si cacciarono in un mondo di guai* »¹⁴.

Il santo non augurava neppure la miseria ossia la troppa scarsità, perchè sapeva che quando manca il necessario alla vita dei fratelli, nè il priore nè i monaci possono attendere alla quiete dello spirito. « *Prendendo a reggere una comunità povera, io, che prima ero povero per me solo, ora sono divenuto povero per quanti ho preso a governare. Capisco troppo bene cosa significhi dover governare molti e non avere di che soddisfare alle varie necessità* »¹⁵. Invece dopo parecchi anni che era priore poteva scrivere di aver procurato alla comunità di Fonte Avellana i mezzi sufficienti per vivere ed altre cose utili allo spirito, come libri ed oggetti sacri per la chiesa: « *Tutta questo, fratelli, vi ho provveduto non senza difficoltà, per toglierne a voi il pensiero, e perchè l'animo vostro si innalzasse tanto più libero ai beni celesti, quanto meno sarete gravati dal bisogno di ricercare i terreni* »¹⁶.

Per questo lavoro chiedeva ai fratelli eremiti presenti e futuri il contraccambio di una preghiera.

Dalla lettera agli eremiti di Gamugno appare che quella restrizione nei beni materiali doveva essere una cosa nuova, un po' straordinaria, perchè ne faceva fare esplicita promessa assieme ad altre forme ascetiche non comuni nei monasteri. L'impegno di non accettare dagli offerenti più di quanto era necessario all'ordinario sostentamento dei monaci era stato veramente un impegno con volontaria deliberazione accettato dagli eremiti: una promessa da parte di loro e un comando da parte del fondatore, il quale intese prescrivere, d'accordo con loro, un punto molto importante di regola eremitica. Perciò il santo li accusa di disobbedienza, di vera trasgressione di una regola che gli stava molto a cuore¹⁷.

Le parole e il dolore del Damiani sono forti contro tale trasgressione perchè la ricchezza toglieva la quiete, tanto necessaria anzi indispensabile in un eremo; la toglieva agli eremiti presenti ed anche a quelli futuri; li costringeva a dover continuamente trattare con i secolari; non solo trattare, ma dover combattere con essi per difendere gli interessi; e poi spesso dover ricorrere ai più potenti e sottostare come servi. Niente è tanto contrario alla quiete quanto il dover contrastare coi secolari, e insieme niente vi è di più vergognoso e detestabile dell'umiliarsi ad essi.

Pier Damiani rimprovera ai monaci in genere e a quelli di Gamugno in particolare un altro aspetto del medesimo vizio: il desiderio che hanno di ottenere delle offerte ossia il desiderio della roba d'altri. L'accettazione indistinta di tutte le donazioni con l'intima soddisfazione di arricchire trova la sua radice nell'animo dei monaci che desiderano ardentemente di vedere aumentare i loro confini. Ma nel decalogo sta scritta: « *Non desiderare la roba del tuo prossimo* »¹⁸.

Anche S. Pietro¹⁹ condanna gli agognatori del bene altrui e li annovera tra coloro che non sono degni del nome di cristiani: « *Quindi, se chi appetisce la roba altrui non è cristiano, a quale titolo si potrà chiamare monaco?* ». Perciò il desiderio della roba degli altri non è peccato leggero, dice il Damiani: chi agisce in tal modo *non leviter peccat*.

In un'altra lettera, sulla fuga delle dignità ecclesiastiche, Pier Damiano presenta la figura classico-comica dell'abate solertissimo negli impegni mondani: persona indaffarata, avara e irrequieta; smaniosa di allargare i confini delle terre, avida di soldi, desiderosa delle cose altrui: « *È prescritto al monaco di niente desiderare su questa terra, di niente ambire; ora che cos'ha di monaco quell'abate che vediamo . . . bruciare di avarizia nella mania di allargare i confini dei poderi, cercare con tanta avidità di qua e di là il danaro, agognare con estremo ardore le cose altrui? Per lui ogni cosa è nulla, tranne che ingegnarsi a trovare ciò che gli manca* »²⁰.

Simili pensieri sulla povertà dei monaci ritornano altre volte sotto la penna di Pier Damiani, il quale scrive: « *La povertà genera nella mente del monaco tranquillità; la tranquillità è madre di purità. Invece l'abbondanza dei beni terreni eccita gli stimoli della sollecitudine, e la sollecitudine è madre di ansietà* »²¹.

¹⁴ I Tim. 6,8-9.

¹⁵ Ep. 3,2.

¹⁶ Op. 14.

¹⁷ (« Hoc etiam me non levius movet, quia praetergresso nihilominus inabedientiae limite »)

¹⁸ Es.20,17; Deut. 5,21).

¹⁹ 1Pt 4,5.

²⁰ Op. 21,1.

²¹ Op. 12,25.

Il profeta Eliseo « sprezzò il danaro, rifiutò i doni, non volle ricompensa dei suoi favori Ma quanti sono oggi i monaci che, se fossero degnati della visita di un personaggio sì potente e famoso (come Naaman) non si precipiterebbero subito alla porta a sprofondarsi in inchini ? E sii certo che se fossero pregati come il profeta, non ricuserebbero di accettare anche i doni, specie se avessero da mantenere una famiglia un po' numerosa di frati»²².

Con prudente equilibrio Pier Damiani spiega la misura da tenere nella limitazione delle offerte: « noi non proibiamo al monaco di non accettare mai nulla: se la carità fraterna lo richiede, noi lo preghiamo di farlo con moderazione e cautela, ricevendo il puro necessario, come il profeta (Eliseo) ricevette i pani di cui non poteva fare a meno, ma di rifiutare sempre il superfluo come colui il danaro »²³.

Dopo aver ricordato agli eremiti di Gamugno il peccato di Giesi che di nascosto chiese i doni a Naaman per utilità personale²⁴ conclude dicendo: « Ma che dirò ancora? Ve lo dissi quand'ero presente, ve lo ripeto assente, sperando che valga in entrambi i casi: disprezzate le ricchezze, chè non abbiate poi a mendicare in eterno; siate poveri volontari, affinché possiate regnare in eterno.

Dopo molti altri ammaestramenti tratti dalla sacra Scrittura e dalla esperienza recente personale il Damiani riassume i tre punti per i quali aveva scritto la lettera per richiamare al dovere quelli di Gamugno: « Concludendo, estinguiamo l'avarizia se vogliamo essere liberi dal mondo e quieti; reprimiamo l'ingordigia per essere nobili vincitori nella lotta del senso e sinceramente casti. Non escano di nostra bocca parole oziose ».

Dopo di che il Damiano ritorna ancora sul dispiacere che sente perchè gli eremiti di Gamugno erano venuti meno agli impegni di nuova vita monastica che lui aveva instaurato e posto come regola: « Poi, come dicevamo sopra, il fatto che alcune delle norme da noi regolarmente stabilite per codesta famiglia ora sono abbandonate e messe nel dimenticatoio, mentre mi urta ed è per me di non poco dispiacere, per voi è un'offesa e un'accusa di mancanza ben grave. Le regole da me fissate e da voi una volta accettate non dovevano alterarsi se non con mio consenso ».

Per incutere loro timore e convincerli a riprendere la osservanza della regola primitiva, Pier Damiani racconta quanto era accaduto ai monaci di S. Vincenzo al Furlo: questi furono oppressi da molte e continue disgrazie perchè avevano trasgredito *seniorum suorum statuta*; e perciò stiano bene attenti tutti coloro che deviano dalla regola degli anziani.

Alla fine chiede non scusa ma comprensione ai suoi eremiti per la dura riprensione che ha dovuto fare: « Perdonate alla mia lingua, carissimi fratelli, se ha superato un poco i limiti di una modesta correzione, attribuitelo a zelo di amor fraterno, non a livore ». Le aveva dette assai dure: conclude assicurandoli di pregare per loro affinché Dio, medico delle anime « vi muti questo assenzio delle mie parole in dolcezza; v'illumini, vi accenda, e bruci con la fiamma del suo spirito tutto ciò che in voi è freddo, tutto ciò che è oscuro ».

CARDINALE...

Il periodo, intensamente vissuto in questa solitudine appenninica, fu la tappa più decisiva della sua vita, fino al 1057 quando, all'improvviso, il papa Stefano IX, già abate di Montecassino, lo creava cardinale e vescovo di Ostia, e, successivamente, amministratore di Gubbio, cioè uno dei sette cardinali lateranensi a più stretto contatto col Papa. Stando ai suoi scritti Pier Damiani non accolse la nomina con favore: si sentiva portato alla vita eremitica implicante solitudine, silenzio, penitenza, preghiera. Si trasferì a Roma, a stretto contatto col Papa e la corte pontificia, dove rivestì un ruolo di primissimo piano.

Il priore di Fonte Avellana conserverà un ricordo indefettibile della solitudine, della grandezza della vita anacoretica, e questa nostalgia si incrementerà in quanto dovette occuparsi della riforma della Chiesa.

Era già divenuto famoso. Verso il 1040 i monaci di S. Maria di Pomposa, sul lido adriatico non lontano da Ravenna, gli chiedono di venire in quel monastero; e di fatto vi rimane per due anni. E' allora pregato di recarsi nell'abbazia di S. Vincenzo, presso Fossombrone. Così si attua per Pier Damiani una esperienza della vita benedettina tradizionale, imperniata sui valori del cenobitismo codificato, insegnato e

²² *Op.* 12,28

²³ *Op.* 12,28

²⁴ 2Re 5

tramandato dalla Regola di S. Benedetto. La sua personale attrazione rimane però verso lo stile romualdino, di cui egli è il più noto propagatore; l'assoluta della solitudine e della mortificazione attesta forse un certo parallelismo o influsso dell'ascetismo greco bizantino assai diffuso in Italia, specialmente in Calabria.

Pier Damiani, successivamente, manifesterà la sua ammirazione per i grandi centri conventuali del suo tempo: Cluny, in Francia (e non è senza motivo che scrisse la vita di Odilone, abate di quel cenobio, indirizzata alle Chiese di Francia nel 1062), Pomposa, Montecassino. E questo significa che non aveva una mentalità chiusa, « integralista », orientata verso una concezione troppo stretta del passato, e pertanto sprovvista di autentica comprensione della Tradizione. Aveva bene capito la realtà teologale del monachesimo. Si ricordi, in tal senso, che quasi tutti i suoi scritti recano questa firma: « Petrus peccator monachus ». Non è semplice retorica clericale o devozionale, ma è tutto un programma, l'esternarsi di una convinzione profonda, il segno di una vocazione mai dimenticata. Vedeva nel monachesimo, come stato di vita, una conversione, cioè un ritorno in se stesso che mette in rilievo il vero stato dell'uomo essenzialmente peccatore.

Pier Damiani è vissuto interamente nel secolo XI, anzi in parte si identifica con quel tempo. È un periodo di crisi molto profonda nella vita della Chiesa, di grande decadenza forse quale mai era stata nella sua millenaria esistenza. Paradossalmente è però anche un periodo di grande rinnovamento, di fioritura spirituale e culturale. Forse era stata la provvidenza a lasciare che essa toccasse il fondo della corruzione e del degrado per trovare la forza di innescare una salutare reazione di riforma per tornare alla sua giovinezza, alle sue origini. O forse il male che l'affliggeva era solo superficiale, per quanto grande, e la sua sostanza si conservava sana ed incorrotta. Ed in effetti, come dimostra la storia nelle varie epoche della sua esistenza, possiede dentro di sé una inesausta energia di vita spirituale che la mette in grado di uscire indenne dalle prove più dure e di sapersi sempre rinnovare.

Tale rinnovamento, nel secolo XI, per quanto ciò possa apparire sorprendente anzi miracoloso fu realmente compiuto. Vi prestarono la loro opera principalmente grandi personalità, che la Provvidenza fece fiorire in singolare contrasto con l'ambiente, e che funsero da precursori di movimenti di più ampie dimensioni, personalità di numero e di qualità così ragguardevoli che raramente nella storia della Chiesa è dato imbattersi in qualcosa di analogo. Tra di esse va annoverato senza ombra di dubbio anche il nostro san Pier Damiani.

Ma in che cosa consisteva allora esattamente la crisi che travagliava il corpo cristiano, la corruzione che minacciava di annientarlo? La si potrebbe qualificare come una infiltrazione di spirito mondano entro le istituzioni ecclesiastiche. Alla metà del secolo precedente l'impero germanico era risorto vigoroso e prospero, dopo il buio susseguente la dissoluzione dell'impero carolingio, ricostituendo, entro confini più ristretti, il trono di Carlo Magno. Questo stato forte, prospero, organizzato, diffondeva senza dubbio benessere, civiltà e sicurezza, ma aveva un punto debole: dominava troppo pesantemente sulla Chiesa, sulla Chiesa locale come su quella universale, privandola di quella libertà che è la necessaria condizione della sua stessa sopravvivenza. Nello stato germanico i vescovi e gli abati occupavano una posizione di grande prestigio, godevano di grandi privilegi e di poteri pubblici, esercitavano grande influenza a corte. La contropartita era però pesante. Il sovrano aveva avocato a sé le elezioni episcopali che dalle mani del clero e popolo locali, secondo l'antica tradizione, erano passate pian piano in quelle dell'imperatore, in maniera tale che funzioni civili e governo pastorale sembravano ormai avere entrambi origine dal potere del sovrano. È da questa commistione ed ingerenza che traevano origine molti dei mali del tempo ed esse saranno più tardi argomento di aspri dissidi al tempo della lotta per le investiture.

È vero che non mancavano elezioni felici, dove la scelta del principe cadeva veramente su soggetti capaci e degni, all'altezza del loro compito e anzi insigni per virtù e santità. Ma erano frequenti anche le elezioni di pastori abili dal lato amministrativo e diplomatico, ma insufficienti dal lato morale, spirituale e dottrinale. Tali pastori, se non erano loro stessi modelli di corruzione, certo non erano in grado di por freno efficacemente al dilagare di essa. Se tanto è il bene che il pastore santo può produrre nel gregge a lui affidato, maggiore è il male che il pastore indegno genera nel popolo, perché il suo cattivo esempio finisce per corrompere anche i buoni e trascinare tutto ad una grande rovina. Da queste elezioni imperiali conseguivano una certa mondanizzazione ed una serie di abusi che avevano il nome di simonia,

nicolaismo²⁵ ed uso personale dei beni ecclesiastici. Tali abusi si erano diffusi enormemente e profondamente radicati, tanto da non scandalizzare ormai quasi alcuno, da sembrare prassi ordinaria, anzi tradizionale, ed erano pochi anche nella Chiesa coloro che avevano la percezione della loro gravità e del danno che da essi derivava alla compagine ecclesiale. Da essi proveniva, con un processo di reciproca causa ed effetto, una paurosa decadenza della disciplina, che coinvolgeva tutto e sembrava progressiva ed inarrestabile.

Per fortuna, in tutta la Chiesa stava allora risvegliandosi un salutare movimento di riforma, che nasceva soprattutto nei monasteri e qui si alimentava e cresceva, in maniera speciale nell'abbazia borgognona di Cluny. Le abbazie riformate infatti, isolate dal mondo, dedite alla rigorosa osservanza della regola, indipendenti da ogni autorità spirituale o temporale, tranne quella del Papa, avevano saputo preservarsi immuni dallo spirito mondano che regnava nelle chiese locali, formando isole di santità e di disciplina. La riforma, estesasi pian piano da Cluny alle numerose abbazie della stessa congregazione e poi ad altre famiglie monastiche di antica osservanza, aveva finito col tempo per uscire dai chiostri e coinvolgere più vasti settori del clero e del popolo, man mano che i disastrosi e progressivi effetti della soggezione al potere laicale si manifestavano. Questa riforma aveva come capisaldi la santificazione del clero con la lotta contro la simonia, l'incontinenza e l'ignoranza di chierici sottosviluppati; il restauro della disciplina antica, l'autonomia e l'indipendenza della Chiesa dalla tutela dei potenti laici, il restauro della disciplina antica, l'autonomia e l'indipendenza della Chiesa dalla tutela dei potenti laici.

²⁵ Con la riforma della Chiesa, promulgata dagli imperatori tedeschi (Corrado II) e, con Leone IX, condotta decisamente dal papato, si intendeva togliere principalmente due piaghe, i due abusi che desolavano la Chiesa del secolo XI: i costumi sregolati degli ecclesiastici (nicolaismo) e la simonia (vendita delle dignità ecclesiastiche). Quasi per giustificarsi, a Raterio di Liegi, vescovo di Verona, che voleva combattere il nicolaismo, i preti risposero che, senza donne, non avrebbero saputo come provvedere alle più elementari necessità del mangiare e del vestire. Ma più che una maggiore corruzione, erano le circostanze che rendevano grave questo male. Il pericolo maggiore, come denuncia s. Pier Damiani, stava nel tentativo di legittimare quello stato di cose, non limitandosi il clero al concubinato, ma volendo celebrare regolare matrimonio. Il che, per la mentalità dell'epoca, avrebbe comportato la trasmissione dell'ufficio ecclesiastico ai propri figli, rendendo ereditaria o dividendo la proprietà ecclesiastica.

Il movimento riformatore voleva la restaurazione dell'antica disciplina; ma i moderati volevano evitare il rischio di una reazione popolare. Da qui la condanna di chi disprezzava la messa dei preti sposati. Questa posizione moderata non bastava a sradicare prontamente il male, da qui la disposizione di Niccolò II, nel decreto del 1059, di disertare le messe celebrate dai preti uxorati. Costoro, secondo un'antica terminologia, tratta da Ap. 2, 6 e 14s, erano detti nicolaiti.

S. Ireneo enumera i nicolaiti fra gli eretici a motivo della dottrina sostenuta dal leggendario Nicola, autore della setta. Per S. Pier Damiani, Nicolaiti sono quei chierici che, contro la legge ecclesiastica, si uniscono con donne. Costoro, oltre a compiere un atto di fornicazione, incorrono nell'eresia nicolaita in quanto, più che difendere un malcostume, volevano legittimare un'usanza, appunto il matrimonio dei preti appellandosi a testi scritturali e patristici. Fra questi, Ulrico vescovo di Imola, l'autore di un Rescritto apparso anonimo e composto verso il 1060. L'altra piaga era la venalità nell'accedere agli ordini ecclesiastici e nell'esercizio del ministero pastorale. A Milano, a un certo momento, il suddiaconato valeva 12 denari; il diaconato, 18; il sacerdozio 24.

Era detta eresia, richiamandosi a Simon Mago e alla tradizione patristica -specie s. Gregorio Magno- che parla di "simoniaca heresis"; per capirla occorre rifarci alla moltitudine di chiese e monasteri di proprietà privata provvisti e amministrati nell'interesse dei proprietari. Alcuni riformatori radicali, definivano però simonia ogni genere di investitura laicale, anche se non vi era alcun commercio indegno. E' il caso del canonista Burcardo che non riconosceva neppure quello che il diritto successivo chiama 'ius stolae', cioè la richiesta di denaro ai fedeli per amministrare i sacramenti o per atti di culto, come la sepoltura. Per Burcardo si doveva provvedere al sostentamento del clero con le rendite di cui erano dotate le chiese, le decime e le offerte dei fedeli, seguendo l'antica regola romana; per cui tale rendite, divise in quattro parti, venivano devolute: la prima al vescovo, la seconda al prete, la terza alla chiesa per il culto e la quarta ai poveri (quarta pauperum).

Lo scandalo, in effetti, stava non tanto nel traffico delle cose sacre, ma nel fatto che a conferire i benefici spirituali fossero dei laici e che la Chiesa, i suoi ordini, le sue funzioni fossero inquadrati nel feudo e usati a scopi terreni. Alle condanne del concilio del Laterano (1059), si aggiunsero pene più precise comminate ai trasgressori, da Niccolò II nei concili del 1060 e 1061.

Queste sanzioni furono appoggiate dai movimenti religiosi e popolari conquistati dall'idea della riforma e ostili al clero simoniaco e concubinario: si pensi alla lotta condotta da s. Giovanni Gualberto (+1073), monaco di s. Miniato che, a motivo della simonia, si era ritirato prima a Camaldoli, poi a Vallombrosa dove costituì una congregazione monastica. Per scovare simoniaci e concubinari si fece anche appello alle forze locali, in particolare alla pataria, un movimento popolare che da Milano si diffuse nel resto d'Italia, giungendo però ad eccessi come nel caso dell'arcivescovo di Milano Guido, sostenitore dell'antipapa Cadalo. Esponenti del movimento patarino furono: Landolfo Cotta, Arioldo, Erlembaldo gonfaloniere della Chiesa e Anselmo di Baggio, che divenne papa col nome di Alessandro II. Alcuni riformatori negavano la validità di qualsiasi ministero ecclesiastico esercitato da preti simoniaci e concubinari, fino a voler che fossero rinnovate ordinazioni fatte da vescovi simoniaci.

Pier Damiani si impegnò con tutte le sue energie.²⁶

A una data sconosciuta, aveva ricevuto gratuitamente l'ordinazione sacerdotale da un vescovo simoniaco: ricorderà il fatto anche per appoggiare la sua dottrina della validità di simili ordinazioni. Nel 1063, ottenne dal pontefice Alessandro II l'autorizzazione a recarsi nuovamente nel suo priorato, istanza ripetutamente presentata fin dal 1060 a Niccolò II; e nel 1067 lo stesso Alessandro II, di cui era diventato consigliere personale, lo solleverà dal governo pastorale. Da tempo aveva giustificato teologicamente questo suo atteggiamento in due trattati: « L'abdicazione dell'episcopato » (dedicato a Niccolò II, nel gennaio-marzo 1060) e « Apologia per aver rassegnato le dimissioni dall'episcopato », inviato a Gerardo di Firenze e ad Ildebrando; trattati che sono senz'altro lo specchio di problemi personali, ma offrono anche lo spunto per una teologia dell'episcopato. Pier Damiani non ebbe paura delle responsabilità, perché il suo temperamento era troppo energico, ma non poteva rinunciare all'ossatura stessa della sua vocazione monastica. Le sue attività episcopali, durante gli anni 1057-1063, furono per lui una penosa parentesi nel suo itinerario spirituale, in cui la preghiera e la penitenza solitaria avevano sempre avuto la parte predominante.

Pier Damiani tende a conciliare sempre in sé i due ideali del ritiro nella vita solitaria e dell'impegno nella Chiesa, anche se spesso soffrirà per l'intrusione di questo secondo aspetto nel primo. Anche in questa fase della sua vita Pier Damiani si impegna a mettere la sua penna a servizio della Chiesa, mantenendo rapporti con vari Vescovi, con Ildebrando da Soana e perfino con i Papi. Scrive lettere contro la simonia, il nicolaismo, l'incontinenza, l'omosessualità degli ecclesiastici (celebre su questo tema è il *Liber Gomorrhianus*) e l'ignoranza del clero, specie in questioni liturgiche.

Nel 1046, Enrico III sale al trono imperiale: depone nel sinodo di Sutri Silvestro III e Gregorio VI, eleggendo al soglio pontificio Clemente II. L'imperatore applica una politica di riforma ecclesiastica antisimoniacca e antinicolaita, e questo fa cambiare atteggiamento al Damiani nei confronti del potere imperiale. Negli scritti giovanili, egli aveva sempre appoggiato l'ideale romualdino che proponeva una divisione netta tra spiritualità e potere politico. Da questo momento, al contrario, l'avellanita vede Enrico III come incaricato da Dio al fine di porre ordine all'interno della Chiesa. Anche per questo l'atteggiamento di Pier Damiani sarà considerato da molti storici «conciliarista», cioè alla ricerca di un equilibrio tra potere spirituale e temporale per il bene della Chiesa, che allora era rappresentante dell'intera società.

Il priore è ormai considerato uno degli ecclesiastici di maggior spicco del suo tempo, specie per le sue doti di mediatore e consigliere, tanto che l'imperatore Enrico III gli impone di andare ad aiutare Clemente II; più tardi, nel 1049, avrebbe incontrato Leone IX al Concilio di Roma. Per questo raro carisma nel 1057 viene nominato vescovo di Ostia e cardinale della curia romana dal nuovo papa Stefano IX.

L'avellanita è costretto ad abbandonare l'amato eremo per dedicarsi all'impegno nel mondo, e vive questo distacco con grande sofferenza. Appena un anno dopo la sua nomina, scrive al papa e ad Ildebrando di Soana per rinunciare all'episcopato, ma in cambio ottiene la medesima carica anche nella diocesi di Gubbio. Pur di non portare avanti il suo impegno dichiara di esser disposto a tutto, anche ad andare in carcere. Ma Ildebrando, consigliere dei vari papi che si avvicendavano in rapida successione, lo stima, vede nella sua persona un grande aiuto per la curia romana e spinge alla riconferma. Pur contro la propria indole, ma per amore della *christianitas*, il Damiani non perde tempo e si dedica senza risparmio all'impegno nelle questioni della Chiesa militante.

Stefano IX muore nel 1057 e i Tuscolani, famiglia che considerava la curia un proprio feudo, eleggono Benedetto X. Ma Stefano aveva ordinato che non si eleggesse nessuno dopo di lui finché non fosse tornato Ildebrando dalla missione in Germania presso la corte imperiale. Quando questo accade, Benedetto X viene considerato invalido e Pier Damiani insieme con Ildebrando propone un candidato che in seguito verrà eletto: Niccolò II (1059-1061). Questi riunisce a Roma un sinodo nel 1059 che promuove interamente il programma della riforma, cioè di quel movimento che dal 1012 al 1122 tenta di eliminare i mali che affliggevano la Chiesa, come la simonia e il nicolaismo, e di cui il Nostro è uno dei maggiori esponenti. È da questo sinodo in poi che l'elezione papale viene riservata ai cardinali.

Ancora nel 1059, è inviato a Milano con il vescovo di Lucca, Anselmo da Baggio (il futuro Alessandro II), per la questione della pataria²⁷: si erano verificati scontri tra l'alto clero milanese antiriformatore e il

²⁶ R. Benericetti, *L'eremo e la cattedra, Vita di san Pier Damiani*, Ancora 2007, pagg.5-7.

popolo, che insieme al basso clero si era organizzato in un vasto movimento di opposizione. Il Damiani riesce a far accettare al clero milanese, benché riottoso, le disposizioni riformatrici della curia romana.

I fatti si svolsero così: nel gennaio 1045 moriva Ariberto da Intimiano, l'arcivescovo di Milano.

Forte di una tradizione da tempo affermata, l'assemblea cittadina formulò una rosa di quattro candidati alla successione, che sottopose all'attenzione dell'imperatore Enrico III. Ma egli preferì a questi candidati un esponente della nobiltà feudale: Guido da Velate, dapprima duramente contestato e di seguito accettato. E' in tale contesto che si colloca l'azione moralizzatrice di due degli sconfitti nelle mire alla cattedrale milanese: Arialdo da Carimate e Landolfo Cotta. Questi furono inizialmente favoriti dalla prematura scomparsa dell'imperatore, pretendendo dal clero milanese un formale giuramento di osservare la castità.

Guido da Velate si appellò al Papa, che impose a tutti di riunirsi in un sinodo per discutere e sanare una situazione che rischiava di farsi sempre più scabrosa, dal momento che Arialdo e i suoi rifiutavano di far rientrare in città l'arcivescovo Guido. Durante il sinodo i vescovi chiesero all'arcivescovo di dimettersi, ma questi invocò nuovamente l'intervento di Roma. Ciò significava riconoscere a Roma un ruolo egemone e un primato che il capoluogo lombardo si era ben guardato da ammettere. Fu forse un errore, l'errore tattico di un clero che sperava nell'aiuto di un pontefice.

Ma lo spirito di riforma permeava tutta la curia pontificia che vedeva nella rigenerazione morale della Chiesa e nella lotta alla simonia gli strumenti più idonei a garantire l'emancipazione dal potere laico e dalle intromissioni imperiali. Tale posizione da un lato rafforzò gli intenti di Arialdo, dall'altro però esasperò gli avversari, che tentarono di uccidere Landolfo.

La reazione dei Patarini fu altrettanto repentina, ma soprattutto si arricchì di tematiche nuove e di più facile presa presso la popolazione. Alla lotta contro il clero incontenente e corrotto si affiancava l'accusa di simonia e fu messo in atto quello che è stato definito lo sciopero liturgico, il boicottaggio delle funzioni celebrate da preti che dovevano la loro consacrazione sacerdotale all'acquisto della stessa. Le chiese diventarono deserte e disertate erano le funzioni celebrate dai chierici simoniaci. Il resoconto del santo è contenuto nella lettera 65, che di quegli avvenimenti rappresenta la narrazione più viva e drammatica. In città viene accolto degnamente da clero e popolo ed i negoziati cominciano. Si manifestano subito dissensi. Una fazione di chierici sobilla il popolo, il quale protesta che la Chiesa ambrosiana non deve soggiacere a quella romana e che quest'ultima non ha a Milano alcun diritto. Il clamore non accenna ad attenuarsi, gli insorti vengono al palazzo episcopale, si suonano le campane e le trombe. Si tenta anzi di uccidere il legato del Papa. Finalmente si convoca il sinodo di tutto il clero, presieduto dal santo, a sinistra del quale è l'arcivescovo e a destra Anselmo da Baggio. La posizione di Anselmo accanto all'arcivescovo suscita un nuovo tumulto. Allora l'arcivescovo si offre di sedere sullo sgabello ai piedi del santo, in segno di venerazione della Chiesa apostolica, atto che permette la prosecuzione dei lavori.

Salito sul pulpito, il santo riesce a calmare il popolo e ad accattivarsi la sua simpatia parlando del privilegio della Chiesa romana. Le sue parole, contenute nella lettera 65 e riportate in parte anche da Giovanni da Lodi, hanno effetto. Il popolo promette di eseguire ciò che gli verrà ingiunto.

Esaminati i chierici, trova che sono stati tutti o quasi ordinati simoniacemente. Deporli in massa non può senza causare nuovi tumulti e gravi inconvenienti. Si preoccupa perciò solo del futuro. Fa giurare a Guido di Velate (1045-1071) e a tutti i suoi preti che simonia e nicolaismo saranno estirpati, ed esige una professione di fede con imposizione di adeguata penitenza. Ordina poi, per purificare il clero milanese dalle troppe scorie che lo inquinano, che solo i più preparati culturalmente e moralmente siano reintegrati nelle loro funzioni, previa una congrua penitenza. La reintegrazione avviene per l'imposizione degli abiti propri di ciascun ordine, compiuta dal vescovo durante la messa. Per gli altri si ritiene

²⁷ Sono state formulate numerose ipotesi sull'etimologia della parola Pataria, la più probabile è quella che si ricollega al patè del dialetto milanese, in cui il termine equivale a straccivendolo. E', invece, indubbio che tale denominazione venga applicata, in accezione dispregiativa, dalla parte avversa, nei confronti di un movimento ad alta partecipazione popolare. E' un movimento che si inserisce in un processo di riforma della cristianità iniziato ad opera della parte laica ma che avrà come esito naturale lo scontro tra Chiesa e Impero, la cosiddetta lotta per le investiture.

Infatti in questi anni il potere politico assunse un ruolo dominante nelle scelte religiose: era spesso il sovrano che sceglieva le cariche ecclesiastiche tra persone a lui vicine. Ma questa politica finì per divenire un'arma a doppio taglio: da una parte favorì un processo di trasformazione e di riforma che porterà la Chiesa a rivendicare il diritto alla propria autonomia; dall'altra si produssero delle degenerazioni tali da rendere quotidiano e usuale il mercimonio di cariche religiose.

sufficiente un ritorno alla comunione con la Chiesa. La riammissione avviene, osserva il santo, non in virtù della vecchia ordinazione ma per autorità apostolica.

La soluzione del santo è geniale ed originale; il suo comportamento del tutto personale. Constatando che sarebbe un'impresa ardua per non dire impossibile, ed anche inutile preoccuparsi di quelli che furono in passato ordinati simoniamente, o che convissero con donne, perché quasi tutto il clero è in questa condizione, chiude il caso con una assolutoria generale e si preoccupa solo dell'avvenire. La sua soluzione è più blanda nella prassi e più severa nella dottrina di quella che prospettava nel *Gratissimus*. In quest'opera aveva stabilito che tutti i chierici ordinati simoniamente dovessero essere deposti. Ed invece a Milano reintegra molti nei loro uffici. Inoltre nel *Gratissimus* aveva difeso l'efficacia intrinseca del sacramento dell'ordine anche in coloro che sono deposti, e quindi ne perdono l'esercizio. A Milano invece non sembra attribuire efficacia all'ordinazione simoniaca, perché la reintegrazione dei chierici simoniaci è compiuta non «per la vecchia ordinazione, male acquisita» ma «piuttosto per quella efficacissima autorità del principe degli apostoli».

Alla morte di Niccolò II si presenta di nuovo il problema della successione: si contrappongono due papi, uno nominato dall'aristocrazia romana (Cadalo, con il nome di Onorio II), l'altro dal partito riformatore (Alessandro II). A causa degli interventi armati di Cadalo, tutti i cardinali fuggono da Roma e si attende una scelta tra i due da parte dell'imperatore: ma Enrico IV era troppo giovane e in sua vece era reggente la madre Agnese (con la quale l'avellanita terrà sempre stretti contatti e di cui sarà padre spirituale quando ella entrerà in monastero a Roma). Attraverso un colpo di stato il vescovo di Colonia, Annone, assume la reggenza, fa un'inchiesta e infine decide che il papa dovrà essere Alessandro II (anche grazie a una lettera inviata ad Annone dal nostro monaco, la *Disceptatio synodalis*, che lo spinse ad optare per il provato vescovo Anselmo da Baggio). In questo difficile scontro, Pier Damiani scrive lettere²⁸ a Cadalo, il quale aveva anche marciato su Roma con il suo esercito, usando toni duri e minacciosi: «*Come un Vesuvio tu non cessi di vomitare fiamme d'inferno... Il tuo denaro tenta di distruggere i fondamenti della fede cristiana e di tutta la santa Chiesa. Distruggi la tua Chiesa per ottenerne un'altra... Il tuo denaro tenta di distruggere le fondamenta della fede cristiana e di tutta la santa Chiesa. Crimine inaudito! I soldati di Pilato non hanno la presunzione di dividere la tunica senza cuciture di Cristo, e tu dividi la Chiesa cattolica tra due papi? Quelli non rompono le ossa del Salvatore pendente sulla croce: e tu, dividendo le membra della Chiesa che è senza dubbio il suo corpo, violi il sacramento dell'unità?*». Colpendo la figura di Cadalo intende abbattere tutti gli abusi che la riforma vuole sopprimere.

Non solo, ma da buon diplomatico mantiene vivi i rapporti con tutti i personaggi più qualificati del tempo: scrive lettere a Niccolò II, ai cardinali lateranensi, al marchese Ranieri, al duca Goffredo di Toscana, a Ildebrando, e diviene il consigliere personale di Alessandro II.

Fedele a se stesso, durante tutti i suoi impegni come legato papale non trascura mai quel monachesimo che considerava la via più sublime e diretta per giungere ai beni celesti (trascorre per esempio tutte le Quaresime in monastero). E anzi proprio in questo periodo inizia la sua corrispondenza con i monaci di Montecassino che manterrà con appassionata costanza fino al termine della sua vita.

Damiani si sente il rappresentante, il difensore e il garante della disciplina monastica. Tiene molto anche a chiarire i rapporti tra monastero ed eremo, che spesso anche fisicamente erano posti l'uno vicino all'altro: l'eremita si discosta dalla regola monastica benedettina, in quanto con la propria vita la rende più radicale, ma non la nega. Spesso si sofferma nel denunciare le mollezze del monastero confrontandole con la durezza della vita eremitica, non perché Benedetto avesse steso una regola poco efficace, bensì perché i monasteri si stavano abbandonando sempre più alla corruzione e al lassismo. Esigente e rigoroso nel promuovere penitenze e discipline per sé e per i propri monaci, tiene tuttavia a ricordare che non è stato il primo diffusore della flagellazione volontaria, già presente dall'VIII secolo.

ULTIMI ANNI

Quando nel 1061 Alessandro II (Anselmo da Baggio) sale al soglio pontificio, la vita del monaco Pietro peccatore, come amava definirsi nelle sue lettere, subisce una nuova e definitiva svolta: il papa, buon

²⁸ Lettere 88 e 89.

amico e confidente del Ravennate, nel 1063 gli permette di tornare a Fonte Avellana togliendogli il titolo di «conte di Ostia», e nel 1067 lo libera dalla carica episcopale²⁹. Ritornato nel suo caro eremo, non cessa di intessere rapporti epistolari, e si batte strenuamente ancora per la riforma ecclesiastica, contro la simonia, l'incontinenza e il nicolaismo. Ma non basteranno i suoi interventi scritti dall'interno del monastero: dovrà recarsi nuovamente, sotto forti spinte di Ildebrando, prima a Mantova ad una riunione di Vescovi, a Roma per un sinodo, e soprattutto a Cluny, la missione più importante che dovrà affrontare in questo periodo.

Per evitare l'ingerenza simoniaca dei laici, i monaci avevano posto quel cenobio sotto il governo diretto della Santa Sede, suscitando l'opposizione dei vescovi di Mâcon, gelosi della propria giurisdizione sul monastero. Il vescovo Drogone attacca addirittura il complesso monastico con forze armate, ma viene respinto. Ugo, abate di Cluny, porta il caso al sinodo di Roma del 1063: in quella sede viene stabilito che Pier Damiani sarà il legato pontificio inviato in Francia per risolvere la questione.

Egli parte con soli tre compagni e poco dopo l'arrivo stabilisce con Ugo di riunire un concilio a Chalon. Qui tredici vescovi (compreso Drogone) poco favorevoli a Cluny, e alla riforma di cui quel monastero era il baluardo, furono convinti da Damiani a sottoscrivere un documento che riconosceva i diritti cluniacensi. Il nostro legato può tornare in Italia da trionfatore, ma soprattutto trasformato nello spirito dall'esempio dei monaci di Cluny, di cui avrà sempre stima e con i quali manterrà fino alla morte contatti epistolari.

Gli ultimi viaggi di Pier Damiani sono molto impegnativi. Nel 1066 si dovrà recare a Firenze per difendere il vescovo locale accusato di simonia dai monaci di Vallombrosa. Successivamente dovrà affrontare una situazione molto più gravosa: la conquista dei Normanni a sud stava assumendo atteggiamenti politici preoccupanti e c'era bisogno che l'imperatore Enrico IV intervenisse a favore di Roma e del papato. Enrico ha 19 anni, da uno è sposato con Berta di Torino, ma minaccia di ripudiarla.

²⁹ Questo opuscolo mi pare significativo dei suoi sentimenti nei confronti delle cariche ecclesiali che gli erano state imposte: *“Sia sempre benedetta la provvidenza di Dio! Poco fa, per venire da voi, ho superato le scoscese sommità delle Alpi, curvo sotto il peso di due vescovati, uno da reggere (quello di Ostia), uno da visitare (di Gubbio); ma ben tosto gettata la soma della tribolazione, spedito e libero, ho riguadagnato finalmente, come un fuggitivo, la mia diletta solitudine. Adesso, nella rinnovata energia dello spirito, mi piace di sgranchire i piedi, già logori nei ceppi, di sollevare il collo, domo sotto dure catene, e cantare a voce spiegata le parole del salmo: Rompesti, o Signore, i miei lacci: ti immolerò sacrificio di lodi!*

Sapete bene del resto, e lo tenete per certo, che quei pesi io non me li presi da me: mi furono addossati per forza: non mi gettai io nella rete, ma gli altri me la gettarono, can la violenza.

Per questo alla prima occasione non mi parve vero di gettar via il peso che non mi ero addossato io di mia voglia. E poiché siete voi l'Apostolica Sede, voi la Chiesa romana, per deporre e restituire ciò che non poteva portare, non mi portai a una fabbrica di pietre, (a Roma, presso il palazzo Laterano) ma da voi in persona, sul quale poggia il sacramento stesso della Chiesa cattolica. Mche durante la persecuzione giudaica, dovunque erano gli Apostoli, ivi si credeva essere la Chiesa. Così oggi, mentre quel Simon Mago, quel banchiere sornione [l'antipapa Cadalo] rimette a nuovo i suoi martelli e i suoi incudini; mentre usurpa la città di Roma per farne un'officina di sozzo mercato, Pietro che fugge con vai mostra apertamente a tutto il mondo che dovunque vi conduce, ivi è la Chiesa romana.

Io perciò ho agito perfettamente, quando ho voluto rinunciare al governo ecclesiastico, rassegnandolo a voi che siete il rappresentante della Chiesa romana; alla quale esso appartiene di diritto. Ma io voglio dirvi tutto: per questa restituzione voi mi avete imposto una penitenza di cento anni, da scontarsi con quei mezzi che le regole monastiche prescrivono. Ora se cento anni vi paiono pochi, vi dico che potete farvi la giunta; anzi, se credete, condannatemi pure all'ergastolo. Dopo tanti peccati di divagazione e di dissipamento nocivo, che resta se non rinchiudermi e condannarmi a perpetuo silenzio?

Ma qui forse quel dolce tiranno, che mi ha sempre mostrato una pietà neroniana, che mi accarezzava a schiaffi, che mi molceva coi suoi artigli di aquila, verrà fuori coi suoi piagnistei: Vedete dunque; egli cerca un nascondiglio, e sotto pretesto di penitenza, vuol fuggire da Roma: tenta di procurarsi il riposo col disubbidire, e mentre gli altri si gettano nella mischia, lui, vile, cerca le ombre fresche dei boschi.

Ma io darò al mio santo Satana la risposta che i figli di Ruben e Gad diedero al loro condottiero Mosé: « Noi armati ed equipaggiati moveremo a battaglia avanti ai figli d'Israele, finché li avremo introdotti nelle loro terre. I nostri bambini e tutti i nostri averi staranno nelle città murate, per via delle insidie dei paesani. Non ritorneremo nelle nostre case, sinché i figli d'Israele non siano entrati in possesso della loro parte; né chiederemo territorio alcuno di là dal Giordano, perché già abbiamo la nostra parte nella regione ad oriente del medesimo » (Num. 32,31 s.).

Così anch'io, quando occorre, prendo le armi e vi seguo; ma, ottenuto con l'aiuto di Cristo il trionfo, subito me la svigno”. (Op. XX, c. 1, Migne PL 144, 443-444).

Se l'imperatore facesse una simile azione romperebbe il legame con Dio, col papato e comprometterebbe la sua incoronazione. Nel 1069 Pier Damiani, visti i suoi ottimi rapporti con la madre dell'imperatore, Agnese, e con Annone, viene inviato in Germania dove mediante argomenti morali e politici riesce a convincere Enrico IV, il quale decide di non divorziare e anzi avrà un figlio da Berta.

L'ultimo viaggio dell'eremita, dopo essersi recato a Lucca e a Montecassino, sarà proprio a Ravenna, sua città natale. Qui il vescovo Enrico sosteneva Cadalo e per questo era stato scomunicato insieme con tutta la sua diocesi. Appena Enrico muore, Damiani si reca nella città per togliere la scomunica affinché il popolo possa accedere nuovamente ai sacramenti.

Sulla via del ritorno, nell'abbazia di Santa Maria a Faenza, si ammala e muore. È il 22 febbraio 1072. I faentini, nel timore che i suoi eremiti vengano a prenderne il corpo, dopo immediati e splendidi funerali, lo seppelliscono nella medesima abbazia.³⁰ Le sue spoglie giacciono attualmente nella cappella a lui dedicata del Duomo di Faenza. Pier Damiani viene subito considerato santo nella stima del popolo, ma il suo culto è riconosciuto ufficialmente il 1° ottobre del 1828, quando Leone XII lo proclama anche dottore della chiesa.

EREMO E MISSIONE...

Aveva coscienza dei suoi limiti, anche fisici, e a 54 anni si dichiarava già vecchio, finito. Ma non si compiaceva di queste sue debolezze, non era un salutista (nemmeno nelle cose spirituali)! Ai suoi amici vescovi, Teodosio di Senigallia e Rodolfo di Gubbio, giustificò la sua vocazione pubblicistica in questi termini: « *Mi sono lasciato trasportare a scrivere degli opuscoli, non tanto per aggiungere qualcosa alle leggi della Chiesa - sarebbe stato temerario - quanto soprattutto perché difficilmente potevo sopportare l'inazione e la noia in una cella solitaria. Non potendo applicarmi con utilità al lavoro manuale, costringevo il mio cuore vagante e lascivo alla riflessione; così dominavo la ridda dei pensieri che mi assediavano, respingendo la tentazione dell'accidia e della tristezza* ».

Alessandro II lo obbligò a scrivere, per il bene di tutti, e così egli gli rispose: « *Vostra Beatitudine, venerabile Padre, mi ha ordinato di non mai inviarLe lettere che contengano frivolezze, senza alcun interesse, degne di essere dimenticate e che il lettore dimentica appena lette. Voi volete ch'io scriva delle pagine che servano all'edificazione dei lettori, meritevoli d'essere conservate nel numero di autentiche scritture. Bisogna ringraziare il Padre dei lumi, che nel santuario del vostro cuore ha acceso il duplice desiderio di riposarsi sui laboriosi studi dei Padri dell'antichità e di incitare a scrivere quelli che voi credete capaci di farlo* ».

Apprezzava la nobiltà dello scrivere, e ne traeva un insegnamento originale. Un suo scriba, di nome Aripando, riceve queste righe: « *Tu vuoi, mio caro figlio, ch'io scriva qualche cosa per te, perché tu non cessi di scrivere ciò ch'io ti detto per gli altri. E che altro potrei fare, se non incominciare a ricordare la misteriosa dignità dello scrivere? In te, quando scrivi, lavorano tre dita che appartengono a una sola mano; in Colui per il quale tu scrivi, vi sono tre Persone e tuttavia sono un solo Dio. Con delle lettere*

³⁰ Da una recente ricognizione medica sono emerse grosse calcificazioni nelle ossa delle ginocchia, in cui i devoti vedono una testimonianza concreta della sua vita di penitenza.

Queste sono le parole da lui scritte per coloro che avessero visitato il suo sepolcro:

« Io fui nel mondo quel che tu sei ora; tu sarai quel che io ora sono:
non prestar fede alle cose che vedi destinate a perire;
sono segni frivoli che precedono la verità, sono brevi momenti cui segue l'eternità.
Vivi pensando alla morte perché tu possa vivere in eterno.
Tutto ciò che è presente, passa; resta invece quel che si avvicina.
Come ha ben provveduto chi ti ha lasciato, o mondo malvagio,
chi è morto prima col corpo alla carne che non con la carne al mondo!
Preferisci le cose celesti alle terrene, le eterne alle caduche.
L'anima libera torni al suo principio;
lo spirito salga in alto e torni a quella fonte da cui è scaturito,
disprezzi sotto di sé ciò che lo costringe in basso.
Ricordati di me, te ne prego; guarda pietoso le ceneri di Pietro;
con preghiere e gemiti di: "Signore, perdonalo" »

(Pietro Peccatore)

distinte tu scrivi una frase continua; procura che il tuo sguardo sia sempre rivolto a quest'unico Dio, di cui, in certo modo, tu contempli in te un sacramento di somiglianza ». A questo corrisponde la sua asserzione: « *La mia letteratura è Cristo, che si è fatto uomo per gli uomini* ». ³¹

Il suo ideale eremitico sarà un decisivo polo d'attrazione per molti altri, e presto il giovane priore fonda nuove comunità eremitiche monastiche: Suavicino, Ocri, Gamugno, Acereta, Camporeggiano. La regola che egli dà per i suoi eremiti può ritrovarsi specialmente in due suoi opuscoli, l'uno intitolato « L'ordine degli eremiti e i beni dell'eremo di Fonte Avellana » (conservato in una versione del 1057, aumentata dopo il 1065), e il secondo « La perfezione dei monaci », scritto dopo il 1067. Non si tratta in prevalenza di codici giuridici e pratici, bensì offrono un insegnamento spirituale, basato sopra una conoscenza sicura del patrimonio dottrinale monastico, con insistenza sui valori basilari che sono la solitudine, l'obbedienza, la preghiera, la penitenza, ecc., per poter giungere all'intimità con Cristo, per mezzo di una conoscenza sapienziale della Parola di Dio. E' in questa direzione che occorre leggere i suoi opuscoli biblici, il più originale dei quali, « La natura degli animali », è esempio suggestivo di bestiario medioevale, posteriore all'ottobre 1061, inviato all'abate Desiderio di Montecassino. ³²

Sul valore della preghiera dell'eremita, Pier Damiani, nell'opuscolo « Dominus vobiscum » ha lasciato alcune pagine, redatte tra il 1048 e il 1055, che sono un capolavoro dottrinale della letteratura teologica del medioevo latino. Nella sua ben nota Storia letteraria d'Italia, A. Viscardi lo

³¹ Pregato insistentemente da molti di lasciare l'eremo per abitare nella sua città - spe lucrandi animas - per il bene delle anime, espone a un sacerdote di Ravenna le sue perplessità onde avere consiglio (Ep. V, 12).

Le sue perplessità di coscienza riguardano il dovere di occuparsi degli altri con la parola che di per sé gli procurava stima e ammirazione da parte del popolo con pericolo della sua umiltà. Quanto a intervenire con le sue lettere dirette a tutti, dovunque vedeva il male o vi era possibilità di correggere o di esortare, non aveva dubbi; le faceva scrivendo a papi, cardinali, sacerdoti e laici senza essere richiesto. La sua appartenenza alla Chiesa: ego enim ad corpus Christi pertineo, quod est Ecclesia (Ep. 5,1), lo autorizzava a scrivere. Tanto meno poteva sorgere in lui il dubbio di non dover predicare perché era eremita. Questa antitesi tra la vita eremitica e la predicazione è penetrata nella Chiesa dopo che gli scolastici e i canonisti ebbero fatta loro la sociologia filosofica della vita contemplativa che considera l'isolamento, la solitudine e la clausura come essenziali ad essa, con l'esclusione perciò della predicazione.

La concezione teologica tradizionale basata sulla sacra Scrittura e su i Padri, sulla quale si era formato san Pier Damiano, eremita e amante della solitudine, anche se gli creava delle difficoltà pratiche, non poteva ingenerare difficoltà di principio tali da farne oggetto di problema per la sua coscienza.

Nell'apertura dettagliata e sincera del suo animo, quale si rileva da questa lettera, emergono i motivi e le difficoltà comuni a tutti i cristiani che intendono impegnarsi per il Regno di Cristo con la parola e con l'azione.

« Tutte le pagine della Scrittura non tendono ad altro se non alla salvezza degli uomini. Se dunque a questo fine si riferisce tutta la sacra Scrittura, coloro che pospongono la salute delle anime per fuggire gli onori, impediscono: ciò per cui soprattutto la Scrittura ci è stata data.

Se dalla predicazione ci viene un onore non cercato, ci si deve mantenere nell'umiltà. È necessario pertanto cercare il bene delle anime, non la lode umana, non il favore popolare, non l'onore: se ci vengono, non per questo si devo abbandonare il campo, ma da forti, con parole di esortazione, dobbiamo eccitare i nostri prossimi ad agire strenuamente. Il bene che procuriamo al nostro prossimo, ci renderà sempre più forti.

Così si comportarono tutti i servi di Dio dell'Antico Nuovo Testamento.

Lo stesso Mediatore di Dio e degli uomini, se per amore di umiltà non avesse compiuto miracoli e non avesse predicato, a che cosa avrebbe giovato per il genere umano? Volle invece apparire mirabile per attrarre gli uomini a sé e convertirli. Se infatti la persona del predicatore non riscuote stima, la sua stessa parola perderà di efficacia.

³² Descrive, tra gli altri, il comportamento della donnola e della iena: «Certamente la donnola, come affermano gli studiosi della natura, concepisce, è vero, con la bocca, ma partorisce con l'orecchio».

« [...] da uomo quale era stato, si trasforma per così dire in una donniciuola. E giustamente lo si paragona alla iena che talora da maschio si cambia in femmina, talora da femmina in maschio, e perciò se ne parla come di un animale immondo, e a motivo di ciò non è ammessa come cibo per l'uomo [...]».

È interessante notare che Damiani non parla di questi due animali con lo scopo di redarguire un comportamento sessuale perverso, ma, nel primo caso, per parlare del digiuno e, nel secondo, per definire chiunque sia diventato "guasto o fetido". Infatti, riferendosi a certi fratelli che non sono molto pronti a digiunare ma che ubbidiscono con umiltà, dice: «[...] il concepimento per mezzo della bocca va inteso nel senso di cibi, [...] il parto per mezzo dell'orecchio sta invece ad indicare l'obbedienza». Il passo della iena, invece, è riferito a coloro che vengono vomitati dal corpo di Cristo perché diventati "tiepidi", cioè morti alla fede e alle buone azioni, e che così, per la perdita del calore, si trasformano da uomo a donna.

aveva catalogato tra le opere più sincere e più potenti risalenti a quel periodo. Mettere in rilievo la dignità della preghiera solitaria offre a Pier Damiani un'ottima circostanza per insistere su ciò che egli chiama « il sacramento inviolabile della comunione fraterna » e cioè sulla natura profonda della Chiesa. Inoltre, questo libro è uno dei primi trattati che sviluppano l'argomento dei rapporti tra liturgia e preghiera privata, e lo fanno con una forza magnifica, con una intuizione geniale.

Indirizzati nella loro maggioranza ai monaci sono i sermoni (55 sono sicuramente autentici), abitualmente dedicati a temi liturgici e che manifestano una devozione sincera, ugualmente attestata dalle preghiere liturgiche e devozionali, e dagli inni che fanno di Pier Damiani un testimone da non sottovalutare nella storia del sentimento religioso, nonché uno scrittore espertissimo in cadenze latine ritmate. Il suo contributo alla diffusione del culto della Madonna è noto; risulta che Pier Damiani si adoperò attivamente per l'adozione dell'ufficiatura liturgica della Vergine Maria, da recitare ogni giorno e, in modo speciale, di sabato.

Per i laici³³, egli suggerisce consigli dettati dall'esperienza quotidiana e dalle esigenze dei singoli stati. Esorta, per esempio, un suo corrispondente a sopportare la suocera. Il prefetto di Roma, Cencio, sarà pregato di ridimensionare la propria vita, equilibrando gli impegni professionali e la vita di preghiera, e gli sarà ricordato: « *Si predica più e meglio con la semplicità di una vita onesta, che non con tanti e lunghi discorsi* ». Un ammalato è invitato a conservare la serenità dell'anima; e ai genitori Alberico ed Ermilina, che hanno perduto un giovane figlio, esprime sentimenti che commuovono ancora adesso, tanta è profonda la fede e delicato lo stile. Alla contessa Willa, giovane sposa del marchese Ranieri, dedica una istruzione molto opportuna sui suoi nuovi doveri di sposa, mentre all'infelice imperatrice di Germania, Agnese, indirizza lettere di direzione spirituale che sono tra le più belle e le più mistiche di quel secolo. « *Consolatevi e cessate d'essere triste. Cristo sia il vostro convivente: conversate con Lui; che sia Lui e Lui solo l'alimento della vostra intima dolcezza. Con Lui leggete, con Lui salmodiate continuamente, con Lui prostratevi al suolo per pregare, con Lui rialzatevi...* ».

La Chiesa di Roma viveva allora un'epoca movimentata. Vari movimenti popolari contestavano « il sistema ». Dall'inizio del secolo, i papi si succedono rapidamente (e Pier Damiani spiegherà teologicamente il fatto con apposito trattato!), e non tutti sono degni della loro missione. Benedetto VIII, Giovanni XIX, Benedetto IX, Silvestro III, Gregorio VI, Clemente II, Benedetto X, Damaso II, sono tutti implicati in peripezie poco chiare, se non addirittura simoniache; diverse famiglie si disputano la Sede Apostolica. Con Leone IX (1049-1054), la cattedra di Pietro è nuovamente occupata con maggior dignità e prestigio. L'azione della Chiesa sembra orientarsi verso una riforma, il cui principale artefice sarà il già menzionato Ildebrando. E' in questo contesto che emerge Pier Damiani. Senza esitare, si impegna a fondo, senza pessimismo, senza angosce contagiose, senza sogni. Ne risulta, nel 1052, come primizia, ma di primo ordine, un « *Liber gratissimus* », il cui titolo è già un accenno al contenuto dell'opuscolo, e cioè l'obbligo di attuare gratuitamente il sacro ministero e di non comperare le dignità ecclesiastiche; ma Pier Damiani avrà la sorpresa di constatare il relativo insuccesso di questa sua pubblicazione, e non ne sarà traumatizzato. In diverse lettere ai pontefici successivi, rimarrà fedele alla sua intuizione; così Vittore II riceverà

³³ In un giorno dell'Epifania, mentre Pier Damiano predicava nella Chiesa di S. Pietro a Roma, fu testimone di un discorso tenuto al popolo da parte di Cencio, prefetto di Roma. Con una lettera (Ep. VIII, I, p. 461) si congratula vivamente con lui che aveva parlato « non come prefetto ma come sacerdote della Chiesa con accenti di predicazione apostolica. È certo infatti - gli assicura - che per la grazia di Cristo ogni cristiano è sacerdote, impegnato ad annunziare il messaggio. Tu - dice a Cencio - in modo palese, ne imiti l'esempio specialmente sacerdotale e regale: regale, perché pratici la giustizia nei tribunali, difendi contro le violenze della gente perversa gli umili e piccoli, vendichi i poveri contro gli oppressori; e fare giustizia, che altro è se non pregare? - *Iustitiam facere quid est aliud quam orare?* (Op. 465). Come sacerdote, pur rimanendo nel tuo ordine laico, tu possiedi le due qualità indispensabili per annunziare il Signore: l'abbondanza della dottrina spirituale e lo splendore della vita cristiana. Certo, delle due è preferibile la seconda - *melior est vita, quam doctrina* -. Ma tu le possiedi tutt'e due. Perciò, come un duplice operatore nel campo del Signore, persevera in ciò che gloriosamente hai cominciato; vai avanti, sforzati, lavora, sia **nell'ambito forense**, sia in chiesa esortando il popolo cristiano. Armato di equità e di giustizia impegnati totalmente non alle cose tue, ma al bene di tutto il popolo ».

quest'ammonimento: « *Il mondo intero si meraviglia della vostra condotta...* », e scriveva questo con profonda umiltà. « *Quando rientro in me stesso, m'assicuro di non far nulla per me stesso, m'assicuro di non far nulla se non per l'amore di Cristo; non cerco il favore d'alcun mortale e non temo la collera di nessuno* ».

Amava la Chiesa malgrado le tristi debolezze della simonia e dell'indegnità di tanti. La simonia si era notevolmente sviluppata in seguito all'insuccesso del restauro carolingio e all'indebolimento dell'autorità centrale. Ma, nell'XI secolo, la Chiesa prende coscienza delle sue deficienze, e diverse iniziative appaiono a correggerle. Nelle sue comunità Pier Damiani insisteva sull'essenziale. Ai monaci di Pomposa, dopo il 1067, invierà un programma cenobitico: « *Che tutte le vostre azioni siano innalzate sul fondamento della carità. Che questa carità sia come il cemento che tiene unite le pietre del vostro edificio. La voce divina comandò di spalmare di bitume le pareti interne ed esterne dell'arca dove dovevano trovar salvezza i superstiti del cataclisma. Così la Santa Chiesa, che avanza verso la risurrezione, trova la sua coesione nell'amore: in essa le relazioni esteriori sono impresse di fraterna dolcezza ed i cuori sono unanimi nell'amore e nella verità* ». Queste righe rivelano il centro della sua spiritualità, il motivo del suo amore per la Chiesa, il fulcro della sua azione. Però all'arcidiacono Ildebrando non esiterà a lanciare questo epigramma: « *Se a Roma vuoi vivere, questo grida forte: più che al Signor papa, voglio piacere al Signore del papa* ».³⁴

Un'altra piaga della Chiesa dell'XI secolo era l'incontinenza del clero. Per aiutare a sanarla, Pier Damiani scrisse un trattato che è, sembra, il suo principale trattato di morale, dal titolo « *Liber Gomorrhianus* », dedicato al papa Leone IX nel 1049; il suo effetto, fu così vivo che l'opuscolo fu prudenzialmente messo nell'ombra! Anche facendo astrazione dal problema disciplinare, scorgiamo una nozione assai esigente della Chiesa e del sacerdozio. Questo si spiega facilmente dalla mentalità riformatrice del suo autore, che si esprime analogamente nella sua Vita di S. Mauro di Cesena, in cui non è tanto preoccupato di stendere la biografia di quel vescovo quanto, piuttosto, di esporre la sua propria concezione del vescovo ideale. La sua forza di convinzione, la sua acutezza psicologica (che si verifica nei suoi epigrammi)³⁵, la veemenza dei suoi giudizi, gli hanno ben meritato il qualificativo che gli viene attribuito da Giovanni da

³⁴ Carmina sacra ert Preces, 149.

³⁵

(Sarai verme e sarai divorato dai vermi)

O uomo, tu sei condannato ad esser cibo di ciò che sarai.

Perché gonfi il collo superbo, o verme e cenere?

(Il miglior condimento)

Le negra fame fa dolci le erbe selvatiche;
il brucior della sete rende bevibile un fondaccio torbido:
Chi ha fame mangia: chi è sazio pilucca.

(Discrezione)

Se hai in uggia i furiosi, non esser tu una lumaca: sii lesto con gravità, sii lento con disinvoltura.
Sia grave il tuo incesso, ma non come avessi le pastoie. È inutile sostituire un vizio con un altro vizio.
Quei solleva riempire la panza di insulsi lupini, Ora dalla gola turgida rutta marini cibi.

(A Ildebrando che gli aveva mandato metà di un pesce)

Niente meraviglia che per me Pietro sia sempre povero, dal momento che i fiumi producono mezzi pesci.

(Ibid., 196, Migne PL 145, 9G7).

(Di Ildebrando che è di piccola statura, ma di grande prudenza)

La piccola tigre uguaglia nel corso lo strale volante; è vile il ferro, ma doma tutti gli altri metalli:
pure c'è la calamita che tira dietro a sé anche il ferro. Costui che tutti doma, ha appena la misura di Sisifo.
Tutti lo temono: suo malgrado cede a me solo.

(Ibid., 194, Mi.gne PL 145, 966-9G7).

Lodi « egregius bellator », lottatore formidabile. Era l'uomo di cui i tempi avevano bisogno: lo conferma un altro episodio della vita della Chiesa romana. Nel concilio romano del 1059, furono promulgati tredici canoni che sono il programma della riforma tanto desiderata, specialmente per salvaguardare la disciplina delle elezioni pontificie e della celebrazione dei sacramenti. Per mettere in atto queste decisioni, Pier Damiani, dal canto suo, fu inviato in legazione a Milano nell'inverno 1059-1060; narrò quella missione tanto delicata nell'opuscolo « Il privilegio della Chiesa romana », in cui manifesta le sue reazioni al contatto con diversi movimenti popolari della regione. Vi appaiono la sua moderazione e il suo spirito perspicace, oltretutto perché ha capito che i soli canoni non bastano per risolvere una situazione talmente complessa, ma che occorre ricorrere a mezzi più specificamente spirituali e evangelici. Si rivelano, a questo punto, la sua personalità profondamente spirituale, la sua statura d'eremita che aveva sperimentato delle realtà sconosciute a chi preferiva usare una politica di costrizione rigida.

Abbiamo già visto come fu ugualmente utile per la Chiesa universale la sua decisa opposizione all'antipapa Cadalo, vescovo di Parma, che, nel 1061, alla morte di Niccolò II, fu eletto dall'aristocrazia romana e prese il nome di Onorio II.

Quando poi, nel 1062, fu deciso un sinodo per definire il problema a nome dell'imperatore di Germania Enrico IV, Pier Damiani scrisse, nell'estate di quell'anno, la « Disputa sinodale », che fa dialogare il difensore della Chiesa romana e l'avvocato imperiale, in un senso evidentemente favorevole ad Alessandro II. La causa aspramente difesa da Pier Damiani, dalla solitudine di Fonte Avellana, ebbe la vittoria e suoi argomenti furono decisivi al riguardo.

Di carattere meno polemico sono altri scritti nei quali appare la problematica caratteristica del tempo. Per esempio, un invito a vivere come i monaci si deduce dal breve trattato « La vita comune dei canonici » dedicato ai chierici di Fano tra il 1049 ed il 1050. « La perfezione dei monaci », « La formazione della moniale », il primo dopo il 1065 e l'altro nell'estate 1059, sono frutto di concrete attualità, ancora validi oggi al di là dei particolari che li hanno motivati.

L'opera letteraria di Pier Damiani presenta poi degli scritti minori, di carattere canonico (« I gradi di parentela »; « Il tempo della celebrazione delle nozze », scritto nel 1066, ecc.), ascetico e morale (per es., « La santa semplicità », redatto dopo il 1060; « La fuga del mondo »; « Come frenare la collera », dell'estate 1060-1068; « La pazienza », della fine del 1059 e del 1060; « Le delizie spirituali », dopo il 1063; ecc.).

Una posizione speciale compete all'op. 36, « L'onnipotenza di Dio », inviata a Desiderio, abate di Montecassino, nell'estate 1067: accanto al problema teorico di sapere se Dio è capace di restituire la verginità perduta, Pier Damiani vi tratta della possibilità di uno studio razionale del mistero divino. Un catechismo chiaro e preciso è « La fede cattolica » (op. 1, dopo il 1050), mentre con lo « Antilogus contra Judaeos », forse del 1040, inaugura un suo stile apologetico in pagine che sono probabilmente da interpretare quale genere letterario, senza riferimenti precisi a Ebrei bene determinati. Maggiormente inserito nel quadro teologico del secolo è il famoso « Contro gli errori dei Greci sulla processione dello Spirito santo », scritto dopo il 1062. Era questo un problema allora assai sentito, in seguito alla rottura disciplinare del 1054 tra la Chiesa d'Oriente e quella d'Occidente. E' il primo contatto dogmatico « ufficiale » tra le due Chiese. Pier Damiani ha cura di notare, fin dall'inizio, l'importanza del ricorso al Pontefice romano in tale materia, visto che « Pietro ha ricevuto, fuor di ogni dubbio, le chiavi della celeste saggezza e potenza, perché è lui che, per privilegio concesso in eterno da Dio, tiene nella Chiesa la principale cattedra del magistero ».

Tali sono i principali aspetti della teologia e dell'attività di Pier Damiani. Occorre citare le sue lettere, che sono circa 175, e che ci aiutano a capire questa personalità dell'XI secolo, perché riguardano settori diversi: dalla teologia dogmatica e sacramentaria all'esegesi, dalla liturgia al diritto, dalla teologia ascetica e spirituale ai problemi ecclesiologici riformatori, senza dimenticare il suo sempre vivo interesse per i problemi monastici.

Il pensiero di Pier Damiani è fondamentalmente ecclesiologico, fondato sulla fede nella Chiesa e orientato cioè verso la riforma della Chiesa medesima. E' inoltre una teologia della vita monastica, che

(Di Ildebrando)

Vuoi vivere a Roma? Grida pur forte: più che al Papa ubbidisco al Padrone del Papa.

(*Ibid.*, 149, Migne PL 145, 9G1).

integra i valori tradizionali di allora con la concezione eremitica insegnata da S. Romualdo. Così il Priore di Fonte Avellana, diventato con tanta intima sofferenza vescovo di Ostia e cardinale, è un esempio valido di pastore e di monaco inserito nei problemi del suo secolo e capace di rispondervi con realismo e autorità personale.

Mi sembra che l'opuscolo "De contemptu seculi" rispecchi pienamente l'amore per la solitudine e la passione perché la vita monastica la rispecchi fedelmente e la sofferenza per i drammi storici che vive. Che cosa intendeva S. P. Damiano con il suo disprezzo del mondo? forse l'alienazione da tutto ciò che riguardava vita e gli impegni della società, come alcuni hanno voluto interpretare? o invece, con fedeltà al Vangelo, il disprezzo e la lotta contro il peccato e i vizi di tutta la società umana sia essa civile ecclesiastica o monastica?

Non v'è dubbio che questa è la sua impostazione, senza possibilità di equivoci, e lo dice chiaramente in tutta la sua esposizione. Questo suo opuscolo, tanto bruciante allora come oggi, mette il dito sulla piaga della società che stava sotto suoi occhi e che sotto molti aspetti è rimasta tale, e tale rimarrà nella storia.

La sua aspra polemica vuol essere un commento alla situazione storica in cui si trova a vivere, e un'applicazione della morale evangelica: « non amate il mondo, nè le cose che sono nel mondo: chi ama il mondo, non alberga in lui la carità del Padre »³⁶ che il Damiano cita al cap. 32. E si potrebbero aggiungere altri passi paralleli, specialmente quello di Paolo ai Romani³⁷: « nolite conformari huic saeculo » - non conformatevi a questo secolo, ma distanziatelo, disprezzatelo.

Si tratta dunque del peccato che è nel mondo, nella terminologia biblica e patristica, non della realtà cosmica e della società umana.

È contro i disordini che infierisce il Damiano. Parte dalla constatazione che: « non solo ogni ordine civile ed ecclesiastico è scaduto dalla sua dignità, ma la stessa disciplina monastica incurvatasi fino a terra languisce, immemore della sua eccellenza e perfezione ... È perito il pudore, ogni onestà è svanita ... tutti cercano il proprio interesse » (c. 1).

Questo è lo stato di fatto. Quali rimedi propone il Damiano?

Rivolgendosi ai cenobiti dice loro che la comunità monastica ha questa missione nella Chiesa di essere di esempio per tutto il popolo di Dio. E poiché la radice di tutti i mali risulta il denaro, propone ai monaci un'autentica povertà volontaria.

L'analisi del Damiano sulla società trova oggi piena conferma nella elaborazione sociologica sia del sistema marxista sia di quello capitalista, e rimane pertanto di piena attualità.

Ma l'analisi del Damiano non si ferma all'aspetto sociologico, ne vede anzi l'unica soluzione nell'esercizio della libertà cristiana che impegna alla liberazione totale dell'uomo da ogni schiavitù morale che include sempre il peccato, come dice Giov. 8, 34: "e chi pecca è schiavo del peccato".

È in questa diagnosi e in questa terapia incentrata in Cristo, unico liberatore dell'uomo, che si articola la dialettica del De contemptu saeculi, di cui il monaco si rende garante per tutti rendendosi esempio per la scelta della vocazione monastica.³⁸

Società civile - « Tutto va a catafascio nel mondo: ogni dettame di pietà e di fedeltà è stravolto. I giudici vendono la giustizia, gli avvocati seppelliscono la verità sotto i diluvio di tenebrosi cavilli. Venali le leggi; la delinquenza, furia di denaro, impunita; il danaro presiede in senato, giudizi nei tribunali, e quale imperatore promulga editti e sanzioni. Come un re nei suoi gabinetti segreti consulta e delibera delle cose del regno e del supremo comando, così danaro si tiene nascosto in pubblico e sentenza in segreti, sta rivolto nella cocca del fazzoletto, ma col suo voto è lui che discute e decide.

*Il processo ti condanna: che importa? la pecunia bugiarda grida a faccia franca che tu sei degno di premio.*³⁹

³⁶ (1 Gv. 2, 15)

³⁷ (12, 12)

³⁸ A. Giabbani, *La libertà cristiana*, in *Vita monastica* 1972, pagg 200-206

³⁹ Questa analisi della società, nell'amministrazione della giustizia succube del danaro, rispondeva agli anni sessanta del '900; all'inizio dell'anno 1972, gli alti esponenti del magistratura italiana hanno espresso la loro analisi sull'andamento della giustizia in Italia in quel periodo a cui La Civiltà Cattolica fa seguire questo giudizio: « Il detto che per i poveri non c'è giustizia è purtroppo vero, quando si riflette che c'è chi va in carcere e ci resta per un furto da nulla e c'è chi riesce a farsi assolvere o riesce a riparare all'estero, dopo aver fatto bancarotta o aver frodato milioni e forse miliardi al Stato». Non risulta, a quanto pare, molta differenza.

La coscienza ti attesta che sei innocente: ma il danaro maligno ti fa reo nel cospetto dei giudici. Così per lo più chi dà peso alle leggi è il danaro. Il danaro interprete astuto, torce le oscure sentenze ai suoi intendimenti il danaro, come olio, si insinua dolcemente nel cuore dei giudici e li rammollisce in pro dei ricchi, mentre li spinge a tutti i rigori della giustizia contro i poveri. Ecco come l'avarizia, radice di tutti i mali, oggi pullula con estremo vigore; ecco come distende per tutto il mondo i tentacoli dei suoi vizi nefasti » (cap. 29).

2) Società ecclesiastica - Alla Chiesa del suo tempo Damiano muoveva dure accuse. (In questo scritto, poichè altrove l'esposizione e la critica sono molto più estese, più forti). Il primo rimprovero che rivolge alla Chiesa è la sua sete di ricchezze. « *Noi ovunque ci volgiamo vediamo immensamente estesi i patrimoni ecclesiastici, tanto che il mondo sembra ogni giorno restringersi e la Chiesa aumentare a dismisura. Noi ci diamo a riporre pel cibo di domani provviste terrene e accumuliamo guadagni per l'avvenire: ma ci mostriamo ben vuoti del tesoro della vera fede, di quel tesoro di cui dice l'Apostolo: « noi portiamo questo tesoro in vasi di creta »⁴⁰.*

La seconda critica contro la Chiesa è la constatazione della impossibilità di riforma delle persone infette da simonia: nè leggi (cap. 28) nè sinodi, nè scomuniche (cap. 29) valgono a smuovere chi vive nel guadagno.

« Ahimè! più di una volta trovandoci tra sacerdoti nei concilii vedemmo sedere alla presidenza individui di coscienza perduta, e non solo sicurissimi e tranquilli di sè, ma pronti pure a denunciare i peccati degli altri: individui che, a quanto si diceva, avevano prima comprate le cose sante con Simon Mago e poi con Giusi ne avevano fatto mercato, i quali mettevano tanta foga ad excusandas excusatuiones in peccatis, da parere per colmo di vergogna veri assertori dell'eresia simoniaca, nonchè difensori.

Ora, come poteva un monaco aprir bocca a vituperio di costoro? Chi avrebbe avuto l'ardire di smascherare quegli iniqui in difesa della giustizia?

Subito montando su le furie ti saltavano agli occhi, e sollevando un finimondo t'imponevano silenzio.

Siamo venuti a giudicare, ed ecco, presunzione inaudita, ecco che morti pretendono di giudicarci: ecco che si fanno giudici dei vescovi quelli che devono piegarsi alle leggi dei vescovi!

Padri e padroni colendissimi - è stato risposto talvolta - è vero che sta a voi giudicare, ma anche ai membri inferiori della Chiesa è permesso esprimere il loro parere nelle assemblee; non vi sono canoni che proibiscano ai più giovani di indicare quello che giudicano per la Chiesa, sebbene spetti poi ai pontefici decidere.

Così che quando si propone con tutta umiltà un suggerimento, non c'è caso che lo ricevano a bene: qualunque parola si pronuncii da noi in un Concilio, subito per metterci in mala vista, fanno la voce grossa e gridano che si vuole sentenziare » (Cap. 31).

Che fare, si domanda il Damiano, di fronte a certe situazioni in cui perfino ai monaci, giocando sull'equivoco che, per il fatto di essere morti al mondo e perciò di essere i veri liberi, si impedisce di parlare con libertà nei concili?

Si eviti, consiglia il Damiano con amarezza, « *d'immischiarsi in codesti imbrogli » (Cap. 31).*

« Visto che la fatica fu gettata al vento, non solo io, ma molti prendono consiglio di non impicciarsi in queste inutili brighe » (Cap. 3).

3) Ai Monaci - San Pier Damiano rivolge un discorso più completo, poichè soltanto nelle comunità monastiche vede la attuazione del Vangelo e perciò la salvezza della Chiesa e della società, come in « *pittura* », quale segno di esemplarità. Ma è anche contro lo spirito mondano dei monaci e degli eremiti che combatte il Damiano, poichè non li considera esenti dal peccato, anzi più colpevoli e responsabili per la missione che si sono scelti di esercitare nella Chiesa. Dalla quale impostazione risulta chiaro che S. Pier Damiano è ben lontano da considerare la vita monastica come uno stato di perfezione di sapore giuridica da cui seguirebbe, come è avvenuto più tardi con i teologi post-tridentini, uno stato di perfezione morale legato ai voti, e gli altri, con procedimento manicheo, imperfetti. La perfezione cristiana, se così si può chiamare, è una crescita spirituale che riguarda tutti ed è aperta a tutti, soltanto che i monaci ne sono più impegnati, perchè volontariamente si sono più impegnati.

Così infatti apostrofa i monaci accecati da « *insaziabile cupidigia* ».

⁴⁰ (2 Cor. 4, 7).

« Non osiamo riprendere quello che nè gli uomini nè la legge divina ci aveva comandato di lasciare. Non fummo noi che un giorno rinunciammo ai nostri averi e cedemmo tutti i nostri diritti? Perchè ora ci mettiamo in lotta contro tutte le leggi divine e umane? » (Cap. 2).

« Più sicuro sarebbe stato conservare quietamente quel che si aveva, che ritornare con affannoso rimpianto a quello che prima avevamo lasciato » (Cap. 5).

Rilevando questa contraddizione dei monaci che agognano il denaro, il Damiano, fedele alla tradizione, non disgiunge mai l'antropologia dalla Storia della salvezza nella sua visione spirituale, ossia, diremmo noi oggi, la morale e l'ascesi dalla teologia biblica, e così per ben due volte, nella esposizione del comportamento spirituale monastico, lo collega ai motivi cristiani che dettano tale comportamento, nei capitoli 8 e 23.

Il tema della povertà e della ricchezza investe l'uomo in tutte le sue dimensioni vitali tanto che tutta la politica degli stati moderni è sempre condizionata dal problema della ricchezza e della povertà, fino a farne due classi, nella visione marxista, in lotta mortale tra di loro.

Nella visione cristiana, ancorata alla storia, l'antitesi non è meno mortale, ma trova la soluzione, non nella rivoluzione violenta e poi giuridica, ma nel cuore dell'uomo col sostituire alla povertà economica un'altra ricchezza, la vera ricchezza che riempie le aspirazioni umane.

Questo discorso è tutt'altro che facile per la società civile e anche ecclesiastica, ma almeno lo sia per i monaci, sottintende Pier Damiano, poichè è di tale valore da coinvolgere l'essenza stessa del messaggio cristiano nella dimensione dell'esistenza umana.

Risalendo dalla sociologia, civile, ecclesiastica o monastica che sia, alla psicologia e poi alla teologia, il Damiano induce il monaco « a temere le angustie della vera povertà, per timore della quale facilmente si sopporta la povertà materiale; ma anche a metter giudizio per andare in cerca delle vere ricchezze, in vista delle quali tutta l'abbondanza dei tesori terreni si disprezza come si calca sotto i piedi un'alga del lido ».

« Se ti studi davvero di sfuggire a quella fastidiosissima povertà, lavora a coltivar semi di ottimi frutti nel campo del tuo cuore: - chi semina nello spirito, dice l'Apostolo, dallo spirito mieterà vita eterna - »⁴¹ (Cap. 8).

Per sfuggire la fastidiosissima povertà il Damiano propone un lavoro intenso intorno al grano, a un certo grano che contiene il Cristo e genera libertà.

Pier Damiani appare inoltre una personalità molto sensibile alla tradizione. Invita spesso i suoi corrispondenti alla fedeltà alla regola trasmessa dai Padri, alla « Communis Ecclesiae regula ». Per lui, la norma è la « catholicae fidei clausula ». La regola della sua condotta è la seguente: « Noi, perché abbiamo quali maestri i santi apostoli e gli uomini apostolici, non dobbiamo scegliere ciò che ci pare, ma dobbiamo difendere con ostinazione e tenacia ciò che abbiamo scelto una volta; dobbiamo conservare la fede, in modo irreversibile, in ciò che è stato definito da provati dottori della Chiesa ». Insiste pure sulla corresponsabilità in materia di insegnamento dottrinale e sulla solidarietà con « i guardiani della fede Apostolica nella Chiesa romana e i capi delle altre Chiese » : fraseologia curiosamente moderna, vicina al tono degli ultimi sinodi episcopali della Chiesa cattolica romana!

Non ignorava l'interesse suscitato dai suoi scritti, interesse che, a suo giudizio, riguardava particolarmente la veste letteraria e retorica; perciò si sentiva in dovere di richiamare un suo corrispondente, suggerendogli di dare maggiore importanza allo « spiritualis studium sapientiae ». Anche con questo accenno all'esperienza spirituale, è un degno rappresentante della teologia monastica.

Uomo di fede, di servizio generoso e disinteressato, coraggioso e delicato, forte e impulsivo, è rimasto sempre fedele al suo vero ideale: conservare, nel più intenso dono di sé alla Chiesa, la sete del deserto, anche per ricordare a chi poteva capirlo il ruolo profetico del Popolo di Dio.

Ma cosa dice a noi quest'uomo così lontano nel tempo, in un tempo peraltro problematico e turbato quanto il nostro?

Ci dice che una efficace testimonianza cristiana può svilupparsi nella tensione armonica fra solitudine e comunione. E' uno degli insegnamenti di San Pier Damiani « *La mia grammatica è Cristo* » soleva ripetere

⁴¹ (Gal. 6, 8)

San Pier Damiani, monaco, consigliere dei Papi e uomo dal grande zelo per la santità della Chiesa segnato dal forte richiamo al primato di Cristo.

Ai confratelli eremiti domandava il coraggio di una donazione radicale al Signore e dagli ecclesiastici di alto rango esigeva un evangelico distacco da onori e privilegi nel compimento delle loro funzioni ecclesiali”, mentre “ai sacerdoti ricordava l’ideale altissimo della loro missione da esercitare coltivando la purezza dei costumi e una reale povertà personale”. Fu l’anima della riforma gregoriana, che segnò il passaggio dal primo al secondo millennio, e della quale San Gregorio VII rappresenta il cuore e il motore; si trattò in concreto di attuare scelte di ordine istituzionale e di carattere teologico, disciplinare e spirituale, che permisero nel secondo millennio, una più grande “libertas ecclesiae”, recuperando il respiro della grande teologia con riferimento ai Padri della Chiesa.

Una riforma, quella di cui Pier Damiani è stato propulsore, ancora valida per la Chiesa di oggi e anche oggi proponibile. C’è questo dinamismo tra solitudine e comunione, tra preghiera e azione ecclesiale, tra monachesimo - sappiamo la forza trainante del monachesimo, anche oggi, di certi monaci, pensiamo a un'eremita come Charles de Foucauld - e azione pastorale propriamente detta. Ma come leggere nel nostro tempo la “libertas ecclesiae” di cui è stato propugnatore San Pier Damiani?

Il passaggio dal primo al secondo millennio sappiamo che è stato un passaggio difficile per la Chiesa, pensiamo alla nomina dei vescovi, la famosa lotta delle investiture di Gregorio VII che ha dato il sangue per la libertas ecclesiae, per liberare la Chiesa dalla prepotenza degli imperatori e dall'ingerenza del potere civile, proprio nella vita interna della Chiesa. Sappiamo che oggi la libertas ecclesiae si inserisce nel contesto più ampio della libertà religiosa, che vale non solo per la Chiesa come tale - certo in questi giorni si parla molto della libertà della Chiesa, dei vescovi, del loro poter parlare, esprimere il pensiero della Chiesa - ma che vale per tutti, per gli individui e per ogni confessione religiosa, per ogni minoranza religiosa.

San Pier Damiani ci invita a coltivare la solitudine anche nel tumulto dei rumori del nostro tempo, dei rumori delle nostre città, ma a non staccarci dalla città. Quindi ci invita anche a coltivare l'amore per le città, verso le attività cui siamo chiamati. San Pier Damiani partiva dalla solitudine, che pure amava, tanto è vero che ha rinunciato perfino al cardinalato per tornare alla vita eremitica. Però partiva dalla sua solitudine per mediare in tutte le controversie. Quindi la sua figura ci invita anche oggi a mediare, a non coltivare contrapposizioni, ma a mediare intelligentemente e sapientemente.

Alessandro II nel presentarlo ai vescovi francesi quale legato al sinodo di Chalon: *"poiché occupati in moltissimi negozi della Chiesa non possiamo venire Noi stessi, vi mandiamo un uomo di cui non è chi abbia maggiore autorità nella Chiesa dopo di Noi"*.⁴²

⁴²Potremmo fare nostre le preghiere con cui dom Gueranger gli si rivolgeva: *“Lo zelo della casa del Signore consumava la tua anima, o Pietro! Infatti, fosti dato alla Chiesa in un tempo in cui la malizia degli uomini le aveva tolto parte della sua bellezza. Ripieno dello spirito d’Elia, ti sforzasti di ridestare i servi del Padre di famiglia, che nel loro sonno avevano lasciato prevalere la zizzania nel campo. Sorsero così giorni migliori per la Sposa di Cristo; la virtù delle divine promesse di cui è depositarla si rivelò; e tu, amico dello Sposo (Gv 3,29), avesti la gloria d’averne potentemente contribuito a ridare alla casa di Dio il suo antico splendore. I principi della terra avevano detto: Occupiamo come nostra eredità il santuario di Dio (Sal 82,13); ma tu lo preservasti dalle ingerenze secolari. La Chiesa, che dev’essere soprattutto libera, era diventata una vile serva agli ordini dei padroni del mondo. In tale crisi, i vizi ai quali la debolezza umana è così facilmente incline avevano insozzato il tempio. Ma il Signore si ricordò di colei cui tutto si donò, e, per rialzarla da tante rovine, si servì di braccia mortali; e tu fosti tra i primi ad essere scelto, o Pietro, ad aiutare Cristo nell’estirpazione di sì gravi mali. In attesa del giorno in cui Gregorio VII doveva prendere le Chiavi nelle sue mani forti e fedeli, i tuoi esempi e le tue fatiche gli prepararono la strada.*

Ora che sei giunto al termine dei tuoi travagli, veglia sulla Chiesa di Dio con quello zelo che il Signore ha coronato in te. Dall’alto del cielo comunica ai pastori quell’apostolica forza senza la quale il male non retrocede. Mantieni puri i costumi sacerdotali, che sono il sale della terra (Mt 5,13). Mantieni saldi nelle pecorelle il rispetto, la fedeltà e l’obbedienza verso coloro che le guidano nei pascoli della salute. Tu, che, in mezzo ad un secolo corrotto, fosti non solo l’Apostolo, ma l’esempio vivente della penitenza cristiana, fa’ che siamo solleciti a riparare con opere soddisfartene i nostri peccati e le pene che ci hanno meritato. Ravviva nelle anime nostre il ricordo delle sofferenze del Redentore, affinché troviamo nella sua dolorosa Passione una continua sorgente di pentimento e di speranza. Accresci anche la nostra fiducia in Maria, rifugio dei peccatori, e rendici partecipi della filiale tenerezza da cui ti mostrasti animato per lei, e dello zelo col quale predicasti le sue grandezze.

IL CANTO XXI del Paradiso, nella *Divina Commedia* di Dante, presenta Pier Damiani con una incisività davvero geniale... lascio che sia questo ritratto a concludere queste conversazioni nel desiderio che la passione del Santo avellanita possa essere anche la nostra...

*«Tra ' due liti d'Italia
surgon sassi,
e non molto distanti a la
tua patria,
tanto che ' troni assai
suonan più bassi,
108*

*e fanno un gibbo che si
chiama Catria,
di sotto al quale è
consecrato un ermo,
che suole esser disposto a
sola latria». 111*

*Così ricominciommi il
terzo sermo;
e poi, continuando, disse:
«Quivi
al servizio di Dio mi fe' sì
fermo, 114*

*che pur con cibi di liquor
d'ulivi
lievemente passava caldi e
geli,
contento ne' pensier
contemplativi. 117*

*Render solea quel chiostro
a questi cieli
fertilemente; e ora è fatto
vano,
sì che tosto convien che si
riveli. 120*

*In quel loco fu' io Pietro
Damiano,
e Pietro Peccator fu' ne la
casa
di Nostra Donna in sul lito
adriano. 123*

*Poca vita mortal m'era
rimasa,*

*quando fui chiesto e tratto
a quel cappello,
che pur di male in peggio
si travasa. 126*

*Venne Cefàs e venne il
gran vasello
de lo Spirito Santo, magri e
scalzi,
prendendo il cibo da
qualunque ostello.
129*

*Or voglion quinci e quindi
chi rincalzi
li moderni pastori e chi li
meni,
tanto son gravi, e chi di
rieto li alzi. 132*

*Cuopron d'i manti loro i
palafreni,
sì che due bestie van
sott'una pelle:
oh pazienza che tanto
sostieni!». 135*

*A questa voce vid'io più
fiammelle
di grado in grado scendere
e girarsi,
e ogne giro le facea più
belle. 138*

*Dintorno a questa vennero
e fermarsi,
e fero un grido di sì alto
suono,
che non potrebbe qui
assomigliarsi; 141*

*né io lo 'ntesi, sì mi vinse il
tuono.*

L'anima che nel cielo di Saturno si rivolge a Dante, si rivela essere Pier Damiani, nato a Ravenna nel 1007 presso un'umile famiglia, che divenne monaco e quindi priore nell'eremo (*ermo*) camaldolese di Fonte Avellana, alle pendici del monte Catria ("*un gibbo che si chiama Catria*"), fra Gubbio e Pergola. Non sono gli aspetti della vita ascetica quelli che attirano Dante, bensì la forza morale che rivela il protagonista, per cui l'accento non cade sull'eremo, che suole esser disposto a sola latria o sui cibi di liquori d'ulivi o sui caldi e geli sopportati lievemente, ma sul fatto che egli è contento "*ne' pensier contemplat*". Ciò che Dante sentiva ed ammirava del Damiano era essenzialmente la forza morale. L'essere di lui non nella penitenza, ma nell'animo onde la sostenne... La asprezza del luogo in cui visse è descritta con tanto compiacimento perché metta in risalto la sua virtù: "*quivi egli si fè fermo al servizio di Dio*"

Un breve accenno al monastero sperduto nel silenzio dei monti e celato dietro la vetta del più alto di essi, pone subito un distacco totale fra il mondo e il santo eremita: surgon sassi... e fanno un gibbo.

Qui l'uomo vive solo nel pensiero e nel culto di Dio. In questo religioso isolamento il tempo è in funzione solo del servizio di Dio, scandito solo dai pensier contemplativi, davanti ai quali passano in secondo piano tutte le più rigide pratiche ascetiche. Ma alla visione di questo chiostro che preparava una "fertile" messe per i cieli, si sovrappone ben presto la visione di ciò che esso è diventato: un luogo vano sul quale la vendetta di Dio non tarderà ad abbattersi. Nella pace del monastero l'uomo ha trovato la sua strada, ma l'umiltà di colui che volle sempre essere chiamato Pietro Peccator è totale, come la sua ubbidienza. Davanti ai bisogni della Chiesa e all'invito del pontefice, Pier Damiano, ormai vecchio, abbandona il suo eremo senza indugio né incertezza. "È il momento che il monaco entra nella grande vita, e questo soprattutto il Poeta vuole mettere in luce di lui: l'uomo dalla vita contemplativa uscito all'attività delle alte prelature." (Cosmo).

In tarda età Pier Damiani fu eletto cardinale, prese cioè quel cappello cardinalizio ("*Poca vita mortal m'era rimasa, / quando fui chiesto e tratto a quel cappello*"), che si trasmette ormai da un soggetto indegno a un altro ancora peggiore ("*che pur di male in peggio si travasa*").

E mentre san Pietro e san Paolo vissero poveramente ("*Venne Cefas e venne il gran vasello / dello Spirito Santo, magri e scalzi*"), i prelati contemporanei di Dante sono invece ghiotti e amanti del lusso e dello sfarzo. Pretendono chi li sostenga da una parte e dall'altra, chi se li incolli, tanto son grassi e pesanti (*gravi*), e chi li spinga su per il sedere quando montano a cavallo ("*chi di retro li alzi*"). Indignato, Pier Damiani conclude la propria invettiva: "Oh pazienza divina, che cosa non sopporti!" ("*oh pazienza che tanto sostieni!*").

Per esprimere il loro plauso alla requisitoria di Pier Damiani contro la corruzione del clero, sciamano delle fiammelle che, disponendosi intorno a lui, emettono un grido tanto forte ("*e fero un grido di sí alto suono*"), che non ha termine di paragone a questo mondo ("*che non potrebbe qui assomigliarsi*"). I motivi principali di questo canto sono: la bellezza di Beatrice; la luce intensa e tangibile che caratterizza il cielo di Saturno; l'imperscrutabilità dei disegni divini; la solitudine, la frugalità e la serietà che caratterizzano la vita di coloro che sulla terra sono dediti, come Pier Damiani, alla vita contemplativa a cui si contrappone la corruzione dei pingui e viziosi esponenti del clero.

La figura di Pier Damiani, come molte altre figure del *Paradiso*, si distingue per l'energia, la volontà attiva, l'austera e appassionata dedizione al Bene.

Il *Dictatus Papae* è una raccolta assiomatica di 27 enunciazioni di poteri arrogati al papa che è registrata come emanata da Papa Gregorio VII nel 1075 e di cui esiste una seconda redazione, la *Auctoritates Apostolice Sedis*.

Alcuni storici ritengono che il documento sia stato scritto da Gregorio VII stesso, mentre altri ritengono che esso sia stato scritto da altri, e inserito nel registro (falsificandolo) a posteriori.

Nel 1087 il cardinale Deusdedit pubblicò una raccolta di decretali dedicata a Papa Vittore III che costituiva un corpus di diritto canonico e che il Cardinale aveva raccolto da fonti sia legittime che storicamente false (si veda per esempio lo Pseudo-Isidoro). Il *Dictatus Papae* è in così stretta corrispondenza con questo testo che in molti hanno sostenuto che esso deve essere successivo alle decretali — da qui l'ipotesi della retrodatazione.

Il titolo *Dictatus Papae* è l'intestazione nella raccolta di lettere personali della sezione che contiene il nostro documento. L'inserzione degli assiomi sotto questa intestazione vuol dunque dire che il Papa compose il testo personalmente (se si accetta l'autenticità della datazione), non che il testo costituisca una sorta di *diktat* papale. In effetti, il *Dictatus Papae* non fu nemmeno formalmente pubblicato, e non circolò al di fuori della Curia, tanto che non si ritrovano riferimenti al *Dictatus* nelle opere degli oppositori della Riforma gregoriana dal 1075 in poi (benché alcune delle posizioni espresse nel *Dictatus* fossero state espresse altrimenti da Gregorio, e solo di queste si trovi traccia nella documentazione storica).

Contenuti

I principi espressi nel *Dictatus papae* sono quelli alla base della Riforma gregoriana, che era stata iniziata da Gregorio decine d'anni prima della sua ascesa al trono papale. Gli assiomi del *Dictatus* cercano di stabilire la più assoluta supremazia papale. L'assioma "Al Papa è permesso deporre gli imperatori" distrugge in un sol colpo la nozione alto-medievale del bilanciamento fra potere religioso e potere civile che era espressa dal simbolo delle "due spade", quella spirituale e quella temporale. L'equilibrio fra *potestas* o *imperium* (l'Impero) e *auctoritas* (la Chiesa) aveva retto l'Occidente sin dai tempi dei Merovingi.

I 27 assiomi

Che la Chiesa Romana è stata fondata da Dio e da Dio solo.

1. Che il Pontefice Romano è l'unico che può essere giustamente chiamato universale.

2. Che lui solo può deporre o ripristinare i vescovi.
3. Che in qualunque concilio i suoi legati, anche se minori in grado, hanno autorità superiore a quella dei vescovi, e possono emanare sentenza di deposizione contro di loro.
4. Che il Papa può deporre gli assenti.
5. Che, fra le altre cose, non si possa rimanere nella stessa casa con coloro che egli ha scomunicato.
6. Che a lui solo è legittimo, secondo i bisogni del momento, fare nuove leggi, riunire nuove congregazioni, stabilire abbazie o canoniche; e, dall'altra parte, dividere le diocesi ricche e unire quelle povere.
7. Che solo lui può usare le insegne imperiali.
8. Che solo al Papa tutti i principi devono baciare i piedi.
9. Che solo il suo nome venga pronunciato nelle chiese.
10. Che questo sia il solo suo nome al mondo.
11. Che a lui è permesso di deporre gli imperatori.
12. Che a lui è permesso di trasferire i vescovi secondo necessità.
13. Che egli ha il potere di ordinare un sacerdote di qualunque chiesa voglia.
14. Che colui che egli ha ordinato può dirigere un'altra chiesa, ma non può mantenere posizioni inferiori; e che un tale non può ricevere gradi superiori da alcun altro vescovo.
15. Che nessun sinodo sia detto sinodo generale senza il suo ordine.
16. Che nessun capitolo e nessun libro sia considerato canonico senza la sua autorità.
17. Che una sentenza da lui emanata non possa essere ritirata da alcuno; e che soltanto lui, fra tutti, possa ritirarla.
18. Che egli non possa essere giudicato da alcuno.
19. Che nessuno osi condannare chi si appella alla Santa Sede.
20. Che a tale Sede vengano sottoposti i casi più importanti di ogni chiesa.
21. Che la Chiesa Romana non ha mai errato; né mai errerà per tutta l'eternità, secondo le Scritture.
22. Che il Pontefice Romano, se è stato eletto canonicamente, è senza dubbio alcuno fatto santo dai meriti di san Pietro; secondo quanto detto da san Ennodio, vescovo di Pavia, e da molti santi padri che lo hanno sostenuto. Secondo quanto contenuto nei decreti di san Simmaco papa.
23. Che, per suo comando e col suo consenso, sia legale per un subordinato di presentare accuse.
24. Che egli possa deporre o ripristinare vescovi senza convocare un sinodo.
25. Che colui il quale non è in pace con la Chiesa Romana non sia considerato cattolico.
26. Che egli possa liberare i sudditi dall'obbligo di obbedienza a uomini malvagi.

L' EREMO e LA CATTEDRA

*«Tra ' due liti d'Italia surgon sassi,
e non molto distanti a la tua patria,
tanto che ' troni assai suonan più bassi,* 108

*e fanno un gibbo che si chiama Catria,
di sotto al quale è consecrato un ermo,
che suole esser disposto a sola latria».* 111

*Così ricominciommi il terzo sermo;
e poi, continuando, disse: «Quivi
al servizio di Dio mi fe' sì fermo,* 114

*che pur con cibi di liquor d'ulivi
lievemente passava caldi e geli,
contento ne' pensier contemplativi.* 117

*Render solea quel chiostro a questi cieli
fertilemente; e ora è fatto vano,
sì che tosto convien che si riveli.* 120

*In quel loco fu' io Pietro Damiano,
e Pietro Peccator fu' ne la casa
di Nostra Donna in sul lito adriano.* 123

*Poca vita mortal m'era rimasa,
quando fui chiesto e tratto a quel cappello,
che pur di male in peggio si travasa.* 126

*Venne Cefàs e venne il gran vasello
de lo Spirito Santo, magri e scalzi,
prendendo il cibo da qualunque ostello.* 129

*Or voglion quinci e quindi chi rincalzi
li moderni pastori e chi li meni,
tanto son gravi, e chi di dietro li alzi.* 132

*Cuopron d'i manti loro i palafreni,
sì che due bestie van sott'una pelle:
oh pazienza che tanto sostieni!».* 135

*A questa voce vid'io più fiammelle
di grado in grado scendere e girarsi,
e ogni giro le facea più belle.* 138

*Dintorno a questa vennero e fermarsi,
e fero un grido di sì alto suono,
che non potrebbe qui assomigliarsi;* 141

né io lo 'ntesi, sì mi vinse il tuono

Da Dominus vobiscum, cap. XIX:

Tu sei la scala di Giacobbe⁴ (cfr. *Genesi 28,10-22*) che fai salire gli uomini fino al cielo e fai scendere gli angeli in aiuto degli uomini. Tu sei la via aurea che gli uomini riconduce alla patria. Tu sei lo stadio che i bravi corridori guida alla corona. O vita eremitica, bagno delle anime, morte delle colpe, espiazione delle sporcizie. Tu purifichi i segreti delle menti, la« il sudiciume dei delitti e fai giungere le anime al candore della purezza angelica. Sì, la cella è l'intrattenersi di Dio con gli uomini, il luogo di ritrovo di quelli che ancora vivono nella carne con gli spiriti celesti. Là i cittadini del cielo convengono agli umani colloqui, nei quali non tanto si adoperano le parole del linguaggio umano, quanto, senza strepito di voce, affiorano i misteri eloquenti dello spirito. È la cella che ultimamente conosce il segreto dialogo che Dio ha con gli uomini.

Che stupendo spettacolo, quando un fratello recita di notte i salmi nella sua cella e compie, per così dire, il suo servizio di guardia davanti agli accampamenti del Signore: in cielo si contemplano le stelle con il loro corso; i salmi, nel loro ordine, scorrono anch'essi dalle sue labbra. E come le stelle, l'una dopo l'altra, alternando i loro cammini arrivano al giorno, così i salmi, che escono dalle sue labbra come da un qualche oriente, scorrono poco a poco verso la loro fine, fatti quasi compagni di viaggio delle stelle. L'eremita offre il suo servizio nel ministero, la stella esegue il compito che le è affidato; egli, salmodiando internamente, tende verso la luce inaccessibile; essa, alternandosi a un'altra, riconduce ai suoi occhi esternamente il giorno visibile. E, mentre l'uno e le altre si affrettano al loro termine per strade diverse, in certo modo anche gli elementi si accordano con il servo di Dio, in atteggiamento di servizio. È la cella che ultimamente testimonia quanto arda il cuore dell'amore di Dio e se uno cerca il suo volto con l'insistenza della perfetta devozione. Lei sa quando l'anima dell'uomo è impregnata dalla rugiada della grazia celeste e, per il pianto della compunzione, è irrigata dalle piogge di lacrime abbondanti; e se anche le lacrime non escono materialmente dagli occhi, l'amarezza stessa del cuore non è troppo lontana dal portarne i frutti; perché quanto non si raccoglie per il taglio di un ramo esterno è tuttavia sempre custodito da quella radice che è il cuore compunto e vivo. Basta infatti che l'anima resti capace di piangere, anche se non sempre può piangere. La cella è ancora il laboratorio in cui sono levigate le pietre preziose, finché si possano poi collocare nella costruzione del tempio senza che risuoni colpo di martello.

Autoepitaffio

*« Io fui nel mondo quel che tu sei ora; tu sarai quel che io ora sono:
non prestar fede alle cose che vedi destinate a perire;
sono segni frivoli che precedono la verità, sono brevi momenti cui segue l'eternità.
Vivi pensando alla morte perché tu possa vivere in eterno.
Tutto ciò che è presente, passa; resta invece quel che si avvicina.
Come ha ben provveduto chi ti ha lasciato, o mondo malvagio,
chi è morto prima col corpo alla carne che non con la carne al mondo!
Preferisci le cose celesti alle terrene, le eterne alle caduche.
L'anima libera torni al suo principio;
lo spirito salga in alto e torni a quella fonte da cui è scaturito,
disprezzi sotto di sé ciò che lo costringe in basso.
Ricordati di me, te ne prego; guarda pietoso le ceneri di Pietro;
con preghiere e gemiti di: "Signore, perdonalo" »*

(Pietro Peccatore)

...la passione per la Chiesa mi divora!...

Da “De contemptu saeculi”:

Società civile - « *Tutto va a catafascio nel mondo: ogni dettame di pietà e di fedeltà è stravolta. I giudici vendono la giustizia, gli avvocati seppelliscono la verità sotto il diluvio di tenebrosi cavilli. Venali le leggi; la delinquenza, furia di denaro, impunita; il danaro presiede in senato, giudizi nei tribunali, e quale imperatore promulga editti e sanzioni. Come un re nei suoi gabinetti segreti consulta e delibera delle cose del regno e del supremo comando, così danaro si tiene nascosto in pubblico e sentenzia in segreti, sta rivolto nella cocca del fazzoletto, ma col suo voto è lui che discute e decide. Il processo ti condanna: che importa? la pecunia bugiarda grida a faccia franca che tu sei degno di premio. La coscienza ti attesta che sei innocente: ma il danaro maligno ti fa reo nel cospetto dei giudici.*

Così per lo più chi dà peso alle leggi è il danaro. Il danaro interprete astuto, torce le oscure sentenze ai suoi intendimenti il danaro, come olio, si insinua dolcemente nel cuore dei giudici e li rammollisce in pro dei ricchi, mentre li spinge a tutti i rigori della giustizia contro i poveri.

Ecco come l'avarizia, radice di tutti i mali, oggi pullula con estremo vigore; ecco come distende per tutto il mondo i tentacoli dei suoi vizi nefasti » (cap. 29).

Società ecclesiastica « *Noi ovunque ci volgiamo vediamo immensamente estesi i patrimoni ecclesiastici, tanto che il mondo sembra ogni giorno restringersi e la Chiesa aumentare a dismisura. Noi ci diamo a riporre per il cibo di domani provviste terrene e accumuliamo guadagni per l'avvenire: ma ci mostriamo ben vuoti del tesoro della vera fede, di quel tesoro di cui dice l'Apostolo: « noi portiamo questo tesoro in vasi di creta ».*

Ai Monaci « *Non osiamo riprendere quello che né gli uomini né la legge divina ci aveva comandato di lasciare. Non fummo noi che un giorno rinunciammo ai nostri averi e cedemmo tutti i nostri diritti? Perché ora ci mettiamo in lotta contro tutte le leggi divine e umane? » (Cap. 2).*

« Più sicuro sarebbe stato conservare quietamente quel che si aveva, che ritornare con affannoso rimpianto a quello che prima avevamo lasciato » (Cap. 5).

Lo zelo della casa del Signore consumava la tua anima, o Pietro! Infatti, fosti dato alla Chiesa in un tempo in cui la malizia degli uomini le aveva tolto parte della sua bellezza. Ripieno dello spirito d'Elia, ti sforzasti di ridestare i servi del Padre di famiglia, che nel loro sonno avevano lasciato prevalere la zizzania nel campo. Sorsero così giorni migliori per la Sposa di Cristo; la virtù delle divine promesse di cui è depositarla si rivelò; e tu, amico dello Sposo (Gv 3,29), avesti la gloria d'averne potentemente contribuito a ridare alla casa di Dio il suo antico splendore. I principi della terra avevano detto: Occupiamo come nostra eredità il santuario di Dio (Sal 82,13); ma tu lo preservasti dalle ingerenze secolari. La Chiesa, che dev'essere soprattutto libera, era diventata una vile serva agli ordini dei padroni del mondo. In tale crisi, i vizi ai quali la debolezza umana è così facilmente incline avevano insozzato il tempio. Ma il Signore si ricordò di colei cui tutto si donò, e, per rialzarla da tante rovine, si servì di braccia mortali; e tu fosti tra i primi ad essere scelto, o Pietro, ad aiutare Cristo nell'estirpazione di sì gravi mali. In attesa del giorno in cui Gregorio VII doveva prendere le Chiavi nelle sue mani forti e fedeli, i tuoi esempi e le tue fatiche gli prepararono la strada.

Ora che sei giunto al termine dei tuoi travagli, veglia sulla Chiesa di Dio con quello zelo che il Signore ha coronato in te. Dall'alto del cielo comunica ai pastori quell'apostolica forza senza la quale il male non retrocede. Mantieni puri i costumi sacerdotali, che sono il sale della terra (Mt 5,13). Mantieni saldi nelle pecorelle il rispetto, la fedeltà e l'obbedienza verso coloro che le guidano nei pascoli della salute. Tu, che, in mezzo ad un secolo corrotto, fosti non solo l'Apostolo, ma l'esempio vivente della penitenza cristiana, fa' che siamo solleciti a riparare con opere soddisfacenti i nostri peccati e le pene che ci hanno meritato. Ravviva nelle anime nostre il ricordo delle sofferenze del Redentore, affinché troviamo nella sua dolorosa Passione una continua sorgente di pentimento e di speranza. Accresci anche la nostra fiducia in Maria, rifugio dei peccatori, e rendici partecipi della filiale tenerezza da cui ti mostrasti animato per lei, e dello zelo col quale predicasti le sue grandezze. (Dom Gueranger)

LA PREGHIERA DI INTERCESSIONE NELLA VITA MONASTICA

2 Marzo 2009

Sr. Myriam Fiori OSBap

All'interno del tema generale del rapporto del monachesimo col mondo ci occuperemo oggi di una tematica specifica, cioè quella della **preghiera di intercessione**, come parte essenziale della vita monastica, e come modo del monaco di relazionarsi al mondo.

Prima di tutto vediamo che cosa è la preghiera di intercessione, alla luce di alcuni testi della Scrittura, e poi ne vedremo degli esempi in alcune figure di monaci, di epoche storiche diverse, per arrivare infine a comprendere, spero, che cosa ancora oggi ci può dire la preghiera di intercessione.

Letteralmente il termine "intercedere" significa "camminare nel mezzo"; la preghiera di intercessione è quindi un camminare nel mezzo tra due persone, tra la persona per la quale si prega e Dio, è uno stare alla presenza di Dio al posto di o anche insieme a un'altra persona, in suo favore. Innumerevoli sono gli esempi biblici di tale atteggiamento: pensiamo a Mosè che intercede per il popolo d'Israele, spesso anche lamentandosi di questo arduo compito, perché il popolo è ribelle alla Parola di Dio. Ed egli costantemente chiede a Dio di non sterminare il popolo per la sua malvagità, ma di averne pietà e di continuare a condurlo verso la Terra Promessa. Un'immagine efficace di questo ruolo di intercessore è contenuta nel capitolo 17 dell'Esodo, nel quale è narrata la guerra contro gli amaleciti: in quella circostanza Mosè non esce in guerra con il popolo, ma sale sulla cima del colle e resta con le braccia alzate per tutta la durata della battaglia, aiutato da Aronne e Cur che gli reggono le braccia, quando non è più in grado di sostenerle. "Quando Mosè alzava le mani, Israele era il più forte, ma quando le lasciava cadere, era più forte Amalek" (Es 17, 11). La vittoria di Israele contro il nemico è indissolubilmente legata all'aiuto di Dio, tramite la mediazione di Mosè. Le **braccia alzate** sono proprio il segno di questo atteggiamento interiore dello stare alla presenza di Dio, della preghiera, sul colle - e sappiamo che i monti nella Bibbia sono sempre il luogo dell'incontro con Dio - . Un altro episodio che ci dice qualcosa di importante sulla realtà dell'intercessione è quello narrato in Num 11, 10: il popolo, stanco del viaggio nel deserto, stanco perfino del dono della manna, rimpiange l'Egitto e si lamenta. Anche Mosè è al colmo della sopportazione e si esprime così: «Perché hai trattato così male il tuo servo? Perché non ho trovato grazia ai tuoi occhi, tanto che tu mi hai messo addosso il **carico** di tutto questo popolo? L'ho forse **concepito** io tutto questo popolo? O l'ho forse **messo al mondo** io perché tu mi dica: **Portatelo in grembo**, come la **balia** porta il **bambino lattante**, fino al paese che tu hai promesso con giuramento ai tuoi padri?... Io non posso portare da solo il peso di tutto questo popolo; è un peso troppo grave per me». Davvero il suo ruolo di mediatore è diventato come una maternità, come una gestazione e uno svezzamento incredibilmente al di sopra delle sue forze. Mosè si lamenta dicendo che fisicamente non ha generato lui tutto questo popolo, ma di fatto il Signore gli ha affidato un incarico e lui sente il peso del suo ruolo, come una **madre**. Quindi vediamo che l'immagine dell'intercessore si può accostare alla figura materna, c'è un legame profondo tra l'intercessore e il popolo, vitale, quasi viscerale. L'intercessore non si pone in una sfera lontana, inaccessibile, ma è coinvolto, sente tutto il peso del peccato del popolo, ne porta le conseguenze. Così Gesù, nella lettera agli

Ebrei, viene definito il sacerdote misericordioso e fedele, proprio perché ha sperimentato fino in fondo la condizione umana, con il dolore e il peso del peccato, essendo quindi vero uomo e vero Dio, «essendo egli sempre vivo per intercedere a nostro favore». E' dentro questo mistero della mediazione di Cristo che si inserisce la realtà dell'intercessione: le figure profetiche del primo testamento non erano che una figura del vero e grande intercessore, il solo che appartenendo ad entrambe le realtà, quella umana e quella divina può fare da ponte.

Tracciate quindi le coordinate bibliche, molto brevemente, vediamo come nel corso dei secoli questa esperienza dell'intercessione è stata vissuta come parte integrante della vocazione monastica:

- ✚ Prendiamo in considerazione l'esperienza monastica dei **padri del deserto**, proprio perché è la prima in ordine cronologico. In questi uomini che cominciarono l'esperienza monastica nel deserto egiziano, era fortissima l'esigenza del distacco, della fuga dal mondo, della ricerca della solitudine, del silenzio per condurre una vita aspra di lotta contro il male che si annida nel cuore dell'uomo. Lungi dall'essere un ideale egoistico, questa purificazione del cuore doveva condurre il monaco a una capacità di amare pura, tanto da considerare il fratello come un altro se stesso, e non più come un oggetto a cui fare del bene. Questi uomini che vivevano sotto lo sguardo di Dio, nella solitudine del deserto, arrivavano ben presto alla consapevolezza profonda della loro colpevolezza, fragilità, del loro bisogno di salvezza. Da questa **umiltà** profonda scaturiva un sincero senso di solidarietà con i peccatori. Sappiamo dagli *Apoftegmi* che molti padri **si rifiutavano di giudicare il peccato degli altri**, così abba Mosé, che convocato a questo scopo, entrò nell'assemblea con una cesta piena di sabbia, che lasciava scorrere attraverso i numerosi fori. "Sono i miei peccati che scorrono via come questa sabbia, eppure vengo qui per giudicare i peccati di un altro". Questi uomini che cercavano il proprio vero io in Cristo, non si credevano migliori degli altri uomini e sviluppavano una profonda capacità di **compatire le miserie degli altri**, come dimostra questo apoftegma: "Appena vide un'attrice ad Alessandria, abba Pambo scoppiò in **lacrime** pensando alla condizione di perdizione di quella povera giovane e al fatto che lui non aveva tanto ardore di piacere a Dio quanto essa ne aveva di piacere a uomini turpi". Vedete come la compassione per la situazione di peccato dell'altro è sempre legata alla consapevolezza del proprio e notiamo anche il tema delle lacrime, il pianto che dimostra un cuore di carne, ferito dall'amore di Dio e quindi capace di vedere gli altri dal punto di vista di Dio. Un altro atteggiamento tipico di intercessione è quello di **prendere su di sé** il peccato dell'altro, come se fosse proprio in un atteggiamento di **solidarietà** umile e sincera. Un anziano diceva: "Se vedi qualcuno che sta peccando, prega il Signore dicendo: Perdonami, perché ho peccato. Così si realizzerà in te la parola: Non c'è amore più grande di questo, dare la vita per i propri amici". Un altro apoftegma narra di due fratelli che andarono al mercato per vendere della merce, ed uno di loro cadde nella fornicazione. «L'altro, volendo guadagnarlo cominciò a dirgli: "E' accaduto così anche a me; ma andiamo, facciamo penitenza con tutte le forze e Dio ci perdonerà". E faceva penitenza per l'altro come se anche lui avesse peccato. Dio, vedendo la fatica della sua carità, pochi giorni dopo rivelò a uno degli anziani, che per amore del fratello che non aveva

peccato, aveva perdonato al peccatore. Ecco, questo significa dare la propria anima per il proprio fratello».

La realtà dell'intercessione veniva vissuta soprattutto nel rapporto più importante per questi uomini che vivevano una vita eremitica, quello con il **padre spirituale**. Questa figura dell'abba, era essenziale, perché il monaco giovane e inesperto non cadesse nelle insidie del nemico, lasciandosi invece guidare da un padre, esperto nelle vie di Dio, capace di portarlo verso la maturità dell'esperienza monastica. Questa paternità è un rapporto vitale, più che un semplice insegnamento, fatto sì di parole, ma soprattutto di gesti, di comportamenti, di silenzio e di preghiera reciproca. Leggiamo per esempio negli apoftegmi di Barsanufio, che scrive così ad un giovane fratello un po' distratto: «Dopo di lui (cioè Dio), io ho steso le mie ali sopra di te fino ad oggi e porto i tuoi pesi, e i tuoi peccati e il disprezzo delle parole che io ti rivolgo, e la tua negligenza. Ma pur vedendo, io li coprivo, come Dio vede e copre i nostri peccati, accogliendoti quando ti pentivi». Davvero l'abba riflette la paternità di Dio, continua ad ammonire il discepolo ribelle, portando anche il peso della sua disobbedienza. L'atteggiamento di intercessione è reso con queste immagini significative: **stendere le ali, coprire e portare i pesi**, che esprimono un farsi carico della persona non solo con la preghiera, ma con la vita stessa. Un altro apoftegma ci narra di un fratello che cadeva ripetutamente nella fornicazione e la cosa era ormai risaputa anche dagli altri discepoli, al punto che era divenuto uno scandalo pubblico, ma il suo abba non interveniva, nonostante le mormorazioni degli altri. Solo più tardi intervenne e il suo rimprovero ottenne immediatamente la conversione del colpevole. Allora i discepoli stupiti chiesero all'abba come mai non fosse intervenuto prima, ed egli rispose: «Vedevo Satana che teneva il fratello per una mano e lo trascinava nel mondo; ma io, con la mia pazienza, lo tenevo stretto nell'altra mano, per timore che, ricevuto un biasimo, egli fuggisse subito nel mondo, dove lo trascinava il diavolo. Ma quando Dio ritenne opportuno salvare la sua creatura, allora abbiamo preso anche l'altra mano, e lui tutt'intero, sano e salvo». Ecco un'altra immagine efficace dell'intercessione: tenere per mano, sapendo anche aspettare il momento opportuno, pazientando. L'intercessione è quindi il primo compito dell'abba, una vera e propria **generazione del figlio alla vita nuova**: non sempre questa preghiera di intercessione porta sollievo ad un discepolo in pena, anzi spesso **essa scatena la prova** che condurrà il discepolo ad una maggiore maturità.

A tal proposito il Padre Macario disse: "Come la macina girando sul grano toglie tutta la pula, e il grano diventa pane puro, così è per te figlio mio: la macina è il tuo padre, e tu sei il grano; se tu lo ascolti, egli pregherà il Signore per te, ti toglierà tutte le scorie di Satana e, invece di un pane puro, tu diventerai figlio di Dio".

Quindi la preghiera ha di mira il **vero bene spirituale** del discepolo e non mira ad effetti immediatamente visibili, è paziente e perseverante, **accompagna il discepolo per tutto il cammino**, fino alla morte e oltre fino al giudizio finale, ma soprattutto lo accompagna fin nelle situazioni di peccato, perché **non si arrende**. Abba Sisoès, saputo di un fratello caduto nel peccato, si alzò e tese le mani verso il cielo, dicendo: "O Dio, sia che tu lo voglia, sia che tu non voglia, non lo lascerò se non lo guarirai". C'è un altro aspetto interessante della preghiera di

intercessione messo in rilievo dai padri, e cioè che essa prima di tutto è un **beneficio per chi la compie**: «Un fratello fece visita ad un anziano che aveva il dono del discernimento e lo supplicò con queste parole: “Prega per me padre perché sono debole”. L’anziano gli rispose: “Uno dei padri una volta ha detto che chi prende in mano dell’olio per ungere un malato, trae giovamento lui per primo dall’unzione fatta con le sue mani. Così chi prega per un fratello che soffre, prima che questi ne tragga giovamento, lui stesso ha la sua parte di guadagno a causa del suo intento caritatevole”». La preghiera di intercessione diventa quindi una corrente di salvezza che scorre verso colui per il quale si prega e rifluisce sull’intercessore stesso, è parte di quel **mistero di comunione** per cui siamo gli uni per gli altri strumenti di salvezza. Così ad esempio un discepolo aveva fedelmente servito il suo abba facile all’ira e pusillanime per dodici anni: «Un padre spirituale che viveva lì vicino vide il fratello, nel frattempo morto, insieme ai martiri che pregava Dio per l’anziano con grande audacia e diceva: “Signore, come hai avuto pietà di me grazie a lui, così abbi pietà anche di lui, a motivo della tua grande misericordia” e il fratello ottenne la grazia di vedere l’anziano raggiungerlo nel luogo di riposo quaranta giorni dopo». Cioè come il discepolo si è santificato grazie all’abba, così ora Dio ha misericordia di lui per le preghiere del discepolo.

- ✚ Esempi di questa intercessione, come elemento essenziale della vita monastica li troviamo nella vita di san Pacomio. Vissuto in Egitto nel IV secolo, è considerato l’iniziatore di una nuova forma di vita monastica, quella cenobitica. Se fino ad allora l’ideale dei monaci era stato quello di fuggire il mondo, ritirandosi nella solitudine, con Pacomio, l’ideale è quello di servire gli uomini all’interno della vita monastica. In un tale ideale di vita possiamo quindi ben capire quale fosse l’importanza della carità fraterna, dell’aiuto che vicendevolmente i fratelli dovevano darsi, non solo sul piano pratico, ma anche su quello spirituale. Così Pacomio prega per alcuni fratelli incapaci di accettare le sue correzioni, questo episodio è narrato nella *Vita Copta*: “A Pbow vivevano dieci fratelli anziani, grandi asceti e puri di corpo, ma che mormoravano spesso contro nostro padre Pacomio a causa delle parole che rivolgeva loro a correzione e salvezza delle loro anime. L’uomo di Dio Pacomio faceva per loro veglie, suppliche e digiuni, davanti al Signore, finché si pentirono e si corressero di tutti i difetti. Morirono poi tutti nella pace del Signore”. Notiamo innanzitutto che la preghiera è accompagnata da altri gesti penitenziali significativi come il digiuno e la veglia, poi è una preghiera perseverante, che non si arrende finché non ottiene la conversione dei mormoratori. La conclusione ci dice che morirono tutti nella pace del Signore, quindi capiamo che il loro rapporto con Dio, in quanto **mediato** dall’autorità di Pacomio, era minato dalla loro stesa disobbedienza, anche se solo interiore. Pacomio prega per loro, non tanto perché le mormorazioni siano rivolte contro di lui, ma perché sa che la salvezza di quei fratelli passa attraverso la sua persona, che la riconciliazione con lui diventava anche riconciliazione con Dio. Un altro episodio molto significativo della vita di Pacomio ci narra che egli pregò un giorno dall’ora seconda fino all’ora nona insieme al suo discepolo Teodoro (quello che di fatto sarà il braccio destro di Pacomio e suo successore dopo la sua morte): «Mentre pregavano ecco apparve su di loro un grande trono, alto come una torre, sul quale era seduto il Signore,

nella forma voluta per mostrarsi ad essi. Talvolta il trono saliva tanto che cessavano di vederlo, talvolta scendeva fino a loro fino al punto che quasi avrebbero potuto toccarlo con le loro mani. Il trono continuò questa manovra per circa tre ore. Quando scendeva il nostro padre Pacomio prendeva Teodoro, **come se lo portasse sulle sue braccia**, e lo offriva a colui che stava sul trono, dicendo: "Signore, accetta da me questo dono". Continuò così per molte volte, ripetendo le stesse parole, finché venne a lui una voce: "La tua preghiera è stata esaudita, sii forte e coraggioso". Pacomio, sempre più consapevole del ruolo che Teodoro avrà nella comunità, **lo offre a Dio**, proprio come se lo prendesse in braccio e lo offrisse in dono. Pacomio percepisce quindi se stesso come un intermediario, un educatore, un padre, che però in ultima analisi rimanda sempre al rapporto fondamentale, quello con Dio. In questa scena è rappresentata in modo visivo l'intercessione come un offrire l'altra persona a Dio, e anche un modo di concepire i rapporti umani: l'intercessione fa crescere la consapevolezza che le relazioni umane non sono mai solo orizzontali, ma rimandano alla presenza di Dio. Un altro episodio ci narra di come Pacomio desiderasse che gli anziani si prendessero cura del bene dei fratelli, facendosi anche carico delle loro negligenze. Pacomio affida alla sollecitudine di un anziano il giovane Silvano con queste parole: «Da principio avevo pensato fra me e me di separarlo dai fratelli poiché non ha cambiato per nulla i cattivi pensieri nei quali ha vissuto, ma egli ha promesso di cambiare e di diventare un altro con le buone azioni. Ecco perché ti ho chiamato e ti ho chiesto se consentivi a **dare la tua anima per lui**, sì da prendere su di te la croce con lui in numerose ascese fino a che egli sia salvo... tu se vuoi puoi **lottare insieme a lui** e otterrai così una ricompensa davanti a Dio». Questo significherà **concretamente** per l'anziano essere un padre, essere di esempio in tutto per tutto a questo discepolo refrattario e quindi non si tratta solo di preghiera, ma di condividere la vita, accettando di portare il peso del peccato dell'altro. E' anche importante rilevare che questo resta un segreto tra Pacomio e l'anziano, nessuno all'infuori di loro deve sapere che questo fratello è negligente, e questo è un elemento di discrezione, di misericordia fine.

La preghiera di intercessione di Pacomio non si limitava però al ristretto ambito della sua comunità, ma si estendeva a **tutti gli uomini**, infatti leggiamo nella *Vita Copta* che: «Quando nostro padre Pacomio pregava, lo faceva per il mondo intero, diviso in categorie. In primo luogo per i monaci e le vergini... poi per gli sposati, poi per quelli che hanno cominciato a fare il bene ma non si sono ancora del tutto distaccati dalle vane preoccupazioni di questo mondo... pregava poi anche per tutti coloro che si compiacciono di perseverare nelle opere diaboliche, per i re e per tutti quelli che sono costituiti in autorità... infine pregava anche per il clero della chiesa cattolica». Lo sguardo di Pacomio è ampio, si rivolge alla Chiesa, ma anche al mondo, alle varie situazioni, perché ciascuno nel proprio stato di vita possa vivere nella comunione con Dio, operando il bene.

✚ Facciamo ora un piccolo salto avanti nel tempo e arriviamo al nostro amato santo padre Benedetto, per vedere che cosa nella sua vita ci può parlare dell'intercessione, di come egli l'ha vissuta. Proprio il primo miracolo di Benedetto ci presenta già un esempio di preghiera di intercessione: la nutrice, che sola era riuscita a seguire il giovane Benedetto nella sua ricerca di solitudine,

rompe il vaglio di coccio che le vicine le avevano prestato per mondare il grano. Un piccolo incidente, di vita quotidiana e banale: Benedetto però prova compassione per la nutrice che piange al pensiero che l'oggetto non era suo: «Il giovanetto... presi i due pezzi del vaglio rotto se ne andò a pregare e pianse. Quando si rialzò dalla preghiera trovò al suo fianco il vaglio completamente risanato, senza il minimo segno d'incrinatura». Di per sé un episodio molto semplice, che però già ci dice come la preghiera scaturisca dalla **compassione** che si china anche sulle **situazioni concrete** della vita quotidiana. Un elemento che ritroviamo più avanti nella vita di Benedetto, quando a Subiaco è stata ormai scoperta la sua vita santa ed egli diventa padre di altri uomini desiderosi di abbracciare la vita monastica. Tre dei monasteri da lui fondati si trovavano in alto sulle rupi dei monti e per i fratelli era molto difficile scendere fino al lago per attingere l'acqua, e, avendo timore dei possibili pericoli per l'incolumità dei fratelli, si rivolgono a Benedetto. Egli apparentemente non fa nulla per risolvere la questione, li consola con dolcezza e li congeda. Però di notte prende con sé il piccolo Placido e sale su quei monti, dove si ferma lungamente a pregare. Poi prende tre pietre e le colloca in un punto preciso, dopodiché torna al monastero senza dire nulla a nessuno. I monaci di quei monasteri troveranno poi, nel punto segnato dalle pietre, una fonte d'acqua, che risolverà ogni loro problema. E' commovente inoltre vedere il santo spargere amarissime **lacrime**, tanto da non riuscire a smettere di piangere quando, nella preghiera viene a conoscenza della futura distruzione del monastero di Montecassino ad opera dei barbari. Però con la sua intercessione paterna riesce almeno ad ottenere che siano risparmiate le vite dei monaci. La sua preghiera di intercessione inoltre ha in certi casi come effetto quello di svelare la verità: come ad esempio quando i monaci di Vicovaro lo vogliono uccidere con una coppa di vino avvelenato ed egli con un semplice segno di croce lo manda in frantumi, svelando così il vero contenuto di quella coppa, o come quando una statuetta di un idolo trovata durante la costruzione degli edifici del monastero diventa causa di un fuoco immaginario, dal quali i monaci sono spaventati. Allora Benedetto china il capo e prega perché i fratelli si rendano conto che quel fuoco è solo immaginario, è un'illusione diabolica. Così anche sono le preghiere di Benedetto che fanno vedere a un monaco che voleva andarsene dal monastero un drago con le fauci spalancate che voleva divorarlo: in realtà il drago visibile è la materializzazione di quella tentazione che aveva spinto alla defezione il monaco. Mi pare molto interessante questo aspetto della preghiera che **svela la verità**, che aiuta a vedere ciò che è invisibile, come il veleno nascosto nel vino e il drago, o che fa sparire l'illusione di qualcosa che in realtà non esiste, come il fuoco immaginario. Ma anche per Benedetto la preghiera di intercessione non si limita ai suoi monaci, al piccolo ambito del monastero, si estende anche ai **bisogni delle persone povere**: nei *Dialoghi* leggiamo di un povero uomo che andò da Benedetto per chiedergli dodici soldi per poter pagare un debito, purtroppo nemmeno Benedetto era in possesso di tale somma, ma gli fece coraggio e gli disse di tornare dopo due giorni «Durante quei due giorni rivolse al Signore insistenti preghiere» e quando il debitore ritornò furono trovati tredici soldi, sopra un cassone in monastero, così che ce ne fosse anche uno d'avanzo per le necessità del povero. E' una preghiera che si china davvero sulle necessità anche semplici e immediate degli uomini, che si

interessa delle situazioni di **sopraffazione e di ingiustizia sociale**, come in questo episodio, che desidero riportare per intero: «Al tempo del re Totila, un goto di nome Zalla, seguace dell'eresia ariana, imperversò con incredibile spaventosa crudeltà contro i fedeli cattolici... un giorno, divorato dall'avarizia e dall'avidità di denaro, torturava con crudeli tormenti un contadino, straziandolo con svariati supplizi. Estenuato dalle pene, il povero uomo dichiarò di avere affidato tutte le proprie sostanze all'uomo di Dio Benedetto; sperava così che il carnefice, credendogli, avrebbe smesso per un momento la sua crudeltà, concedendogli così ancora qualche istante di vita. Zalla infatti cessò di torturarlo, ma legategli le braccia con una grossa fune, se lo spinse davanti al proprio cavallo, perché gli facesse strada a quel Benedetto che aveva in consegna le sue ricchezze. Con le braccia legate in quel modo il contadino andò innanzi fino al monastero dove era il santo, e lo trovò solo solo davanti alla porta, intento alla lettura... Zalla allora cominciò gridare a gran voce: «Su, su senza tante storie, alzati in piedi e tira fuori la roba di questo villano, che hai in consegna!». A quelle grida l'uomo di Dio alzò subito con calma gli occhi dalla lettura, volse uno sguardo sul goto e poi girò l'occhio anche sul povero contadino legato. Proprio nell'istante in cui volgeva gli occhi sulle braccia di lui, avvenne un prodigio!... Le funi cominciarono a sciogliersi con tanta sveltezza come nessun uomo vi sarebbe riuscito... Zalla si spaventò per tanta potenza; precipitò a terra e piegando fino ai piedi del santo la dura e crudele cervice, si raccomandò alle sue orazioni... Egli se ne andò via umiliato e non osò chiedere mai più nulla a quel poveretto che non colle armi, ma col solo sguardo aveva liberato». Pur non distogliendo mai del tutto l'attenzione dalla lettura (possiamo immaginare della Sacra Scrittura e quindi significa sempre la sua unione con Dio), Benedetto è sensibile alla sofferenza di questo contadino, e con la sua preghiera, espressa da quello **sguardo calmo e penetrante** scioglie le catene. Possiamo cogliere in questo un altro aspetto dell'intercessione, quello di essere **portatrice di libertà**, che intercede perché l'altro sia liberato: in questo caso sia il contadino dall'oppressione di Zalla, ma anche Zalla stesso dalla sua malvagità. Inoltre Benedetto considera la preghiera come l'arma più potente nel caso di un fratello che non voglia ravvedersi, leggiamo infatti nella Regola (RB 28): «L'abate si regoli come un medico saggio: se applicati i fomenti, gli unguenti delle esortazioni, la medicina delle divine Scritture, e in ultimo il fuoco della scomunica o le lividure delle verghe, vedrà che la sua industria non giova, tenti ancora **il mezzo più efficace, che è la preghiera sua e dei fratelli**, perché il Signore, che può tutto, renda la sanità al fratello infermo». La preghiera è quindi uno strumento di guarigione, e il più efficace, ma non in virtù delle capacità umane, ma proprio perché attraverso di essa passa la forza di Dio. Ed è la preghiera dell'abate e di tutta la comunità, che si fa carico della situazione di ribellione di un fratello.

Vi sono molti altri esempi della preghiera di intercessione di Benedetto che indicano davvero un amore compassionevole per ogni uomo, un'attenzione alle situazioni di povertà, di bisogno, ma vorrei come ultimo esempio portare quello della preghiera non di Benedetto, ma di Scolastica, sua sorella, anch'ella monaca. Ella era solita recarsi a trovarlo, ed egli le andava incontro in un possedimento vicino al monastero, un giorno, dopo aver trascorsa la giornata lodando Dio e

parlando della vita spirituale, la sorella gli chiese di fermarsi lì tutta la notte, ma ovviamente l'uomo di Dio le rispose che era impossibile, perché ciò era contrario alla Regola. Allora la sorella, visto che non era stata ascoltata dal fratello, chinò il capo e pregò. Subito scoppiò un tale nubifragio che era impossibile per il santo tornare al monastero. Gregorio ci dice che fu simultanea la sua preghiera, le sue lacrime e l'oscurarsi del cielo e commenta dicendo che, poiché Dio è amore, poté di più sul cuore di Dio **colei che amò di più**. In questo caso tra i due santi fratelli, vinse il desiderio e la preghiera della donna, perché essi erano più vicini al cuore di Dio, questo ci dice che l'intercessione è appunto questione di amore, di avvicinarsi con i propri desideri ai desideri di Dio, non tanto un piegare Dio ai nostri desideri, per "fargli cambiare idea". Colui o colei che già nella conversione si è conformato al cuore di Dio può ottenere da lui, appunto perché è in sintonia con il cuore di Dio.

- ✚ E con questo episodio "al femminile" vorrei passare ad una figura di monaca, del XIII secolo, santa Geltrude di Helfta. Nel II libro dell'*Araldo del divino amore*, racconta la sua esperienza di Dio, di come egli l'abbia attirata mediante molte grazie straordinarie ad un'amicizia intima e profonda con Lui. Potremmo aspettarci di non trovare nulla sull'intercessione in un'opera che a prima vista potrebbe sembrarci troppo intima, personale, centrata sull'esperienza unica e irripetibile dell'unione mistica con Dio. Invece già nei primi capitoli Geltrude avvisa i suoi lettori che ha ricevuto da Dio il comando di scrivere le sue esperienze, proprio perché devono essere a vantaggio degli altri, perché ciò che ha vissuto non lo può tenere solo per sé, perché molti altri possano conoscere l'unione con lui. E allo stesso tempo riconosce di aver ricevuto alcune grazie particolari, come quella di portare impresse nel suo cuore le piaghe di Gesù, proprio attraverso l'intercessione di un'altra persona. Lei stessa era chiamata a farsi carico nella preghiera di molte persone che chiedevano la sua intercessione, ne sappiamo qualcosa ad esempio da questa esperienza straordinaria, avvenuta durante la messa della notte di Natale: riceve dalla mani della Vergine Maria il piccolo Gesù e Geltrude dice di provare in quel momento una compassione simile a quella che aveva provato pregando per una persona afflitta affidata alle sue preghiere. Forse potremmo interpretarlo nel senso che Geltrude ha ricevuto la grazia di culla re Gesù Bambino per aver interceduto a favore di una persona afflitta, ma è comunque interessante che in lei si intersechino questi due sentimenti di compassione, verso la persona afflitta e verso Gesù Bambino, quasi a dire che in lei l'amore di Dio, l'esperienza straordinaria di Dio, sono profondamente collegate all'amore per il prossimo, tramite la preghiera di intercessione. In un altro passo Geltrude narra di come fu assalita dal timore di cadere nella vanagloria, mentre guarda avvicinarsi alla Comunione delle persone per cui ha pregato, (forse poteva farsi un vanto delle grazie straordinarie concessele da Dio), ma Dio risponde alle sue paure, dicendole di sentirsi come la bambina più piccola di una numerosa famiglia, a cui il Padre riserva le sue coccole, perché è più imperfetta degli altri. E qui ritroviamo il tema dell'**umiltà**, espresso in questa immagine, come l'avevamo trovato nei padri del deserto: perché l'intercessione non implica una superiorità, ma più che altro è un servizio, un prendersi cura gli uni degli altri, che parte dalla consapevolezza della propria fragilità. Geltrude di fatto più volte dichiara

espressamente di essere soltanto uno strumento di cui Dio si serve per salvare gli altri, non solo attraverso la sua intercessione, ma anche attraverso i suoi consigli. E' un' **intermediaria**, non perché abbia dei meriti straordinari, ma per la libera scelta di Dio, che l'ha riempita di misericordia per farla divenire a sua volta strumento di misericordia.

Ci sono proprio nell'ultima parte dell'*Araldo* delle pagine che a noi sembrano eccessive: Dio assicura a Geltrude che chiunque si raccomanderà alla sua preghiera avrà un frutto spirituale e che lei stessa parteciperà a questo frutto; che tutti quelli che andranno a chiederle qualche consiglio saranno edificati; che tutti quelli che pregano per lei concluderanno la loro vita nella pace e saranno subito accolti nell'intimità di Dio; anche tutti quelli che la pregheranno dopo morta riceveranno grazia, purché lodino Dio per la sua misericordia nei suoi confronti. Come se non le bastassero tutte queste promesse di Dio, Geltrude chiede anche che chiunque chieda perdono a Dio per i suoi peccati (di lei) riceva perdono anche dei propri. Potrebbero sembrarci un po' presuntuose queste affermazioni, se non fosse che Geltrude stessa continuamente ripete la sua intima convinzione ed esperienza di essere una peccatrice perdonata, una persona che indegnamente ha ricevuto il dono meraviglioso dell'amicizia di Dio. E non è retorica la sua, di fatti sappiamo che visse in monastero dai 5 ai 26 anni, anno della sua conversione, in modo superficiale, ignara di ciò che era veramente essenziale alla vita monastica, cioè della vita di unione con Dio. L'intercessione diventa allora come un fluire della misericordia di Dio, gli uni attraverso e per gli altri, ciò corrisponde alla logica di Dio, come esprime bene questa visione descritta nell'*Araldo*: Geltrude vede che quando Dio si china con infinita misericordia verso una creatura indegna, gli spiriti beati gioiscono di questo e il cuore di Dio gioisce di questa gioia e di questa lode che gli spiriti beati gli rivolgono.

- ✚ Quindi abbiamo visto che l'umiltà è veramente la base della preghiera di intercessione, proprio perché è il vero fondamento della compassione, del sentirsi realmente partecipi della vita degli altri. L'intercessione esprime quindi un **mistero di relazioni invisibili**, una rete (se vogliamo esprimerlo in termini informatici) che unisce tutti gli esseri umani e li fa partecipi gli uni della vita degli altri. E' il mistero della comunione dei santi per il quale, aldilà di quello che è visibilmente percepibile, la vita di ogni uomo è legata a quella degli altri, e in un mondo globalizzato come il nostro dovremmo veramente sentire il bisogno di approfondire questa "globalizzazione spirituale" e non solo economica e culturale. Questo ci dice anche che rimane sempre vero per il cristiano che la salvezza non è qualcosa di individualistico, che c'è una reale collaborazione alla salvezza degli altri, una condivisione della grazia, oltre che una solidarietà nei limiti e nelle conseguenze del peccato. Abbiamo anche visto che l'intercessione non è soltanto preghiera, ma è anche vita concreta, offerta per gli altri, condivisa, accettando di portare pesi gli uni degli altri, facendosi strumenti di salvezza. Pertanto io tenderei a non separare troppo nettamente la cosiddetta vita attiva e quella contemplativa, quasi che gli uni facciano qualcosa di concreto e gli altri preghino soltanto. In realtà le due dimensioni, attiva e contemplativa si compenetrano sempre in ogni autentica esperienza di intercessione, di farsi carico dell'altro, anche se con accenti e in misura diversa.

La realtà dell'intercessione sicuramente mette in rilievo il fatto che nella vita monastica, contrassegnata dal silenzio, dalla solitudine per la ricerca di Dio nella preghiera, **i rapporti umani** non scompaiono, né quelli con i fratelli nella vita monastica, né quelli con il mondo, ma cambiano modalità, si collocano a un livello molto più profondo, più essenziale, nel quale cogliamo la nostra vita e quella degli altri in relazione al mistero di Dio. La preghiera di intercessione esprime proprio questo livello di rapporti umani e pertanto dice molto di come chi vive la vita monastica concepisce il proprio rapporto con gli altri. Forse in un tempo come il nostro, nel quale si tendono a moltiplicare le relazioni superficiali, anche con la complicità dei mezzi tecnologici, vale la pena di richiamare l'attenzione su questo aspetto di profondità e di essenzialità.

✚ Spesso inoltre si pone inoltre l'obiezione che l'intercessione sembrerebbe voler cambiare la mente di Dio, quasi che noi potessimo imporci con la nostra insistenza: in realtà nella misura in cui si vive la preghiera di intercessione ci accorgiamo che siamo noi ad entrare sempre più nel mistero della sua volontà, non solo sulla nostra vita ma anche su quella degli altri, è un mettersi in sintonia con i desideri di Dio, e un rispondere al suo desiderio di vedere che collaboriamo al suo piano di salvezza e che siamo gli uni responsabili degli altri. Potremmo concludere facendo eco alle parole del card. Martini, in un suo intervento all'università ebraica di Gerusalemme, il quale dice che "la preghiera di intercessione è una espressione della struttura dell'essere", dell'uomo come **essere-in-relazione**, e di Dio eterno dialogo d'amore nelle persone della **Trinità**. Certo egli dice anche con chiarezza che l'intercessione è un mistero rivelato ai "piccoli", nel senso evangelico, e nascosto ai grandi e sapienti di questo mondo, che la ritengono inutile, un mistero che sarà rivelato pienamente solo alla fine dei tempi, quando vedremo la realtà delle cose nella sua totalità. Concludo quindi con queste parole di Paolo, che esprimono quello che anche la nostra Comunità chiede per ciascuno di voi : "Perciò anche noi non cessiamo di pregare per voi, di chiedere che abbiate una piena conoscenza della sua volontà con ogni sapienza e intelligenza spirituale, perché possiate comportarvi in maniera degna del Signore, per piacergli in tutto, portando frutto in ogni opera buona e crescendo nella conoscenza di Dio, rafforzandovi con ogni energia secondo la potenza della sua gloria, per poter essere forti e pazienti in tutto" (Col 1, 9-11).

BIBLIOGRAFIA

- Gertrude d'Helfta, *Oeuvres spirituelles*, tome II, Les éditions du Cerf.
- Enzo Bianchi, Thomas Merton e AA. VV., *Abba, dimmi una parola*, Qiqajon.
- *Vita Copta di san Pacomio*, Messaggero di Padova.
- Placide Deseille, Enzo Bianchi, *Pacomio e la vita comunitaria*, Qiqajon.
- Gregorio Magno, *Vita di san Benedetto e la Regola*, Città Nuova.

INTERCESSIONE E RIPARAZIONE NELLA VITA DELLA SERVA DI DIO CATERINA LAVIZZARI

9 Marzo 2009

Sr. Myriam Fiori OSBap

✚ Madre Caterina di Gesù Bambino, al secolo Luigia Lavizzari, monaca e priora per lunghi anni della comunità monastica di Ronco di Ghiffa delle Benedettine dell'adorazione perpetua, sarà l'oggetto della nostra riflessione per questa sera: cercheremo di entrare un po' nelle linee essenziali della sua vicenda biografica per comprendere come ha vissuto la preghiera di intercessione e la riparazione. Luigia Lavizzari nasce il 6 ottobre 1867 a Vervio (SO), un paese della Valtellina, a pochi chilometri da Tirano, da una famiglia benestante e solida, dalla quale riceve una robusta formazione umana e cristiana. Riceve la sua educazione prima nella scuola pubblica di Sondrio, poi al collegio delle Marcelline di Vimercate. Di temperamento sereno e aperto è molto inserita nella vita della Chiesa, fa la catechista nella sua parrocchia, ma crescendo si fa sempre più evidente in lei una predisposizione per le cose dello Spirito, per la preghiera. Verso i vent'anni si fa sempre più chiara in lei la vocazione religiosa, chiede consiglio ad un amico di famiglia, mons. Colturi, il quale esaminata l'autenticità della vocazione, la indirizza al monastero di Seregno, delle benedettine dell'adorazione perpetua, di recente fondazione, allora governato dalla priora Madre Maria della Croce. Luigia entra quindi in monastero il 21 novembre 1889. Durante il suo noviziato, dopo aver ormai assunto il nome di sr. Maria Caterina di Gesù Bambino, viene mandata al monastero di Arras, in Francia, perché possa ricevervi una formazione monastica più solida, e qui ha davvero la possibilità di sperimentare la vita di una comunità già molto radicata, in cui la regolarità e l'osservanza erano esemplari. Così attirata da questi aspetti della vita monastica, è presa dal dubbio se debba o no far ritorno alla sua comunità di Seregno, ancora tanto "disordinata" (secondo le sue stesse parole), tanto più che la stessa comunità di Arras la apprezza molto e ha già capito la stoffa di questa giovane monaca. Ma il Signore ha altri piani, viene infatti richiamata al suo monastero e lei accetta con la sua consueta disposizione all'obbedienza semplice e ad un abbandono fiducioso e sereno alla volontà di Dio. Dopo la sua professione, il 21 novembre del 1891, viene presto incaricata di insegnare francese e catechismo nella scuola elementare annessa al monastero e di essere maestra delle sorelle converse. Sicuramente le sue capacità relazionali, il suo umorismo, la sua allegria e il suo buon senso, unitamente alla profondità della sua vita spirituale, la fanno emergere come un elemento valido per la vita della comunità e nel 1894, a soli 27 anni è nominata Vice Priora. In questi anni svolgerà anche l'incarico di infermiera e di Maestra delle novizie, ma per poco tempo, infatti nel 1900 viene nominata priora del suo monastero di Seregno. Ha davanti a sé un grande compito, quello di consolidare la comunità in tutta la sua fisionomia monastica benedettina ed eucaristica. E lo fa con grande energia, curando soprattutto la formazione spirituale delle sue figlie, specialmente delle più giovani, cercando di conoscerle davvero da vicino, imprimendo nel cuore della sua comunità il carisma eucaristico e distinguendosi per il suo cuore veramente materno, intuitivo, sollecito, ma anche fermo e deciso quando occorre. Questi primi anni di priorato sono segnati da

un dolorosa vicenda di incomprensione con il monastero di Arras, che rischiano di minare l'autonomia della giovane comunità di Seregno; proprio queste circostanze spingono Madre Caterina a cercare un altro luogo per la sua Comunità. E' così che tra grandi sacrifici la Comunità si trasferisce a Ronco di Ghiffa, sul Lago Maggiore, in una casa che era ancora tutta da sistemare e adattare alle esigenze di una comunità monastica. Ma la tempra forte di Madre Caterina, il suo carattere deciso e netto, portano ben presto la Comunità ad essere tanto ben strutturata, sia materialmente che spiritualmente, da attirare altri monasteri benedettini italiani che chiedono di essere aggregati all'Istituto delle Benedettine del Santissimo Sacramento. E' così che comincia un periodo molto intenso per Madre Caterina, di viaggi per visitare queste comunità, spesso in decadenza, rendersi conto della situazione, preoccupata soprattutto dell'aspetto spirituale, cioè che le monache di queste comunità fossero pian piano accompagnate ad assumere consapevolmente tutti gli aspetti della spiritualità eucaristica mectildiana. Catania, Sortino, Modica, Teano, Piedimonte Matese, Ragusa, Alatri: ecco i luoghi dove Madre Caterina riesce a far sbocciare il carisma dell'istituto, mandando spesso ad assumere ruoli di responsabilità le sue monache migliori, affrontando il sacrificio di privarsi delle sue figlie più promettenti. Ma tutte queste fatiche, affrontate con grande generosità e con quel senso dell'umorismo che le è proprio, peggiorano le sue condizioni di salute, tanto che alla fine dell'anno 1931 è ormai chiaro che per madre Caterina si avvicina la morte, che avviene il 25 dicembre, proprio nella solennità di Natale, lasciando a Ghiffa una comunità molto numerosa, di ottanta monache. Il 1 giugno 2007 è stato firmato il decreto di riconoscimento delle sue virtù eroiche e pertanto può essere onorata col titolo di "Venerabile".

✚ Madre Caterina non ha lasciato nessuno scritto organico, non era una studiosa nel senso classico del termine, ma tutta la sua spiritualità, il modo particolare in cui ha vissuto, interpretato e trasmesso il carisma benedettino-mectildiano li troviamo nelle numerose lettere e nei "capitoli". Questi erano riunioni comunitarie periodiche, alcune in concomitanza con feste o solennità dell'anno liturgico, in cui la Madre radunava la comunità monastica per dare insegnamenti, disposizioni pratiche e correggere le eventuali mancanze. Questa eredità ha certamente il difetto di non essere strutturata, ma ha il grandissimo pregio di lasciar trasparire molto delle circostanze concrete di vita, del tono materno, semplice ed efficace della Madre, di essere davvero uno specchio di ciò che ella viveva insieme alla sua comunità. Innanzitutto dobbiamo tener presente le fonti a cui Madre Caterina ha attinto la sua formazione ed esperienza spirituale: la liturgia, la tradizione patristica e monastica e il pensiero di Madre Mectilde, così come l'aveva assimilato durante il suo soggiorno ad Arras e avendo avuto la possibilità di leggere e tradurre alcuni testi dal francese. Diciamo però che la sua conoscenza di questi autori era più che diretta, studiata sui testi, assimilata mediante le forme concrete della vita monastica. Raramente infatti troviamo citazioni dirette, ma cogliamo nei suoi discorsi una reale e profonda assimilazione dei temi fondamentali: come l'obbedienza alla volontà di Dio, un marcato cristocentrismo, il tema del desiderio di Dio, dell'amor proprio e dell'umiltà. Ritorna spesso il tema della vita monastica come vita angelica, vita di canto, di lode, di glorificazione di Dio e l'affermazione di Gesù come modello della vita religiosa. Insieme a queste coordinate fondamentali dobbiamo tener presenti tutti gli aspetti devozionali, specialmente la devozione mariana, essendo Maria onorata col titolo di Abbadessa dell'Istituto e la devozione al Sacro Cuore. Il linguaggio di Madre Caterina predilige i termini che

esprimono totalità, e questo riflette molto bene il suo temperamento deciso e assoluto, e piccolezza, i suoi scritti sono infatti pieni di diminutivi, che è retaggio di un certo linguaggio religioso, soprattutto femminile del tempo (ci sono delle assonanze con Teresa di Lisieux). Inoltre abbondano i termini eucaristici: l'eucaristia è davvero il centro della sua vita e di conseguenza in qualche modo tutta la vita si trasforma in eucaristia: pisside, altare, tabernacolo, ostensorio non sono più soltanto oggetti sacri, ma possono significare anche persone o situazioni concrete della vita, come testimoniano queste parole che Madre Caterina disse ad una sorella che la curava, negli ultimi giorni della sua vita: "Sii un calice che contiene Gesù e sorridi, sorridi sempre, anche quando il cuore sanguina...". I capitoli non sono soltanto insegnamenti teorici, e quindi sono molti gli esempi pratici, le situazioni concrete che vi compaiono. Questa attenzione all'aspetto pratico della vita è un elemento che sicuramente dobbiamo tenere presente, perché è caratteristico della fisionomia umana e spirituale di Madre Caterina. Ella era sì una vera monaca, una claustrale dedita alla preghiera, ma anche una donna di grande senso pratico, di sensibilità ecclesiale e di attenzione ai bisogni dei poveri. A Ghiffa infatti non esita a mandare le oblate regolari dai poveri e dagli ammalati del paese, perfino dai moribondi per confortarli, soccorrerli anche nelle più banali necessità materiali e a questo scopo fa frequentare a quattro di loro un corso per infermiere all'Ospedale Maggiore di Milano. Fa inoltre accogliere in monastero poveri, malati di mente, figli di famiglie numerose e in difficoltà economiche, orfani, sacerdoti soli, ammalati o bisognosi di silenzio e riposo.

✚ Come ha vissuto, una donna con un cuore così grande e uno sguardo ampio, l'intercessione e la riparazione, che è il carisma specifico delle benedettine dell'adorazione perpetua? Cercheremo di chiarirlo a partire da quello che lei stessa diceva alle sue monache. Innanzitutto la preghiera di intercessione è una conformazione del proprio sguardo a quello di Gesù stesso: "Gesù guarda tutto con occhio diverso dal nostro...il suo sguardo si estende su tutto l'universo, prima su Roma e poi sul mondo, sul numero infinito dei peccatori... Dappertutto la sua unica preoccupazione è la grazia e la salvezza delle anime. Noi dobbiamo condividere questa divina preoccupazione e non vivere che di essa... bisogna estendere la preghiera a tutti, desiderare che Dio sia amato da tutti... l'anima che prega così non specifica nulla ma si unisce alle intenzioni di Gesù". Quindi non tanto un elencare tante preoccupazioni o intenzioni particolari, ma piuttosto un orientamento costante della vita ad entrare nei desideri e nelle intenzioni di Gesù stesso, che è il vero intercessore. Madre Caterina amava molto il mistero della comunione dei santi: "La comunione dei Santi ha le sue vie e i suoi frutti; è uno dei misteri più consolanti. Possiamo ottenere la conversione degli infedeli, forse lo spianarsi improvviso di una via che pareva chiusa, per portare la luce della verità in un paese ancora pagano!". Ha davvero una grande fede in questo scorrere della grazia nel Corpo mistico di Cristo, anche se spesso rimane invisibile ai nostri occhi. Diceva alle sue monache: "E sempre abbiate un orizzonte largo, vasto!"; "Abbiate quello spirito di carità universale, stando nascoste ai piedi di tutti". "Così, da piccoli bambini che siamo, possiamo diventare strumenti di un'opera grande, efficace nella Chiesa".

Convinta che la monaca che opera unita a Cristo e vive bene la propria vocazione ha un'efficacia enorme, come dice bene questa sua affermazione: "Se la nostra azione sarà semplice, retta, pura, unita a Gesù nel Tabernacolo, diventerà azione universale. Saremo Papi, Ministri, Cardinali, Paoline, Orsoline... perché noi siamo una cosa sola

con Gesù-Ostia". Ecco che già parlando dell'intercessione ci imbattiamo in questo ritornello, in questo motivo che continuamente ritorna nei suoi scritti, quello dell'adorazione e della riparazione eucaristica. Che cosa è quindi la riparazione e come essa è legata all'adorazione eucaristica sono temi molto ampi e che sicuramente superano le mie capacità e anche il tempo che abbiamo a disposizione e tuttavia non possiamo esimerci dall'affrontarli, anche se in modo parziale per capire qualcosa di Madre Caterina.

- Cerchiamo innanzitutto di capire come il termine riparazione, o termini analoghi, sia da sempre stato parte del vocabolario del cristianesimo. Il mistero cristiano è stato compreso ed espresso fin dai primi secoli del cristianesimo come una Riparazione, una restaurazione delle relazioni tra Dio e gli uomini, una riparazione che si attua mediante l'offerta che il Cristo fa della sua vita. Già Agostino si esprimeva in questi termini, definendo Dio creatore e riparatore. La perfetta riparazione è dunque quella di Cristo ed espressione perfetta, centro e fonte di questa riparazione è l'Eucaristia. Anche se nel primo millennio dell'era cristiana ciò che veniva maggiormente sottolineato era il ruolo di riparatore di Cristo, non si escludeva però la nostra partecipazione, adesione a questa riparazione, che si attua nella promozione del bene e quindi nelle opere di misericordia, e nel rifiuto del male, tramite le pratiche ascetiche. Parte di questa riparazione è anche l'unione delle sofferenze umane a quelle del Cristo, secondo la classica interpretazione del passo paolino: «Completo nella mia carne, quello che manca ai patimenti di Cristo» (Col 1, 24). Con il diffondersi della vita monastica prendeva sempre più importanza questo aspetto "sociale": offrirsi per gli altri, pregare per gli altri. Anche se questo non può essere ritenuto lo scopo primario della vita monastica, di fatto è stato considerato ed è un effetto naturale e inseparabile della ricerca dell'unione con Dio. Nel secondo millennio dell'era cristiana si sviluppa la prassi dell'adorazione eucaristica come riparazione di tutti i dubbi, le eresie sul mistero eucaristico (pensiamo ad esempio alla celebre disputa tra Berengario di Tours e San Pier Damiani). Nel '600 sotto la spinta del giansenismo sorgono diverse congregazioni nelle quali veniva praticata l'adorazione eucaristica perpetua, anche come riparazione alle tante profanazioni, agli abusi soprattutto in occasione delle guerre di religione tra cattolici e protestanti. Diversi spirituali del tempo, come il cardinale de Bérulle, parlavano di un "voto di vittima": esso esprimeva un'offerta totale della propria persona a Dio, in unione a Cristo, per la sua Gloria e per la salvezza dei fratelli. In questo periodo storico e clima spirituale nasce anche il nostro Istituto, ad opera di Madre Mectilde de Bar, una benedettina originaria della Lorena. Di questo secolo è anche tutto lo sviluppo della devozione al Sacro Cuore, legata all'esperienza mistica della visitandina di Paray-le-Monial, Margherita Maria Alacoque. In questo filone di spiritualità viene messo l'accento più sulla sostituzione, cioè sul fatto che noi credenti ci immoliamo per e in nome degli altri. Così viene a spostarsi l'accento: da Cristo riparatore a Cristo riparato. Nei secoli successivi ci fu un grande sviluppo di questo tipo di spiritualità vittimale, soprattutto in relazione alle atrocità e i sacrilegi compiuti dalla Rivoluzione francese, ciò che doveva essere riparato era soprattutto la giustizia. Con Teresa di Lisieux, e siamo ormai alla fine dell'800, avviene una rivoluzione spirituale: lei in effetti era cresciuta respirando ed assimilando questo desiderio di riparare, ma lo rielabora secondo il suo personale carisma. L'offerta all'amore misericordioso di Dio è la sua risposta al bisogno di offrirsi, perché solo sul piano dell'amore è possibile riparare. Così si torna al primato di Dio che ripara in noi, al

primato della grazia. Percorrendo velocemente la storia dell'evoluzione del concetto e delle pratiche di riparazione siamo giunti all'epoca della nostra Madre Caterina, la quale nella sua formazione risente di tutte queste correnti di spiritualità, dando però il suo originale contributo, secondo la sua indole propria. Madre Caterina usa spesso termini come rivestirsi, rinnovarsi, imitare, rimpiazzare, sostituire. Riparare infatti significa innanzitutto trasformare una realtà da uno stato meno buono ad uno migliore, c'è questa idea fondamentale di qualcosa di dinamico. Ma riparare, trasformare che cosa? Innanzitutto noi stessi: riparare significa sostituire all'amor proprio l'amore di Dio, noi diremmo con un termine che è più alla nostra portata: conversione del cuore. Questa lotta senza sosta contro ogni forma di amor proprio è il segno di una vera riparazione, e sono molto gustosi a questo proposito questi passi: "Vi è una riparazione falsa: preghiera...corda, vittima... (la corda faceva parte e in molti monasteri fa ancora parte delle pratiche della riparazione, che vogliono esprimere la solidarietà della monaca con tutti i peccatori). Vi è qualcosa di albagia, di poesia, ma... toccate un po' queste anime sul vivo, sull'amor proprio, contradditele un po'... Per carità!... «Toccate i monti ed essi mandano fumo!». Esse san ben dire: «Se avessi cento vite al posto di una, Te le donerei». In pratica domandate loro un capello, sarà già troppo!". Ritroviamo l'atteggiamento fondamentale dell'umiltà, l'unico che garantisca la verità del nostro rapporto con Dio e la verità della nostra offerta di preghiera per gli altri. Madre Caterina si rivela essere una vera conoscitrice dell'animo umano, con tutte le sue meschinità, ma anche con quella serenità ottimistica che evita lo scoraggiamento e il ripiegamento su di sé: "Vedete come siete piccine?! Fate come il pavone, che fa sfoggio della sua bella coda, ma quando gli cadono gli occhi sui suoi piedi, si vergogna e abbassa la ruota. Se una ripresa cinematografica rivelasse a tutti questo vostro mondo intimo, che vergogna provereste! Ma nel "divino cinematografo", siete quello che siete, inutile illudersi". Quindi niente atteggiamenti esagerati, quasi di chi si sentisse il salvatore del mondo, niente illusioni: i primi peccati da riparare sono i nostri. "Dio non ha bisogno di noi, ma si degna tuttavia di scegliersi dei cooperatori e se essi corrispondono realmente alla sua aspettativa e sono realmente donati, dimenticano se stessi e non vivono che di lui, Egli se ne serve". Ma nemmeno una considerazione esagerata dei nostri limiti, quasi soffocante, piuttosto una serena conoscenza di sé, senza esagerazioni: "Siate semplici, non crucciatevi, neanche delle miserie, siate fedeli, ma poi... un bambino non sta a pensarci su perché ha sbagliato... umiliatevi, rialzatevi subito, non pretendete di far passoni!". Madre Caterina aveva un senso molto vivo del peccato, cosa che a noi oggi sfugge un po', quindi un senso acuto dell'offesa fatta a Dio, ma anche del peccato come di un peso che tira sempre più giù l'uomo e che porta danno a tutti gli altri. A questo proposito mi pare simpatico riportare un piccolo episodio della sua vita: all'età di sei anni si accosta per la prima volta al sacramento della riconciliazione; la piccola Luigia non parla, il parroco la esorta incoraggiandola a manifestare i suoi peccati, ma la bambina non dice nulla e sospira, poi scoppia in lacrime e dice: "Mi lasci prima piangere i miei peccati... e poi glieli dirò". Questo aspetto più negativo è soltanto un faccia della medaglia, poiché la riparazione non consiste evidentemente nel fermarsi a questo riconoscimento o semplicemente nel cercare di porre un argine alla realtà del peccato con atti di mortificazione o di rinuncia. La riparazione è un'abbondanza di amore, solo l'amore ripara realmente il peccato: "Riparare è amare. Dove c'è l'amore non si trova la negligenza, né la considerazione di sé"; "La Riparazione non è altro che un grande, traboccante amore.

Non è opera di uno spirito sofisticato che si sofferma a considerare le mancanze degli altri ed ha la sua radice nella critica e nella malizia... la vera Riparazione è tutta carità". E' interessante notare come Madre Caterina parli con insistenza, in un capitolo tenuto in modo specifico alle postulanti e alle novizie, dell'importanza dell'amore. Davvero conosceva bene la psicologia umana e ben sapeva che le persone giovani sono poco predisposte ad accettare delle prediche moralistiche, ma che facilmente si donano con estrema generosità quando c'è in gioco un grande amore. E allora Madre Caterina spiega loro che tutto l'esercizio dell'obbedienza, della consegna a Dio della propria volontà, e quindi della riparazione altro non è che un "gioco d'amore": "E la vostra ubbidienza ha per principio l'amore? Nella perfezione tutto è amore. Dio non apprezza, non vuole ciò che si fa con rincrescimento, sofisticando, gemendo, sotto forma di vittima..., ma vittima dell'amor proprio!". Vediamo ancora come Madre Caterina stigmatizza questi falsi atteggiamenti da vittime, il segno della loro falsità, sta proprio nella mancanza di contentezza: "E poi non si è contente: vengono gli scrupoli, le malinconie, i giudizi, i confronti. Siamo esposte ai chiaroscuri del diavolo, che ci fa vedere tutto sotto colori falsi per ingannare l'anima nostra; siamo soggette a tutte le tentazioni e alle vicissitudini cicloniche del padre delle tempeste e delle piogge torrenziali...": sentiamo sempre la vena di umorismo che sa sdrammatizzare ogni situazione e mettere in ridicolo le meschinità e le astuzie del diavolo, che è sempre alleato del nostro orgoglio e della nostra piccineria. Quindi nessun cedimento ad atteggiamenti di autocommiserazione, di dolorismo, in questo capitolo la Madre insiste molto sulla gioia, "Dio è il nostro grande elemento, e in lui sarete felici".

✚ Ora Madre Caterina fa una importante distinzione tra riparazione effettiva ed affettiva: la riparazione effettiva ha per scopo di rendere a Dio la gloria che gli viene tolta dai profanatori. Questa è la ragione di tutte le pratiche eucaristiche in uso nel nostro Istituto: l'adorazione perpetua, la recita dell'Ufficio del SS. Sacramento, delle Ammende, insomma il complesso del culto. E di questa riparazione effettiva fanno parte anche, secondo le sue stesse parole, i servizi agli ammalati, o ai poveri, che allora svolgevano le sorelle oblate. Quindi non solo il culto, ma la vita stessa, fanno parte di questa riparazione effettiva. La Riparazione affettiva invece è l'atto di dare a Dio quello che da altri gli viene negato, lo spirito, potremmo dire, della riparatrice, l'intenzione di supplire alle mancanze altrui con un *surplus* di amore e dedizione.

Ma questo spirito di riparazione, questa pratica della riparazione si sviluppano e mettono radici nella vita della monaca attraverso il tessuto concreto e quotidiano della vita della comunità monastica. Lungi dall'essere semplicemente una pratica, la riparazione è una vita, impegnata, seria, calata nella realtà. Innanzitutto la riparazione è OBBEDIENZA: virtù sulla quale Madre Caterina insiste molto: "Doniamo la vera e completa ubbidienza: solo questa è riparazione effettiva...". L'obbedienza è la virtù per eccellenza di Gesù, il vero obbediente, e quindi non è solo una virtù morale, un dovere, un obbligo, o anche una necessità a motivo del buon andamento del monastero, ma una vera e propria offerta di tutta la nostra libertà, che aderisce alla volontà di Dio. L'obbedienza è quindi riparazione dello spirito di superbia, di autosufficienza orgogliosa dell'uomo. Con queste semplici, ma efficaci parole Madre Caterina esorta le sue figlie a fare la volontà di Dio, perché saremo felici: "Se rinunceremo al pane giallo e muffoso della nostra propria volontà, per mangiare il biscotto della Divina ed amabilissima volontà!". Insiste sulla qualità di questa obbedienza: "data, offerta con perfetta dilezione, buona perché presentata con gioia... effettiva ed affettiva, retta e

sincera, interiore ed esteriore”, potremmo riassumere dicendo: totale, che prenda davvero tutta la persona. E a questo proposito potrebbe essere utile raccontare un episodio della sua vita: nel 1925 viene richiesta l’aggregazione del monastero di S. Paolo in Sorrento e vengono mandate alcune monache di Ghiffa, tra cui una certa sr. Cecilia, che avrebbe dovuto diventare priora del monastero. Fin dalla sua prima visita in questo monastero Madre Caterina si rende conto dell’atteggiamento freddo e distaccato di questa monaca nei suoi confronti, e ben presto scopre che questa mancanza di obbedienza sincera e piena era dovuta alla debolezza di carattere di quest’ultima e alle indebite ingerenze del vescovo locale. Questa doppiezza e questa divisione addolorano profondamente la Madre e di fatto fanno fallire la fondazione. Ma Madre Caterina dimostra in questa occasione tutto il suo cuore materno, infatti riaccoglie pienamente la monaca in comunità, senza farle pesare il fallimento dell’aggregazione e anzi dedicandole grandi attenzioni, perché potesse tornare alla piena comunione e obbedienza. Un’obbedienza quindi concreta, che passa attraverso tutte le mansioni, dalle più importanti alle più umili, che una monaca può svolgere all’interno della comunità, attraverso tutta quella serie di Osservanze e di esercizi che il vivere in una comunità comporta. E scende nei particolari: parla di preghiere, ma anche dei momenti dei pasti, dei lavori manuali, della ricreazione: “Ognuna di voi sia come una buona ape che raccoglie il miele da tutti i fiori: ne uscirete migliori e sarete contente”. Madre Caterina fa un bel paragone al proposito, dice che la monaca che agisce per amore, che fa il suo lavoro per il bene della comunità, nell’obbedienza, è come in una catena d’oro, un anello rotondo e ben fatto che si lega agli altri e resiste, perché è di materiale prezioso. “Dove sarebbero la riparazione e la Vittima senza il sacrificio (sottinteso dell’obbedienza)? Sarebbe una fatale illusione tenere la corda al collo e la testa storta e mandare giù la saliva dolce della pietà sentimentale, senza questo spirito”. Soprattutto lo spirito della vera riparazione si vede dall’intensità e dall’autenticità della carità fraterna, la carità è la cartina al tornasole: “considerate i maggiori fra i Santi: quelli che maggiormente parteciparono alla Riparazione di Gesù, ebbero la caratteristica di basarsi sulla carità. Non può esser riparatore che un cuore delicato, amante, pieno di pietà per gli altri; in una parola, un cuore dedito alla vera carità!”.

✚ Potremmo domandarci però dove sia la sorgente di questa instancabile donazione di sé, di questa Immolazione continua della propria vita che lei stessa ha vissuto, con una generosità eccezionale. Madre Caterina ci risponderebbe con una semplice parola: nell’Ostia. Noi diremmo nella presenza eucaristica di Cristo. Nel mistero eucaristico Madre Caterina trova il suo centro, il suo tutto. In quasi tutte le sue esortazioni non manca di tornare su questo punto capitale: la nostra riparazione non è che unione all’offerta che Gesù fa di sé nell’Eucaristia, è un partecipare all’attività liberatrice di Cristo. Noi ci uniamo a questo mistero innanzitutto partecipando alla liturgia eucaristica, comunicandoci e adorando l’Eucaristia. Le due attività vanno sempre insieme. Ovviamente non possiamo aspettarci da Madre Caterina il linguaggio post-conciliare sulla celebrazione eucaristica, al quale siamo abituati e tuttavia troviamo in fondo espressa in altri termini la profonda consapevolezza che l’atto dell’adorazione scaturisce dalla partecipazione consapevole all’Eucaristia: parla di vivere in un “continuo offertorio”, e così scrive alle sue figlie per il Corpus Domini del 1913: “Mettete anche il vostro corpo ogni mattina nel calice della Messa e attingetevi la forza di reagire... di abbandonarvi a Dio”. Tutte queste verità fondamentali della fede

Madre Caterina le ha fatte sue e le esprime con il suo vocabolario, che forse a noi sembra desueto, ma ha comunque una sua incisività: "Mettiamo l'Ostia nel nostro cuore; guardatela, offritela al Padre, seguite lo sguardo di Gesù; restate in compagnia di lui, attingete a questa fonte inesauribile la forza, la luce di cui avete bisogno ad ogni istante; attingetevi di riscattare attualmente i poveri peccatori col vostro lavoro, con la vostra preghiera, tra due occupazioni, tra due bocconi, tra due gradini delle scale (ritorna sempre l'attenzione alla concretezza della vita)". La presenza di Cristo nell'Eucaristia non è una presenza statica, inerte, ma vivente e operante, e l'attività di Gesù è, almeno secondo il vocabolario prediletto dalla Madre, l'immolazione: "Noi siamo consacrate al Santissimo Sacramento per imitarlo, per immolarci in unione all'immolazione dell'Ostia. Come manterremo noi effettivamente questo dono di noi stesse? Sarà l'abito? Sarà l'affettività? Sarà il monastero e l'ambiente in cui ci troviamo? No, ma sarà per noi stesse. In che cosa consiste questo servizio? Noi siamo composte di mente, di cuore, di sensi; la nostra mente con i suoi pensieri, le sue intenzioni, i suoi apprezzamenti; la nostra volontà, cioè il nostro cuore con i suoi desideri e le sue aspirazioni che provengono dai suoi affetti; poi i nostri sensi interni ed esterni con le loro operazioni." L'immolazione è un'offerta totale di sé a Dio, un olocausto, un sacrificio che consuma la persona, in un certo senso la annienta, appunto come le vittime destinate all'olocausto delle quali rimanevano solo le ceneri, ma non per una distruzione evidentemente, non per una morte fine a se stessa, ma perché ciò che viene "bruciato" si trasformi in una vita nuova. In pratica adorare significa uscire dalla nostra piccola vita, dalle nostre piccole prospettive, pensieri, sentimenti, per entrare nella vita del Cristo, nei suoi desideri, nelle sue intenzioni, nei suoi pensieri. Quindi il fine è positivo, una vita nuova, la vita di Cristo in noi. L'adorazione eucaristica non è quindi statica, non è tanto un "guardare" l'Ostia, anche se la Madre usa anche questa espressione, ma è piuttosto un agire nell'Ostia, un inserirsi nella sua azione. In effetti Madre Caterina predilige i discorsi pratici e i verbi di movimento, di azione e questo corrisponde molto bene al suo temperamento e anche allo scopo che si prefiggeva coi suoi scritti, cioè quello di esortare le monache a vivere nella concretezza e nella radicalità la propria vocazione. E' soltanto in questa ottica di unione alla riparazione di Cristo che possiamo comprendere la grande convinzione di Madre Caterina nel valore della nostra riparazione, che effettivamente può contribuire alla salvezza dei fratelli, che magari sono lontani da Dio, che hanno commesso gravi peccati, che sono ostinati nella loro ribellione, attraverso l'offerta della nostra preghiera, obbedienza, umiltà. Anche se non mancano nei suoi scritti passi nei quali insiste sulla necessità di consolare Gesù, sulla condizione di abbandono, umiliazione, che Cristo soffre nell'Eucaristia, dovuti proprio all'influenza della devozione al Sacro Cuore, così come era stata elaborata a partire dalle rivelazioni a Margherita Maria Alacoque, nel complesso Madre Caterina si sforza di inculcare la verità primaria che è Cristo a riparare noi: "Gesù, il nostro fratello maggiore, ha riparato per noi tutti, e noi dobbiamo continuare, pur secondo la nostra inferma natura, la sua missione di carità, per guadagnare le anime".

✚ Mi pare che concludendo possiamo dire che da Madre Caterina forse il nostro tempo può imparare un po' più di fiducia, di ottimismo equilibrato sul valore della nostra vita a favore degli altri, ottimismo che è direttamente proporzionato alla serietà con cui considera il peccato. Se giustamente oggi sottolineiamo molto il primato della grazia di Dio, anche in reazione a tendenze del passato esagerate, tuttavia possiamo e dobbiamo

recuperare il senso della corresponsabilità nella storia della salvezza. Papa Benedetto XVI durante il suo incontro con il Clero della Diocesi di Roma, nel 2007, ha risposto ad una domanda sulla riparazione eucaristica dicendo che il Signore ci invita ad entrare nella sua opera di redenzione, che è un *plus* di amore, con la nostra piccola, ma non insignificante capacità di dono, che del resto è pur sempre opera sua. “Il Signore vuole associarci a questo suo grande *plus*. Se cominciamo a capirlo, saremo lieti che il Signore ci inviti a questo. Sarà la grande gioia di essere presi sul serio dall’amore del Signore”.

✚ Così come mi sembra molto attuale la profonda unità tra fede e vita, che evita ogni sentimentalismo facile, ogni atteggiamento religioso artefatto. Abbiamo visto come Madre Caterina insista molto sulla praticità e sull’autenticità del nostro cammino di fede. E in un tempo come il nostro in cui non di rado si vive una pseudo-fede come ricerca di evasione dalla quotidianità, questo richiamo è più che mai salutare. In fondo quello che Madre Caterina dice alle sue monache, potrebbe tranquillamente essere capito e vissuto anche da madri di famiglia, laici impegnati nel lavoro o nella vita sociale e politica. Ciò che in effetti unifica tutto, la preghiera, il lavoro, la vita fraterna, tutto l’essere della persona è l’Amore. Questa sottolineatura dell’amore come chiave interpretativa della vocazione riparatrice, mi pare che possa essere una buona linea da seguire anche per noi che oggi siamo chiamate a vivere questa vocazione, ma anche per tanti laici, che in diversi modi si impegnano nell’adorazione eucaristica, una forma di preghiera che in questi tempi è molto in auge. Spero di essere riuscita a trasmettere quello che Madre Caterina mi ha fatto scoprire: la riparazione in fondo non consiste tanto in qualche particolare pratica o in una disposizione straordinaria a farsi carico dei peccati degli altri, ma consiste nell’amore, nella concretezza della nostra vita quotidiana, aderendo al progetto di Dio sulla nostra vita, nella certezza che certamente questo lavoro della grazia in noi ci ricostruisce, ci riplasma come persone nuove, capaci di donarsi e in un modo misterioso, ma reale contribuisce alla salvezza dei nostri fratelli.

✚ Vorrei concludere con queste parole che Madre Caterina rivolse alle sue figlie: “ Sursum corda! La speranza tiene il cuore alto, e lo spirito grande e dilatato. E’ un riflesso del cielo; una partecipazione alla stessa forza di Dio e alla sua bontà. Sperare è sentirsi portate tra le braccia di Dio, dell’amore onnipotente! Un bambino che cammina per la prima volta da solo, trema; gli si piegano le gambette, piagnucola; un soffio di vento lo getta a terra... ma se la mamma, o soprattutto il papà, lo prendono in braccio, subito il piccino si mette a ridere: è padrone del mondo... e non teme più niente”.

BIBLIOGRAFIA

- *Una Madre per tutti*, profilo biografico di Madre Caterina Lavizzari, Benedettine del SS. Sacramento, Ronco di Ghiffa - VB.
- Jean Leclercq OSB, *Momenti e figure della storia monastica italiana*, Cesena, 1993, pp. 127-166.
- *Capitoli di Madre Caterina alla Comunità di Ghiffa*, Archivio Monastico di Ronco di Ghiffa.

- Jean Leclercq, *Riparazione e adorazione nella tradizione monastica*, Ora et Labora 3-4, 1983, pp. 103-117; 147-160.

*SOLITUDINE E SILENZIO:
PAROLA DI DIO AGLI UOMINI:
THOMAS MERTON (I)*

Sr. Maristella Bartoli OSBap

23 Marzo 2009

*“O Dio, che salvi i peccatori e li chiami alla tua amicizia,
volgi verso di te i nostri cuori:
tu che ci hai liberato dalle tenebre con il dono della fede,
non permettere che ci separiamo da te, luce di verità.
Per Cristo Nostro Signore. Amen”.*

Lo scorso 10 Dicembre 2008 ricorreva il 40° anniversario della morte di Thomas Merton, monaco trappista e scrittore americano di fama mondiale, che ha lasciato una traccia profonda nel panorama culturale e nella vita della Chiesa del Novecento. In ventisette anni di vita monastica ha scritto tantissimo: le sue opere erano veri *best-sellers*, rapidamente tradotti in molte lingue. Su di lui, inoltre, si è detto e scritto moltissimo, sicché la bibliografia riguardante Thomas Merton è davvero sterminata. Questa sera non vogliamo aggiungere nulla a una messe già tanto abbondante. Cercheremo piuttosto di metterci in ascolto della sua stessa voce, lasciando parlare alcune delle sue opere, dopo avergli posto molto semplicemente qualche domanda.

La prima, credo che sia tra le più spontanee: “Che cosa ti ha spinto a entrare in monastero, e per giunta in un monastero trappista?”. Risulta infatti assolutamente insolito il fatto che uno degli autori americani più letti e amati degli anni Cinquanta-Sessanta del secolo appena concluso fosse un monaco. Un monaco appartenente a uno degli Ordini più austeri, in cui la regola del silenzio è vissuta in modo così assoluto che i monaci, per comunicare tra loro, usano dei segni convenzionali, evitando in modo rigorosissimo di parlare. Ebbene, come è possibile che uno di questi monaci, che ci aspetteremmo totalmente separato dal mondo, immerso in un profondo silenzio, abbia avuto tanto da dire alla gente comune, mettendo per iscritto fiumi di parole? E da dove veniva il successo dei suoi libri? Che cosa l’ha spinto a vivere in monastero, se aveva tanto da comunicare? Non è in contraddizione la sua scelta di vita monastica con la sua immensa popolarità?

Ripercorriamo dunque brevemente l’itinerario che l’ha portato in monastero, sfogliando la sua autobiografia, intitolata *La montagna dalle sette balze*. Thomas Merton nasce nel 1915 a Prades, in Francia, da genitori protestanti, che però non gli offrirono una particolare educazione religiosa. Erano entrambi artisti; la madre, americana, morì di cancro quando il piccolo Thomas aveva solo sei anni; in seguito fu il padre, pittore neozelandese, ad essere colpito dalla stessa malattia, che lo condusse alla morte nel 1931. Merton ricorda quando, a quindici anni, andava coi parenti a trovare il papà, ormai gravemente malato, in ospedale. Il fatto di non avere fede in Dio rendeva al ragazzo terribilmente triste e insopportabile il dramma di trovarsi faccia a faccia con il mistero della sofferenza: “Era una ferita aperta per cui non esisteva sollievo. Bisognava accettarla come animali”, scrive. Dovranno

trascorrere parecchi anni prima che il giovane Tom approdi alla fede cristiana. Per il momento egli si sta incamminando verso l'ateismo. Dopo la morte del padre comincia una vita da studente sempre più dissoluta e in fondo colma di amarezza, trascorsa dapprima in Inghilterra, a Cambridge, e in seguito negli Stati Uniti, dove si dedicherà agli studi letterari e filosofici. La giovinezza si presenta a Tom come l'occasione propizia per spremere dalla vita quel po' di godimento, pur se effimero e deludente, che essa può offrire. In questo periodo riveste particolare importanza un lungo viaggio compiuto in Francia e in Italia, che portò Tom diciottenne fino a Roma.

Qui avviene un fatto molto significativo: dopo aver visitato, come ogni turista, parecchi musei, il giovane rimane affascinato dalle chiese paleocristiane di Roma, in particolare dai mosaici bizantini. Il linguaggio sobrio e intenso di quell'arte lo tocca, gli parla al cuore, e per la prima volta nella sua vita Thomas comincia a scoprire qualcosa sulla persona di Cristo, che lo guarda attraverso quelle meravigliose e antiche immagini. E' la sua prima catechesi, ed essa suscita in lui il desiderio di conoscere, di istruirsi, di capire qualcosa di più sul significato di quelle immagini. Compera una Bibbia e inizia a leggere il Nuovo Testamento, lasciando da parte tutte le altre letture a cui in precedenza si dedicava con tanto interesse. E' una scoperta che lo colma di meraviglia e che lo attrae irresistibilmente: "Per il momento, misi da parte il mio autore preferito e lessi sempre più i Vangeli, e di giorno in giorno crebbe in me l'amore per le antiche chiese e i loro mosaici. Presto non le visiterai più soltanto per l'arte. Un'altra cosa mi attirava, una specie di pace interiore. Mi piaceva ritrovarmi in quei luoghi sacri", scrive ne *La montagna*.

A questo punto riemerge nel giovane il ricordo del padre, l'unico in famiglia ad avere una fede profonda, che si era misteriosamente sviluppata in lui soprattutto nel periodo della malattia, quando era ormai immobilizzato a letto in ospedale e non poteva più parlare. Egli, che era sempre stato pittore, in questa fase estrema della sua vita si mise a disegnare qualcosa di assolutamente nuovo e insolito, ossia "piccoli santi ieratici di stile bizantino, con barba e grandi aureole", segno evidente dell'apertura al mistero di Dio operata in lui dalla sofferenza fisica, ma che tutti i parenti, a cominciare da Tom, non erano in grado di comprendere. A Roma, dopo aver ammirato i mosaici bizantini delle chiese paleocristiane ed aver cominciato ad accostarsi a Cristo e ai Vangeli, Tom ha l'impressione di avvertire accanto a sé la presenza di suo padre e per un attimo prova un acuto senso di ribrezzo per il genere di vita che sta conducendo. Si rende conto con lucidità della profonda miseria in cui si è lasciato andare, ne prova orrore, desidera riscattarsi, risollevarsi, e per la prima volta in vita sua prega, chiedendo a Dio di dargliene la forza.

La felice esperienza di Roma fu però di breve durata: tornato in America, il giovane Tom continua a leggere la Bibbia, ma di nascosto, per timore di essere visto e giudicato, magari anche positivamente, dai parenti. Si vergogna di inginocchiarsi a pregare prima di andare a letto, non vuole sentirsi osservato, teme il giudizio altrui per questo suo nuovo comportamento che preferisce celare, sicché nel giro di breve tempo la tenue scintilla di fervore religioso che si era accesa in lui a Roma, non venendo più alimentata, si smorza fino ad estinguersi completamente.

Segue dunque il periodo degli studi universitari a Cambridge, durante il quale il giovane Tom si abbandona a un totale soffocamento della vita spirituale, cedendo a un vero e proprio degrado interiore; così ricorda nell'autobiografia: "Mi rompevo il collo nel tentativo di ottenere dalla vita tutto quello che si crede di poter ottenere quando si hanno diciotto anni... Tutto ciò serviva a cancellarmi dall'anima gli ultimi resti di vita spirituale, e impiegavo ormai ogni mia energia per schiacciare e cancellare l'immagine della divina libertà impressa in me da Dio. Con ogni nervo e ogni fibra del mio essere facevo di tutto per rendermi schiavo nei ceppi del mio intollerabile disgusto".

C'è tuttavia un elemento positivo in questo periodo "buio" della sua giovinezza: la scoperta di Dante Alighieri. A Cambridge, Tom ascolta con vivo interesse le lezioni sulla *Divina Commedia* e rimane affascinato dal genio di Dante. Pur rimanendo insensibile a qualunque richiamo di ordine morale, si sente però attratto dalla sublimità poetica di questa opera che lo conduce, senza quasi che egli se ne avveda, sui sentieri della filosofia scolastica e della teologia cristiana. La simpatia per Dante segnerà in modo indelebile Tom, che sceglierà come titolo della sua opera più celebre *La montagna dalle sette balze*, ispirandosi proprio al Purgatorio dantesco – l'inferno è immagine della sua torbida giovinezza, trascorsa nell'estrema lontananza da Dio.

La vita dissipata che conduce, studiando poco, perdendo tempo, sperperando il denaro e gettandosi a capofitto in divertimenti malsani, provoca tuttavia in lui un senso di vuoto, di disagio e di amarezza. Così ricorda quel periodo: "Ero troppo infelice, ed evidentemente esistevano troppi errori nel mio edonismo strano, vago ed egoista. Tutti i miei sogni di gioie e piaceri fantastici erano folli e assurdi, tutto quello che avevo desiderato si era mutato in cenere nelle mie mani e per giunta ero diventato antipaticissimo, una creatura vana, egoista, dissoluta, debole, incerta, indisciplinata, sensuale, oscena e orgogliosa. In me tutto era confusione. Persino la vista del mio volto in uno specchio bastava a darmi la nausea".

Venuto a conoscenza del suo pessimo comportamento, il suo tutore lo richiama in America, dove Tom si iscrive alla Columbia University di New York e segue corsi di Letteratura, materia per la quale è sicuramente molto portato. Dell'Università americana Tom ricorda come esperienze veramente significative l'incontro con alcuni professori e l'amicizia stretta con alcuni studenti, che lo accompagneranno a lungo, per tutta la vita. Il suo *modus vivendi* tuttavia non è cambiato: il detto popolare italiano "Bacco, tabacco e Venere riducono l'uomo in cenere" ben esprime il genere di vita di questo giovane studente dissoluto, che trascorre le serate, o meglio le nottate, bevendo whisky, fumando decine di sigarette, stordendosi di musica jazz assordante e divertendosi il più possibile con le ragazze... Così ricorda i sentimenti che provava quando, dopo quelle notti, si incamminava barcollante verso casa, nell'ora grigia e silenziosa che precede l'alba, mentre per molti lavoratori stava per iniziare una nuova giornata: "Quello che più mi deprimeva era la vergogna e la disperazione che mi invadevano quando sorgeva il sole e gli operai si avviavano al lavoro: uomini sani, ben desti e tranquilli, con gli occhi limpidi e un compito che li attendeva". Il contrasto con la sua situazione lo umiliava, ma da tale avvillimento non

nasceva nessuna volontà di cambiare. Sempre alla ricerca del piacere a tutti i costi, il giovane Tom non afferra altro che vanità e delusione, rimanendo profondamente insoddisfatto e infelice: “Ero entrato nel mondo per fare man bassa di tutti i suoi piaceri e le sue soddisfazioni. Avevo fatto quanto mi ero proposto ed ora scoprivo che ero stato io ad essere svuotato, saccheggiato, derubato. Che strana cosa! Per colmarmi, mi ero vuotato; per afferrare tante cose, le avevo perdute; nel divorare i piaceri e le gioie, avevo trovato il turbamento, l’angoscia e la paura”.

E’ proprio in fondo a questo abisso che la grazia di Dio si china su di lui e lo raggiunge, servendosi però di vie molto ordinarie, partendo cioè dalla sua concreta esperienza di studente universitario iscritto a un corso di Letteratura francese medievale. Un giorno del febbraio 1937, Tom cammina per le vie di New York e passa davanti alla vetrina di una libreria. Si accorge di avere in tasca otto o dieci dollari, la somma giusta per acquistare un libro, ed entra. Rimane incuriosito da un titolo: *Lo spirito della filosofia medievale*, di Etienne Gilson, e lo compra. Questa lettura segnerà una vera e propria svolta nella sua vita, perché lo condurrà, attraverso i sentieri della letteratura e della filosofia, a cui in quel periodo si stava dedicando con tanta passione, all’incontro con un volto del tutto sconosciuto del Dio cristiano. L’effetto di questa scoperta non si ferma sul piano puramente intellettuale: il giovane Tom comincia a provare il desiderio di andare in chiesa, cosa di cui in precedenza non avvertiva minimamente la necessità. Qualcosa, lentamente, si sta risvegliando in lui.

Anche le amicizie, particolarmente forti, con alcuni suoi compagni di studi lo orientano progressivamente verso un crescente interesse per il misticismo e la vita spirituale: i giovani studenti si scambiano idee, condividono la lettura di svariati autori e soprattutto fanno amicizia con un monaco indù, che in quel momento si trova a New York, e che chiamano “Dottor Bramachari”. Sarà proprio lui a consigliare al giovane Tom di leggere le *Confessioni* di Agostino e *L’Imitazione di Cristo*. Una convinzione sempre più profonda va facendosi strada nella mente del nostro studente attratto dalla vita mistica, come lui stesso ricorda: “Ero sempre più conscio della necessità di una fede vitale e della assoluta inconsistenza e nullità del razionalismo morto ed egoista che de sette anni mi aveva gelato mente e volontà. Mi ero reso conto che l’unica maniera possibile per vivere era quella di vivere in un mondo carico della presenza e della realtà di Dio”.

Il raggio di luce della grazia va progressivamente rischiarando le sue tenebre interiori, suscitando in lui non solo il desiderio di leggere libri e di conoscere dal punto di vista filosofico, ma anche di avvicinarsi a una comunità cristiana, di entrare in una chiesa, cosa che per un ateo qual era in precedenza costituiva un passo davvero enorme. Questo richiamo interiore diviene a un certo punto un’attrattiva così forte che una domenica succede qualcosa di totalmente nuovo, come lui stesso ricorda: “Telefonai alla mia ragazza per dirle che non mi sarebbe stato possibile passare con lei in campagna quella domenica, e decisi di andare a Messa per la prima volta in vita mia”. Sì, perché il nostro Tom era entrato, come abbiamo visto, in parecchie chiese, ma senza mai partecipare a una celebrazione liturgica. Eccoli dunque avviarsi, in una limpida domenica di agosto, per la Centoventunesima strada di New York ed entrare

nella chiesa del Corpus Christi: “La cosa che più mi colpì fu che la chiesa era piena, assolutamente piena. E non soltanto di vecchie signore e di gentiluomini cadenti, con un piede già nella fossa, ma di uomini, donne, bambini, di giovani e di vecchi, specialmente di giovani: gente di ogni classe e rango, con una solida base di famiglie di lavoratori... Mentre mi mettevo in ginocchio, la prima cosa che notai fu una ragazza molto graziosa (aveva l’occhio clinico, il nostro Tom, in questo campo!), forse di quindici o sedici anni, che in ginocchio, ma bene diritta, pregava con molto fervore. Mi impressionò vedere che una persona giovane e bella potesse con tanta semplicità andare in chiesa per la vera, seria e principale ragione di pregare. Era evidente che stava in ginocchio proprio per questo, non per farsi vedere, e pregava con un raccoglimento che, se non aveva la profondità di quello dei santi, era però abbastanza serio da dimostrare che non stava affatto pensando a chi le stava attorno”.

Il celebrante è un giovane sacerdote di circa trentatrè anni, e la sua breve omelia sulla persona di Cristo, vero Dio e vero uomo, colpisce molto positivamente il nostro Tom, che esce dalla chiesa pieno di gioia, come lui stesso racconta: “Presi a passeggiare sotto il sole per Broadway, e ai miei occhi apparve un mondo nuovo. Non riuscivo a capire che cosa fosse avvenuto per rendermi tanto felice, e perché mi sentissi tanto in pace e soddisfatto della vita... so soltanto che stavo camminando in un mondo nuovo, che persino i cupi palazzi universitari apparivano trasfigurati, e che la pace regnava in quelle vie destinate alla violenza e al chiasso”.

Effettivamente sta iniziando per lui una “vita nuova”, segnata dall’incontro con Cristo e dal desiderio di entrare a far parte della sua famiglia, la Chiesa. Le sue letture sono ormai tutte dedicate ad autori cristiani cattolici e a un certo punto Tom sente che è giunto il momento di chiedere il Battesimo, non può più farne a meno, una forza irresistibile lo attrae in questa direzione. Segue con interesse il catechismo, come ricorda: “Non mi annoiai mai; e non perdetti nessuna lezione, anche quando mi costava il sacrificio di qualcuno degli antichi divertimenti e delle distrazioni che tanta presa avevano su di me”; ormai è veramente conquistato da Cristo, non c’è attrattiva più forte per lui, tanto che sente germogliare in sé qualcosa di assolutamente nuovo e inusitato, al punto che suscita in lui una sorta di oscuro timore, ossia il desiderio di diventare sacerdote, per dedicare totalmente la sua vita a Cristo. Ma è ancora presto per un simile passo: prima deve arrivare il giorno tanto atteso del Battesimo, che segna per il nostro Tom l’approdo alla spiaggia ai piedi della montagna del Purgatorio, per usare la simbologia dantesca, a lui tanto cara: “Stavo per approdare sulla spiaggia ai piedi dell’alta montagna dalle sette balze di un Purgatorio più ripido e arduo di quanto potessi immaginare, e nulla sapevo della scalata che mi attendeva”.

Il giorno sospirato è il 16 Novembre 1938, memoria di santa Gertrude: il giovane Tom si reca in chiesa, accompagnato dagli amici più stretti dell’Università, di cui uno gli fa da padrino, e riceve con gioia ed emozione il sacramento del Battesimo, che lo introduce nella Chiesa cattolica. Subito dopo si accosta per la prima volta alla Confessione e così ricorda quel momento: “Entrai nel confessionale, mi inginocchiai, e attraverso la rete fitta della grata che ci separava, vidi il sacerdote, pronto a prestare orecchio alle mie parole. ‘Poveretto,’ pensai. Sembrava tanto

giovane, e aveva l'aria tanto innocente che mi chiesi come sarebbe riuscito a indovinare e comprendere tutto ciò che gli avrei detto”.

Il sacramento del Battesimo segnò sicuramente una tappa fondamentale nella vita del nostro Tom, tuttavia egli riconosce che inizialmente, pur essendosi allontanato dal peccato vero e proprio, non seppe spiccare un deciso salto di qualità, che comportasse una rottura netta con il suo stile di vita precedente. Soprattutto, egli accantonò l'idea del sacerdozio, a cui si sentiva chiamato, e questo causò ben presto un certo rilassamento spirituale che lo portò a vivere un po' di compromessi, come scrive: “Per il momento, l'idea del sacerdozio era stata messa da parte, per diversi e ottimi motivi: forse era anche troppo presto per pensarvi. Quando però cessai di pensare di essere un candidato per un'ardua, alta e speciale vocazione nella Chiesa, cominciai automaticamente a rallentare la volontà, a rilassare la vigilanza, a condurre una vita semplicemente ordinaria. Avevo bisogno di un ideale altissimo, di una meta difficile, ed era il sacerdozio a darmeli. E v'erano in ciò molti fattori concreti. Se avessi deciso di entrare un giorno in seminario o in monastero, avrei dovuto cominciare a coltivare alcune delle abitudini dei religiosi o dei seminaristi: condurre una vita più tranquilla, rinunciare a tanti divertimenti e a tanta mondanità, badare a evitare ciò che avrebbe potuto far risorgere in me l'antico tumulto delle passioni”. Venendo meno l'ideale del sacerdozio, Tom scivolò rapidamente in una vita cristiana piuttosto tiepida, trascurata, negligente, priva di fervore.

Il vero problema sta nel fatto che la sua conversione, pur essendo assolutamente sincera, fino a questo momento si era limitata solamente al livello intellettuale. Non c'è da meravigliarsene, visto che tutto era partito dalla lettura dei libri di Gilson e Maritain e che Tom era uno studente di Lettere e Filosofia; tuttavia la vita cristiana in quanto tale non può limitarsi solo all'assenso dell'intelletto: deve comportare necessariamente anche un coinvolgimento della volontà, e questo è proprio il punto debole di Tom in tale periodo.

Pur partecipando alla Messa, leggendo molti libri di argomento spirituale e accostandosi ai sacramenti, i suoi desideri e le sue ambizioni sono ancora quelli di prima: la conversione, per il momento, è stata puramente intellettuale, non ha ancora avuto quella ricaduta pratica necessaria perché sia effettiva. Lui stesso ricorda: “Credevo che per me bastasse continuare a vivere come ero vissuto fino ad allora, pensando e agendo come prima, con l'unica eccezione di evitare il peccato mortale... Prima del Battesimo ero vissuto per me soltanto, per la soddisfazione dei miei desideri e delle mie ambizioni, per il piacere, le comodità, la fama e il successo”. Il Battesimo, lo riconosce, avrebbe dovuto comportare il passaggio ad una vita totalmente guidata dallo Spirito Santo, non più schiava della volontà propria, ma questo salto di qualità può compierlo solo chi trova in Dio la perla preziosa che dà senso a tutta l'esistenza. La sua situazione è invece ben diversa: “I miei tesori erano tutti sulla terra. Volevo essere scrittore, poeta, critico, professore. Volevo godere di tutti i piaceri dell'intelletto e dei sensi, e per tali piaceri non esitavo a mettermi in situazioni che sapevo si sarebbero concluse in un disastro spirituale... Gli oggetti delle mie ambizioni in sé erano buoni. Non vi è nulla di male nell'essere scrittore o poeta, o almeno lo spero, ma il male consiste nel volerlo essere per la soddisfazione

delle proprie ambizioni, soltanto per innalzarsi al livello richiesto dalla propria autoidolatria interiore”.

In questo periodo Tom è tutto preso dal desiderio di scrivere per farsi conoscere e pubblicare, anche se la maggior parte dei suoi tentativi finisce miseramente nell'insuccesso, perché le case editrici generalmente rifiutano di pubblicare le poesie che lui con tanto impegno si affanna a comporre. “La mia preoccupazione principale era di farmi pubblicare. Ecco in cosa credevo davvero: nella reputazione, nel successo. Volevo vivere negli occhi, sulla bocca e nella mente degli uomini”.

La vita che conduce, tuttavia, non lo appaga completamente, rimane in lui la nostalgia di qualcosa d'altro, che sazi la sua fame di felicità e di pienezza, e a poco a poco ecco riaffiorare il desiderio di diventare sacerdote. Sarà proprio questo irresistibile richiamo, finalmente riconosciuto ed accettato, ad imprimere una svolta significativa alla sua vita.

Inizialmente si orienta verso i Francescani, ma le motivazioni di questa scelta non sono ancora del tutto limpide, come egli stesso riconosce ne *La montagna*: “Avevo scelto questo Ordine perché pensavo di poterne seguire senza difficoltà la Regola, e perché mi sentivo attratto dalla vita di insegnamento e di studio che esso mi offriva, e ancor più per l'ambiente in cui mi sarei trovato”. In altre parole, questa era un po' una scelta di comodo, non una vera e propria risposta a una chiamata accolta con spirito di fiducia e di obbedienza. Non implicava per Tom quella totale abnegazione di sé, necessaria quando si vuole veramente seguire Cristo per trovare in Lui solo il tutto che dà pienezza alla vita.

Ma il Signore ha i suoi tempi, o meglio, sa aspettare i nostri, pazientando fino a che la verità maturi in noi: Tom aveva già fatto la domanda per entrare presso i Francescani, essa era stata favorevolmente accolta dai superiori, ed egli si stava preparando ad entrare in Noviziato, quand'ecco che comincia a sentirsi assalito da un dubbio angosciante: “Ho davvero questa vocazione? Ricordai all'improvviso chi ero, chi ero stato. Ero sbigottito: pareva avessi dimenticato di essere stato un peccatore”.

Questa consapevolezza diviene un acuto senso di indegnità, che gli fa tremare il terreno sotto i piedi: teme di non essere idoneo, anche perché i superiori che avevano accolto la sua richiesta non sapevano nulla, in realtà, del suo passato. Decide quindi di raccontare tutto con chiarezza e di esporre con sincerità i suoi dubbi al suo direttore spirituale, il quale, dopo averlo ascoltato, gli consiglia di ritirare la sua domanda di ammissione al Noviziato. Tom vede così sfumare i suoi sogni e si rassegna alla prospettiva di entrare nel Terzo Ordine, rimanendo nello stato laicale.

Ora che il suo desiderio di diventare prete è divenuto irrealizzabile, si sente assalito da un cocente senso di delusione e di infelicità, che tuttavia si trasforma in una spinta formidabile verso quel cambiamento radicale di rotta di cui necessitava, ma che fino a quel momento non aveva avuto la forza di compiere. Decide infatti di vivere da laico avvicinandosi però il più possibile a quel genere di vita che tanto avrebbe desiderato, ma che gli era ormai preclusa: “Se non potevo vestire l'abito religioso, sarei almeno entrato in un Ordine Terziario e avrei fatto del mio meglio per ottenere un posto di insegnante in qualche scuola cattolica dove avrei potuto vivere

sotto lo stesso tetto del Santissimo Sacramento. Era fuori discussione che non potevo più vivere nel mondo come gli altri. Non potevo più accettare compromessi con una vita che ad ogni svolta cercava di avvelenarmi. Dovevo volgere le spalle a tutte le cose del mondo”.

Eccolo dunque ormai maturo per quel passaggio dalla fede puramente intellettuale a una fede tradotta concretamente in azione, in scelte di vita. Se in passato era stato dominato dall’ambizione e dalla presunzione di poter arrivare a tutto con le proprie forze, eccolo ora aprirsi a qualcosa di nuovo, ossia l’umile ricorso alla grazia di Dio nella preghiera: “Sapevo soltanto di aver bisogno della grazia, sapevo di aver necessità della preghiera, di essere impotente senza Dio e di voler fare tutto ciò che fanno coloro che si tengono vicini a lui”.

Comincia così una fase completamente nuova della sua vita: viene infatti assunto come insegnante di Letteratura inglese presso il Collegio San Bonaventura, gestito dai Francescani, e qui si dedica in assoluta tranquillità allo studio, alla preghiera e all’insegnamento. Sebbene il peso del passato e la consapevolezza del suo peccato siano sempre vivi in lui, tuttavia questo è un periodo particolarmente felice della sua vita, finalmente ‘purificata’ da tutte quelle cattive abitudini che gli impedivano in precedenza una reale unione con Dio.

E’ in questo clima che nel 1941, mentre l’America è scossa dalla seconda guerra mondiale, Tom decide di trascorrere un ritiro presso un monastero trappista del Kentucky, di cui gli aveva parlato con entusiasmo uno dei suoi professori universitari, cui era particolarmente legato, Daniel Walsh. Eccolo così presentarsi come ospite all’abbazia trappista di Nostra Signora del Getsemani, dove viene accolto in foresteria per trascorre coi monaci la Settimana Santa, condividendo la loro vita di preghiera.

Tre cose lo colpiscono particolarmente durante questo ritiro: innanzitutto il silenzio che regna nel monastero, come ricorda: “Il silenzio che mi avvolgeva mi parlò con più forza e più eloquenza di ogni voce, in quella stanza tranquilla e odorosa di pulizia”; ma non si tratta solo del silenzio della sua stanzetta: anche il chiostro e i corridoi che portano alla chiesa, pur essendo pieni di vita e attraversati da numerosi monaci, sono immersi in un profondo silenzio pieno di pace, che lascia di stucco il nostro giovane: “Il silenzio di quelle persone in movimento era dieci volte più impressionante di quanto lo fosse stato quello della mia camera vuota”.

La seconda cosa che lo conquista è la liturgia: “Il silenzio, la solennità, la dignità di quelle Messe e della chiesa, quella atmosfera di preghiere talmente fervide da essere quasi tangibili, mi colmavano di un amore e di una riverenza tali da togliermi il respiro”.

Infine è la semplicità dei monaci a rapirlo, dischiudendo dinanzi ai suoi occhi un universo completamente diverso rispetto al mondo cui era abituato: “Mi stupì di vedere come quei monaci, evidentemente normali giovani americani venuti dalle fabbriche, dalle università, dalle fattorie e dalle scuole dei vari Stati, si assorbissero e si trasformassero nella liturgia. Ciò che più colpiva era la loro assoluta semplicità. Solo di una cosa si preoccupavano: di fare quel che dovevano compiere, di cantare quel che dovevano cantare, di inchinarsi e di inginocchiarsi quando era prescritto, e di

fare tutto nel migliore modo possibile, senza agitazione, senza pompa, né enfasi. Tutto era estremamente semplice, disadorno e immediato; credo di non avere mai visto tanta fresca spontaneità quanto in quei monaci. Non vi era in loro neppure l'ombra di quella che si potesse definire mostra di sé o parata". Per il nostro scrittore in erba, che fino a poco tempo prima, come abbiamo visto, era smanioso di vedere pubblicati i suoi scritti, bramando la fama, il successo e la reputazione, questa è una vera e propria lezione di vita, che gli apre gli occhi su qualcosa di assolutamente nuovo, la possibilità di vivere secondo uno stile completamente diverso: "Qui l'eccellenza andava di pari passo con l'oscurità; il migliore era colui che meno si faceva notare. La logica della vita cistercense era quindi esattamente il contrario della logica del mondo, dove gli uomini si mettono in evidenza perché il migliore è quello che emerge, che primeggia sugli altri, che attira l'attenzione. Ma qual era la risposta a questo strano paradosso? Semplicemente che nascondendosi al mondo, il monaco non diminuisce se stesso, non diminuisce come persona, ma diventa qualcosa di più di una persona, diventa pienamente se stesso, perché la sua individualità, la sua personalità si perfezionano sul loro vero piano, il piano interiore e spirituale di unione con Dio, principio di ogni perfezione. *Omnis gloria ejus filiae regis ab intus*. La logica del successo mondano si basa su un equivoco, sullo strano terrore che la nostra perfezione dipenda dai pensieri, dalle opinioni e dagli applausi degli altri! E' davvero una vita ben strana quella che si conduce continuamente nell'immaginazione altrui, quasi fosse quello l'unico luogo in cui ci si possa sentire veri!"

Dopo un simile ritiro, il ritorno nel mondo e alla vita ordinaria è per il nostro Tom doloroso e stridente: non riesce quasi a capacitarsi di come si possa vivere così, di come lui stesso sia vissuto per tanti anni in questo modo, così lontano da quella che invece gli appare in modo chiarissimo come una vita davvero piena e ricca di senso, perché vicinissima all'unica sorgente della vera vita: "Di ritorno nel mondo, mi sentii come chi scende dall'atmosfera rarefatta di un'alta montagna. Quando giunsi a Louisville, ero già alzato da circa quattro ore, e, per così dire, la mia giornata volgeva già al meriggio, ma trovai che tutti si erano appena alzati, stavano facendo colazione e si preparavano ad andare al lavoro. Com'era strano vedere la gente che si muoveva come avesse da fare cose importanti, che rincorreva gli autobus, leggeva i giornali, accendeva le sigarette. Come appariva futile tutta la loro fretta e la loro ansia!"

Ricordate quello che pensava qualche anno prima, al termine di una delle sue nottate, mentre si trascinava stordito e barcollante verso casa, e vedeva i primi operai avviarsi al lavoro? Che cambiamento! Ormai è davvero un'altra persona, completamente rinnovata dalla grazia. Lui stesso se ne rende conto e riconosce in cuor suo di non desiderare ormai altro che condividere la vita dei monaci trappisti dell'Abbazia del Getsemani. Tuttavia la bruciante scottatura subita poco tempo prima, alla vigilia della sua partenza per il Noviziato dei Francescani, lo paralizza e lo lascia a lungo nell'incertezza. Lacerato dal conflitto interiore tra il suo desiderio di vita monastica e il timore di non esserne degno, finalmente si decide a parlarne con sincerità a uno dei Padri Francescani che vivono nel Collegio dove insegna. Questi lo tranquillizza, aiutandolo a riconoscere l'inconsistenza di tante futili preoccupazioni e paure: "Sì, era chiaro: ero chiamato alla vita monastica, e tutti i miei dubbi in

proposito erano stati più che altro semplici ombre. Incidenti e circostanze avevano contribuito ad esagerare e deformare le cose nella mia mente. Ma ora tutto era tornato all'ordine, e già mi sentivo pieno di pace e di certezza, avevo la coscienza che davanti a me si apriva una via diritta, chiara e piana”.

Dopo questo colloquio liberatore, Tom corre a scrivere all'abate del Getsemani una lettera in cui chiede di essere accolto come postulante nel periodo natalizio. Alla sua risposta affermativa, eccolo bussare al portale della Trappa il 10 Dicembre 1941. Il suo sogno può finalmente divenire realtà e, ancora volta, comincia per lui una vita nuova. Il fatto di essersi finalmente arreso a Dio, affidandosi totalmente a lui, colma il suo cuore di un'indicibile gioia e di una profonda pace, come ricorda: “Ero libero. Avevo riacquistato la mia libertà. Appartenevo a Dio, non a me stesso, e appartenere a Dio significa essere liberi, liberi da tutte le ansie, le preoccupazioni e i dolori che appartengono a questa terra, dall'amore delle cose che sono in essa. Che differenza c'è tra un luogo e l'altro, tra l'una e l'altra abitudine se la vita appartiene a Dio, e se ci affidiamo completamente alle sue mani? La sola cosa che conti è il fatto del sacrificio, la dedizione completa della propria personalità, della propria volontà. Tutto il resto è mero accidente”.

Abbiamo risposto alla domanda che ci eravamo posti all'inizio di questa nostra conversazione. Abbiamo visto, anche se in modo molto sommario, il lungo itinerario che ha portato Tom in monastero. Penso che dalla lettura di queste poche pagine de *La montagna dalle sette balze* sia emerso il meraviglioso gioco tra la misericordia di Dio e la libertà dell'uomo; se dovessi riassumere nella maniera più breve possibile il libro che abbiamo sfogliato insieme stasera, lo definirei un inno alla misericordia di Dio, che con estrema delicatezza raggiunge l'uomo, ovunque si trovi, e lo solleva a sé donandogli la vera felicità e la vera pace.

Questa esperienza dell'incontro con la misericordia di Dio che trasforma la vita è però qualcosa a cui tutti, benché in modi diversi, sono chiamati. E' in particolare l'esperienza dell'uomo biblico. Se chiudiamo il libro de *La montagna* e apriamo quello della Bibbia, ci accorgiamo subito che, in forme e luoghi diversi, ci viene raccontato qualcosa di analogo: il continuo chinarsi della misericordia di Dio sull'uomo ribelle e peccatore, ma assetato di amore e di felicità.

Vorrei pertanto concludere con una breve preghiera, una delle più belle di tutto il salterio, immaginando però di prestare la mia voce, in questo momento, allo stesso Thomas Merton. Da monaco avrà sicuramente pronunciato, anzi cantato, numerosissime volte questa preghiera. Ora che conosciamo la sua vita, siamo anche in grado di capire come queste brevi espressioni, che sono Parola di Dio, saranno risuonate in lui, nel suo cuore, con che intensità di convinzione le avrà pronunciate. Possiamo davvero dire che in questo caso la Parola di Dio si era fatta più che mai parola sua:

*Ricordati, Signore, del tuo amore
della tua fedeltà che è da sempre.
Non ricordare i peccati della mia giovinezza,
ricordati di me nella tua misericordia,
per la tua bontà, Signore. (salmo 24,6-7)*

Nel Salterio questa è semplicemente una supplica, un'invocazione rivolta a Dio. Leggendo i Vangeli, possiamo trovare la risposta che Dio, in Gesù, ha dato a questa accorata invocazione dell'uomo di ogni tempo. Essa è la preghiera del ladro sulla croce, a cui Gesù risponde: "Oggi sarai con me in paradiso". Questa è la risposta che Dio rivolge ad ogni uomo che con sincerità lo supplica così, e il paradiso, come Thomas Merton ci ha insegnato questa sera, attraverso la faticosa scalata della "montagna dalle sette balze", comincia già su questa terra: è la comunione con Dio, l'immersione nel suo mistero di amore e di misericordia.

*SOLITUDINE E SILENZIO:
PAROLA DI DIO AGLI UOMINI:
THOMAS MERTON (II)*

Sr. Maristella Bartoli OSBap

30 Marzo 2009

*Tu, Christe, nostrum gaudium,
manens perenne praemium,
mundi regis qui fabricam,
mundana vincens gaudia.*

*Hinc te precantes quaesumus,
ignosce culpis omnibus
et corda sursum subleva
ad te superna gratia. Amen.*

(Tu, o Cristo, sei la nostra gioia,
il premio che dura in eterno,
tu che sostieni l'intero complesso del mondo,
vincendo tutte le gioie che il mondo può offrire.

Ti supplichiamo dunque in preghiera:
perdona tutte le nostre colpe
e solleva in alto i nostri cuori,
sino a te, con la grazia che viene dal cielo. Amen)

Avevo già pensato di cominciare questa nostra seconda conversazione su Thomas Merton proponendovi di pregare insieme con queste due strofe di un antichissimo inno gregoriano, che si canta dal giorno dell'Ascensione fino a Pentecoste, perché mi sembra di vederci racchiuso tutto quello che settimana scorsa dicevamo circa il percorso spirituale che ha portato il giovane Tom ad entrare in monastero: la scoperta che Cristo solo è la vera gioia che dura in eterno, capace di superare tutte le gioie effimere e deludenti offerte dal mondo (*mundana vincens gaudia*); la consapevolezza del proprio peccato, da cui nasce la sincera domanda di perdono (*ignosce culpis omnibus*); l'ardente preghiera per ricevere la grazia che viene dal cielo (*superna gratia*), senza la quale non ci è possibile vivere su questa terra orientati verso la patria celeste.

Leggendo poi *Il segno di Giona*, un diario monastico di Merton, mi sono sentita confermata in questa scelta quando mi sono imbattuta in un suo pensiero, scritto alla vigilia dell'Ascensione del 1947: "Domani è la festa dell'Ascensione, la mia festa preferita. E' la festa del silenzio e della solitudine interiore, quando noi ascendiamo al Cielo per vivere con Gesù. Questa è la grazia del giorno dell'Ascensione: essere trasportati in Cielo dalla nostra stessa anima, per vivere lassù durante tutte le prove e le occupazioni, con il *tranquillus Deus tranquillans omnia*". Quest'ultima è una bellissima citazione di san Bernardo, che parla del "Dio tranquillo, che rende tranquille tutte le cose": se la gente ne comprendesse in pienezza il significato, forse avrebbe meno bisogno di fare ricorso ai tranquillanti... perché è profondamente vera!

Il pensiero di Merton sulla festa dell'Ascensione mi sembra un semplice ma efficace ritratto di quella che è la vita monastica: un'esistenza trascorsa in un'atmosfera di silenzio e di solitudine interiore, in cui si sperimentano anche numerose prove e ci si dedica con impegno a tante occupazioni, ma si attraversa tutto ciò con lo sguardo rivolto al Cielo, costantemente orientati in questa direzione, che immerge il cuore in una profonda pace.

La pace, secondo Merton, è uno dei tratti distintivi della vita del monaco; scrive infatti: "Finché non si è compreso il vero significato della pace, non si può cogliere per intero il senso della vita monastica. Il monaco è, prima di ogni altra cosa, un costruttore di pace". Interessantissima,

questa osservazione, e molto acuta: certo, i monasteri sono luoghi di pace, così spesso sentiamo dire, e questo, in un certo senso, è anche vero, ma dobbiamo intenderci! Non si entra in monastero per trovarvi la pace, per godere uno stato di benessere psicologico, per sfuggire alle tensioni del mondo e accomodarsi in un cantuccio tranquillo, protetto e riparato... su questo punto Merton è chiarissimo: “Il monaco non entra in monastero semplicemente per trovare la pace psicologica, ritraendosi dalla confusione del mondo. Egli lo fa per diventare un costruttore di pace”.

“Costruire la pace”: questa secondo Merton è un’opera caratteristica del monaco, per cui il monastero può essere considerato una scuola di pace, un’officina, un cantiere sempre aperto, in cui i lavori sono costantemente in corso... in questo senso è un luogo di pace. Chi vi entra deve essere disponibile a costruire la pace, altrimenti resterà deluso e presto o tardi, inevitabilmente, uscirà dal monastero, perché esso non offre tranquillità ed agio a buon mercato. Ma che cosa significa, concretamente, “costruire la pace”?

Merton così risponde: “Gli uomini devono rinunciare al loro egoismo, al fine di costruire la pace; ma noi non possiamo fare la pace con gli altri se non siamo in pace con noi stessi. E non possiamo essere in pace con noi stessi se non siamo in grado di compiere i sacrifici che la pace richiede. Lo spirito della pace infatti è introdotto nei nostri cuori solo dalla volontà di rinunciare al nostro io insignificante per ritrovare il nostro vero io al di là di noi stessi, negli altri, e soprattutto in Cristo. Così è Gesù stesso che ci fornisce la soluzione quando viene verso di noi portando una pace che il mondo non può dare. Che cos’è questa pace? Non è una terapia psicologica, né l’effetto di qualche slogan efficace, né una tecnica di autocontrollo. La pace che Cristo porta non è un oggetto, una pratica o una tecnica: è Dio stesso, in noi. E’ lo Spirito Santo. La pace che Cristo porta non è una ricetta per un’evasione individualistica o per una realizzazione egoistica. Non vi può essere pace nel cuore dell’uomo che cerca pace solo per se stesso. Per trovare la vera pace, la pace in Cristo, dobbiamo desiderare che gli altri abbiano pace come noi e dobbiamo essere pronti a sacrificare qualcosa della nostra pace e della nostra felicità perché gli altri abbiano pace e possano essere felici. Pace non vuol dire soppressione delle diversità, ma la loro coesistenza e la loro fruttuosa collaborazione. La pace si realizza dove uomini che possono essere nemici sono invece amici in virtù dei sacrifici compiuti per incontrarsi a un livello più alto, dove le differenze esistenti tra di loro non sono più fonte di conflitto”.

Costruire la pace è dunque un lavoro, un’opera che richiede impegno, rinunce e soprattutto una vera e propria lotta con se stessi, che può essere affrontata solo con l’aiuto dello Spirito Santo. La vera pace portata da Gesù risorto sulla terra è infatti frutto dello Spirito Santo. Nella misura in cui il monaco è disponibile a morire a se stesso per vivere sotto la guida dello Spirito Santo, ecco che costruisce la pace, cominciando dalla comunità monastica in cui vive e dalla quale poi la pace si irradia raggiungendo anche il mondo esterno. Merton usa in proposito l’immagine della ideale “città della pace”, Gerusalemme, applicandola proprio alla comunità monastica: “Il contemplativo edifica nel suo monastero una Gerusalemme spirituale, immagine della città celeste di Dio. La presenza di questa ‘città di pace spirituale’ che si erge invisibile nei cuori degli uomini consacrati a Dio nel deserto, mantiene viva sulla terra l’essenza di quella pace che Cristo ha portato alla sua Chiesa. Il contemplativo vuole porre nel suo monastero un segno di ciò che tutti i cristiani cercano: l’unità nella carità e nella pace, la comunione dei santi nella glorificazione del Dio trino. Il monastero resta nel mondo, ma senza essere del mondo, come una visione di pace, una finestra che si apre alla speranza di un regno totalmente differente, una nuova creazione, un paradiso terrestre dove Dio ancora una volta abita con gli uomini ed è quasi in modo visibile il loro Dio, la loro pace e la loro consolazione. Ovviamente la comunità monastica non può raggiungere questo fine se resta ripiegata su se stessa, e anche il singolo monaco, per vivere in tutta verità come uomo di pace, deve dimenticare se stesso e le sue ambizioni spirituali. Deve perdersi in Dio, nella preghiera e nel lavoro della sua comunità; deve perdersi nella semplicità della purezza e della trasparenza della propria anima. Deve dimenticare se vi è qualcosa degno di ammirazione in lui o nel suo monastero. Lo deve fare non spinto da una falsa e affettata umiltà, ma da quella vera umiltà che è la realtà stessa e che comunica la propria incontrovertibile verità, in ogni tempo, nelle profondità della sua anima: una

realtà che, ricordandogli la sua nullità e nello stesso tempo la sua grandezza, gli insegna a trovare la pace non nelle sue presunte forze, capacità o virtù, ma solo nella misericordia senza fine di Dio”.

Costruire la pace è dunque un’opera da portare avanti sempre, da riprendere ogni giorno, senza sosta: la piccola “Gerusalemme, città della pace”, del monastero è sempre in costruzione, il monaco deve continuamente edificarla, e buona parte delle sue energie sono proprio assorbite dalla cura con cui cerca di essere costruttore di pace all’interno della sua comunità.

Parlando della vita comune in monastero, ne *Le acque di Siloe*, Merton spiega con molta chiarezza che cosa rovina la pace in una comunità, qual è il nemico più temibile per questa cittadella che i monaci cercano di edificare. Questo nemico ha un nome solo, è la *voluntas propria* (termine che Merton riceve da san Benedetto e da san Bernardo), ossia l’amore disordinato di se stessi: “Il falso amore che rovina la pace e distrugge ogni unità tra gli uomini è amore di se stessi o della propria volontà”. Se questo è il nemico principale da combattere, c’è invece un prezioso alleato che aiuta i monaci nell’edificazione della ‘città della pace’ all’interno della comunità: è la *voluntas communis*, secondo la terminologia di san Bernardo, molto a cara a Merton, che riprende spesso questo concetto, dicendo: “L’opposto della volontà singola è la volontà comune, non la volontà di tutti gli uomini, ma quella di Dio e di coloro che confidano in lui. Perché solo la volontà di tutto ciò che è capace di amore sarebbe quella che tutti vorrebbero, se potessero vedere il vero ordine delle cose. Tutti i problemi della vita monastica si risolvono in questo concetto. Per vivere il monaco ha bisogno soltanto di questa *volontà comune*, la volontà che non è particolare a lui solo, che non cerca il proprio vantaggio momentaneo, ma che cerca il bene di tutti nella volontà di Dio. Quello che conta realmente in un monastero, quindi, non è la preghiera, il digiuno, la veglia, e meno ancora la fattoria, il pollame, i trattori, le costruzioni, ma la volontà comune, *voluntas communis*”.

Ci rendiamo subito conto del prezzo altissimo che questo richiede: cercare non il proprio vantaggio momentaneo, ma il bene di tutti nella volontà di Dio comporta la necessità di sacrificare se stessi e la propria volontà “alla volontà di Dio che compenetra la comunità e si esprime in richieste poste all’individuo non solo dalla Regola, ma persino dalle più insignificanti circostanze della vita comune”. I monasteri più ricchi di vita spirituale, infatti, secondo Merton sono quelli in cui “i monaci hanno rinunciato completamente a se stessi, si sono abbandonati con la fede più generosa e più cieca alla volontà comune o, se preferite, alla volontà di Dio espressa dalla Regola, dai desideri dei superiori e dalla volontà dei confratelli. In pratica ciò implica i sacrifici più profondi, più minuziosi. E’ relativamente facile rinunciare a un mondo i cui piaceri ci tediano e le cui ambizioni rappresentano una inutile perdita di lavoro e di tempo. Non è troppo difficile respingere soddisfazioni lecite quando il sacrificio trova subito ampia ricompensa nelle gioie della libertà interiore e nella conoscenza soprannaturale. Ma quando dobbiamo rinunciare ai nostri piani e alle nostre aspirazioni per beni più alti e spirituali e dedicarci, in obbedienza e carità, a una monotona serie di compiti più o meno perfetti, allora il sacrificio può essere terribilmente difficile. E tanto più esso è difficile, quando avviene che il nostro spirito di fede, meno puro di quanto avessimo immaginato, non è tanto forte da permetterci di scorgere la volontà di Dio nei doveri che non lusingano la stima che abbiamo di noi stessi”.

E’ molto acuta questa osservazione, che coglie proprio il cuore della vita comune in monastero: dichiararsi pronti ad abbracciare la volontà di Dio, significa, molto concretamente, accettare le mediazioni umane con cui essa si esprime, che sono tre: la Regola, i desideri espressi dall’abate e infine le richieste dei confratelli. Quest’ultimo aspetto è tipico della vita benedettina: san Benedetto infatti non parla solo di obbedienza alla volontà di Dio, al Vangelo, alla Regola e all’abate, ma aggiunge anche l’obbedienza vicendevole tra confratelli, che in alcuni casi può costituire una forma di ascesi veramente ardua: accettare infatti di obbedire a un confratello più giovane o più inesperto e incapace, venire incontro alle richieste più disparate, che ci colgono di sorpresa quando meno ce l’aspettiamo... tutto questo non è facile, esige un vero e proprio superamento, tutt’altro che spontaneo. Oltre a ciò, Merton sottolinea che il monaco deve acconsentire a tali richieste “in obbedienza e carità”, cioè senza brontolare o manifestare irritazione, stizza e malumore. Anche questo tratto gli viene da san Benedetto, che specifica con quali

disposizioni interiori si debba compiere l'atto di obbedienza: non basta eseguire l'ordine ricevuto, perché il Signore guarda il cuore, prima ancora che l'azione. Perché l'obbedienza possa essere "gradita a Dio e dolce agli uomini, l'ordine deve essere eseguito senza esitazione, senza indolenza o tiepidezza, senza mormorazione o esplicito rifiuto, ma di buon animo e con gioia" (cfr. RB 5).

Merton evidenzia inoltre quale sia la radice nascosta della ribellione e dell'insofferenza istintiva con cui si reagisce a una richiesta indesiderata, anziché dimostrarsi subito accondiscendenti: è, ancora una volta, l'autostima, la considerazione esagerata di sé, il ritenersi troppo in alto per accettare di piegarsi a compiere azioni di scarsa importanza, secondo il nostro giudizio, indegne di noi e del nostro livello.

E' in gioco soprattutto lo spirito di fede: senza di essa infatti è impossibile scorgere al di là della persona che chiede un determinato servizio, più o meno piacevole, il Signore stesso che ci manifesta così la sua volontà. E' solo la fede che ci permette di riconoscerlo attraverso le umili mediazioni umane di cui si serve per incontrarci.

Merton prosegue questa analisi della vita comune dicendo parole forti, che ci ricordano quel breve periodo della sua giovinezza in cui si avvicinò al comunismo, restandone però deluso; conservò comunque per tutta la vita una spiccata sensibilità per le problematiche sociali, soprattutto verso i poveri. Egli arriva a parlare della vita monastica come di una forma di comunismo, scrivendo: "Per un cenobita la santità si risolve nella pratica del più assoluto comunismo che sia mai stato concepito. Un monaco cistercense che spinga all'estremo limite la sua vocazione non ha nulla che possa chiamare suo, né il suo giudizio, né la sua volontà, né i più intimi recessi della sua anima. Egli rinuncia a cose che un marxista non ha mai sentito nominare, a cose che nessuna violenza umana, nessuna strategia politica potrebbe conquistare. Fino a che ha il possesso di qualche angolo del proprio essere, il monaco è lungi da quella libertà e da quella purezza di amore che si trovano soltanto nell'unione con la volontà comune. Fino a che dispone di un rifugio dove appartarsi per godere di qualche bene privato di cui a nessun altro è dato di godere, resta nel suo cuore una fessura in cui va ad accumularsi tutto il sudiciume dell'egoismo. Non può più vedere la luce della vera fede o respirare l'aria pura della carità divina nella quale si trova ogni salute spirituale. San Bernardo vide che l'amore di Dio non poteva tollerare queste fessure private. Scavando nelle profondità dell'attaccamento indebito alle consolazioni spirituali l'abate di Clairvaux voleva cancellare dal cuore dei monaci le ultime tracce di possesso per renderli capaci di quella povertà di spirito necessaria per entrare nel regno dei cieli".

A questo punto Merton si pone una domanda più che legittima: se la vita cenobitica è così intensa da non lasciare al monaco assolutamente nulla di 'privato', come è possibile conciliarla con la solitudine interiore, essenziale alla contemplazione? Senza solitudine interiore, infatti, non si può raggiungere l'unione con Dio, che è il fine della vita monastica. Su questo punto, di capitale importanza, san Bernardo e i primi cistercensi sono tutti d'accordo; Merton, che li conosceva e amava profondamente, scrive: "San Bernardo, sempre pronto a scoraggiare i monaci che volevano farsi eremiti, insegnava che la solitudine aveva un ruolo importantissimo anche nella vita del contemplativo cenobita. *Nil tibi et turbis*, esclama, *nihil cum multitudine caeterorum*. In complesso, è strano vedere come questo teologo della volontà comune raccomandandi ai suoi contemporanei di 'non aver nulla a che fare con la folla, nulla a che fare con gli altri uomini'. *O sancta anima, sola esto!* 'O anima santa, sii sola! Dedicati soltanto a Colui che hai scelto per te fra tutti gli altri. Fuggi dalla vista del pubblico, dalla tua stessa casa, dai tuoi intimi, dai tuoi stessi amici...'. Egli ammette di volere che questa solitudine sia soprattutto interiore, ma non nega che la solitudine fisica sia desiderabile anche per un cistercense, quando se ne presenti l'occasione, specie se ha desiderio di pregare".

Bisogna dunque intendersi sul concetto di solitudine. Merton, rifacendosi a Bernardo e a Guglielmo di Saint-Thierry, spiega che esistono due tipi di solitudine, una delle quali in monastero deve essere assolutamente bandita, mentre l'altra è non solo desiderabile, ma necessaria, e i monaci hanno il diritto e il dovere di coltivarla. La prima, quella vietata, consiste nell'isolamento dagli altri per egoismo ed orgoglio: "E' il contemplativo che immagina di essere il solo in monastero a capire

qualcosa della vita spirituale, che crede non vi siano altri capaci di dirigerlo, che insiste nel dirigere gli altri, a cominciare dall'abate". Ma questo è l'esatto opposto di quello che dovrebbe essere un monaco secondo san Benedetto! Tratti distintivi del monaco sono infatti l'umiltà e l'obbedienza: qui siamo proprio agli antipodi!

Merton prosegue nella lettura di san Bernardo, che per descrivere questi falsi monaci 'solitari' si avvale di una citazione della Lettera di san Giuda apostolo, che conviene leggere direttamente in latino, poiché questo è il testo cui Bernardo si riferisce (la traduzione italiana a cui noi siamo abituati suona un po' diversa, non rende altrettanto bene l'idea): *hi sunt, qui segregant semetipsos, animales, Spiritum non habentes* (Giuda 1,19), "questi uomini, che si separano dalla comunità (etimologicamente *segregant semetipsos* indica proprio la volontà di estraniarsi dal *grex*, il gregge di cui Cristo, rappresentato dall'abate, è il Buon Pastore, ossia la famiglia monastica), sono animali, non hanno lo Spirito Santo". Non conducono più una vita cristiana, non sono animati dallo Spirito Santo che genera amore, pace, concordia e unità. Vivono ancora secondo la logica del mondo, non secondo quella di Cristo.

Sono infatti, secondo la descrizione di Bernardo ripresa da Merton, "uomini litigiosi, malvagi, che passano il loro tempo a far crescere Caino (il fratricida per antonomasia) nella comunità". Il problema principale di questi monaci sta proprio nella loro lontananza dallo Spirito Santo, senza del quale la vita monastica è semplicemente impossibile; e perché lo Spirito Santo non è in loro? Così risponde Merton: "Lo Spirito Santo, il vincolo vivente di carità che unisce tutti i santi in un unico Corpo Mistico in Cristo, non entra nell'anima del monaco che non ama Dio nei suoi confratelli. Di conseguenza l'anima di quel monaco è morta. Separarsi dalla vigna vivente, dalla sorgente di vita senza di cui non possiamo fare nulla non è una forma molto desiderabile di solitudine".

L'altro genere di solitudine, quella che il cenobita deve desiderare, è infatti l'esatto contrario: "La vera solitudine interiore è semplicemente la solitudine del puro distacco: una solitudine che ci vuota il cuore e ci isola dai desideri, dai conflitti, dai mali e dalla lussuria comuni a tutti i figli di questo mondo. Così san Bernardo, raccomandando ai suoi monaci di lasciare il mondo e tutto ciò che per esso ha valore, insiste perché si sforzino di essere differenti dagli altri uomini ed entrino nella solitudine dei santi, il cui cuore, isolato al di sopra del mondo, vive in un'atmosfera rarefatta senza altro desiderio che quello di Dio". Queste ultime parole ci riportano proprio alle due strofe dell'inno gregoriano dell'Ascensione con cui abbiamo iniziato e in cui si chiede la Signore la grazia di vivere sulla terra con il cuore costantemente elevato al cielo, in una profonda comunione con lui.

Vivere in questo modo, "con il cuore isolato al di sopra del mondo", non significa però disprezzo nei confronti del prossimo, né tanto meno alterigia o mancanza di amore: "Più un monaco sa isolarsi dai desideri e dalle aspirazioni del mondo, più si isola nella volontà di Dio e più diventa uno, per mezzo della carità, con tutti coloro che sono uniti nello stesso amore di Dio. Così tutto il problema si risolve come per magia. La solitudine che san Bernardo raccomanda, lungi dall'essere contraria alla volontà comune, è, in ultima analisi, la volontà comune considerata da un punto di vista diverso. Così, nel 'comunismo' cenobita cistercense, anche la solitudine, il silenzio e la contemplazione interiore sono considerati funzione della vita comune. Ogni monaco quindi impara a mettere a profitto alcuni momenti di profondo silenzio, di raccoglimento e anche di solitudine fisica per entrare, nelle profondità della sua anima, in comunione con Dio, il quale è la vita comune della comunità e di tutta quanta la Chiesa di Dio. La sua solitudine, quindi, invece di separarlo dai suoi fratelli, lo unisce più strettamente a loro. Più vicino a Dio è il contemplativo, più vicino è agli altri uomini. Più ama Dio, più può amare coloro con cui vive. Si allontana da loro non per respingerli, non per fuggirli, ma per *trovarli*, in un senso più vero. *Omnes in Christo unum sumus*".

Per vivere in questo modo, tuttavia, occorre creare le condizioni favorevoli, e in maniera molto concreta: è necessario coltivare quell'atmosfera di silenzio assolutamente indispensabile per potersi mettere in ascolto di Dio, per dedicarsi alla *lectio divina*, per cogliere i suggerimenti dello Spirito Santo e metterli in pratica. E' questo il motivo per cui i monasteri sorgono preferibilmente in

luoghi deserti, lontani dai centri abitati, o se sono situati in una città, come talvolta accade, creano comunque intorno a sé un'isola di silenzio e di raccoglimento. Spiega Merton in *Vita nel silenzio*: “Per questa ragione il monastero sorge nel deserto, rompe con il mondo, con la stampa, con la radio, che sono troppo spesso voce di quell'aggregato che è meno che umano. Come società spirituale con un suo compito particolare, la comunità monastica deve aver cura di formarsi con grande sollecitudine in un'atmosfera di silenzio e di distacco, dove i semi della fede e della carità hanno la possibilità di mettere radici profonde e di crescere senza essere soffocati dalle spine o schiacciati sotto le ruote delle macchine e dei treni. Il monastero sorge nel silenzio perché la comunità monastica possa sviluppare qualità opposte all'egoismo e a tutti i peccati che ne derivano. I frutti dello Spirito si colgono nel silenzio e nell'isolamento e sono: amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza e dominio di sé”.

Vivere nel silenzio, poi, non significa semplicemente tacere; Merton, ispirandosi alle Costituzioni camaldolesi, spiega che il vero silenzio coinvolge tutto l'uomo ed è di tre tipi: “E' prima di tutto silenzio della lingua, poi silenzio del corpo e infine silenzio del cuore. La lingua tace se rinuncia ai discorsi futili e malvagi; il corpo si fa silenzioso se abbandona le azioni inutili e dannose; il cuore trova requie se si purifica dai pensieri vani e perversi. A che giova tacere con la bocca se poi c'è un tumulto di vizi che agita la mente e sconvolge le opere? Il fine del silenzio non è solamente negativo; agisce, anzi, come forza positiva nella vita di preghiera ed è uno degli strumenti più efficaci proprio perché è uno dei più costruttivi. Il silenzio costruisce la vita di preghiera”. Credo che sia molto importante questa sottolineatura: come ogni vera forma di ascesi, anche quella del silenzio comporta la rinuncia a qualcosa (per esempio alle chiacchiere inutili, ai discorsi vuoti o superficiali, o peggio ancora, alla maldicenza, alla critica amara, alle risposte sgarbate, alla calunnia), per lasciare spazio a qualcosa d'altro che si riconosce molto superiore e indubbiamente migliore: nel nostro caso, la Parola di Dio, la comunione con lui, l'azione del suo Spirito in noi, che plasma il nostro vivere, operare, pensare e parlare. L'ascesi del silenzio, così rara al giorno d'oggi, è in realtà qualcosa che può rendere molto più bella e più vera la vita, molto più profondamente e autenticamente umana.

Scriva ancora Thomas Merton: “Gli uomini del mondo hanno dimenticato le gioie del silenzio e la pace della solitudine, che pur sono necessarie, in qualche misura, alla pienezza di una vita umana. Non tutti sono chiamati ad essere eremiti, ma tutti abbisognano di quel tanto di silenzio e di solitudine che permetta loro di avvertire, almeno di tanto in tanto, nel profondo, la segreta voce del loro più vero essere. Quando non si ode quella voce, quando uno non raggiunge quella pace spirituale che viene dalla perfetta identificazione con quel che uno davvero è, la vita rimane misera, faticosa. L'uomo non può essere a lungo felice se non attinge alle sorgenti della vita spirituale, celate nelle profondità dell'anima. Se uno è sempre via da quella che è la sua vera casa, chiuso fuori della sua solitudine spirituale, non è più una vera persona. Non vive più da uomo, e nemmeno diventa un vero animale; piuttosto, una specie di automa, che funziona, ma senza gioia, perché ha perso tutta la spontaneità”.

Mi piace vedere come Merton accosti, in questo breve passo, il silenzio alla gioia e la solitudine alla pace, realtà estremamente positive e di cui tutti siamo alla ricerca. Lo dicevamo anche all'inizio, pregando con le parole dell'inno gregoriano dell'Ascensione: solo Cristo è la vera gioia, che vince tutte le piccole, effimere gioie del mondo (*mundana vincens gaudia*), solo nella comunione con il *tranquillus Deus tranquillans omnia* il nostro cuore trova finalmente la vera pace a cui tanto anela; ma la comunione con Dio richiede silenzio e solitudine. Gli uomini di oggi sembrano averlo dimenticato, forse perché ne hanno paura, e così si privano della possibilità di vivere anche le occupazioni, le attività e il lavoro quotidiano in modo molto più gustoso, con una gioia e una serenità che solo chi scopre i tesori del silenzio riesce ad assaporare. Spesso si finisce per lavorare, magari anche tanto, e con grande fatica e impegno, dalla mattina alla sera, ma, come dice Merton, riducendosi ad “automi che funzionano, ma senza gioia”.

Ben diverso è l'approccio al lavoro in un monastero, dove al primo posto non stanno l'efficienza, il profitto e la produttività, bensì la comunione con Dio. Merton ne *Le acque di Siloe* ci

offre un bella istantanea di un vecchio fratello trappista intento al suo lavoro: “la barba bianca, le mani callose, assorto nel suo compito, completamente inconscio di sé e raggianti della bontà e dell’innocenza di un bimbo, perché evidentemente è in comunione con Dio anche quando lavora”. Essere uniti a Dio non significa distrarsi dal lavoro per pensare a lui, ma compiere tutto quello che si ha da fare con pace, con gioia, con gusto, perché si sa che il fine ultimo del proprio lavoro non è il risultato dell’azione, ma la presenza di Dio a cui si tende in ogni istante. E così avviene che il lavoro riesce anche molto meglio!

Possiamo dunque concludere con Thomas Merton che la vita monastica essenzialmente non è altro che una costante ricerca di Dio e si avvale in modo particolare del silenzio e della solitudine al fine di fare esperienza di Dio. In quella splendida *Lettera sulla vita contemplativa* che scrisse nel 1967, su esplicita richiesta di Papa Paolo VI, che lo invitò a rivolgere un “messaggio dei contemplativi al mondo”, Merton così si esprime: “La vita nei chiostrini è la semplice vita cristiana, ma vissuta in condizioni che favoriscono l’esperienza di Dio”.

Il fatto di allontanarsi dal mondo, come abbiamo visto, non nasce da disprezzo o misantropia, ma è fonte di una maggiore solidarietà con tutto il genere umano, vissuta però a un livello molto più profondo: “Se il contemplativo si ritira dal mondo, non è per disertare da esso e dai suoi fratelli, ma per avvicinarsi maggiormente alla fonte divina da cui scaturiscono le energie che spingono avanti il mondo e per comprendere in questa luce i grandi disegni dell’uomo”.

Qual è dunque il messaggio che Thomas Merton, come monaco, vuole consegnare ad ogni fratello che vive nel mondo? Lasciamo che sia lui stesso a dircelo attraverso la *Lettera* del 1967: “Fratello, forse nella mia solitudine sono diventato, per così dire, un esploratore per te, un viandante di regni che tu non sei in grado di visitare – se non, forse, in compagnia del tuo psichiatra -. Sono stato chiamato a esplorare un’area deserta del cuore umano in cui non bastano più le spiegazioni e in cui uno impara che solo l’esperienza conta”. E’ vero: oggi si ha un po’ paura ad affrontare il silenzio e la solitudine, si ha paura ad entrare in se stessi, perché fondamentalmente si vuole fare tutto ciò senza Dio, e così spesso si ricorre all’aiuto della psicanalisi per conoscere se stessi, con risultati però ben diversi. Guardare con chiarezza nel proprio intimo può riservarci brutte sorprese: non siamo belli come vorremmo, dobbiamo riconoscere di portare nel cuore anche tanti lati negativi, il cui peso rischia di schiacciarci. L’esperienza di Dio, però, si risolve nella scoperta della sua misericordia e quindi nella gioia di sentirsi da lui amati e perdonati, nonostante tutto il peso del nostro peccato, come abbiamo visto nell’esperienza di Thomas Merton la volta scorsa. Scoprire invece la verità di se stessi senza incontrare la misericordia di Dio, essere messi faccia a faccia con la bruttura della propria coscienza, denudata di ogni velo e di ogni maschera, può invece essere un’esperienza terrificante, con risultati disastrosi.

Il messaggio del monaco, che invece attraverso il silenzio e la solitudine entra in comunione con il Dio della misericordia, può quindi avere un significato per ogni uomo: “Fratello, il messaggio che il contemplativo ti offre è il fatto che Dio ti ama, ti è presente, vive in te, abita in te, ti chiama, ti salva e ti offre una comprensione e una luce che non hai mai trovato nei libri o ascoltato nelle prediche. Il contemplativo non ha niente da dirti, se non rassicurarti e affermare che, se osi penetrare nel tuo silenzio e avanzare senza paura nella solitudine del tuo cuore e se rischi di condividere quella solitudine con l’altro, solo come te, che cerca Dio attraverso di te e con te, allora ritroverai davvero la luce e la capacità di capire ciò che sta dietro le parole e le spiegazioni perché è troppo vicino per essere spiegato: è l’intima unione, nelle profondità del tuo cuore, dello spirito di Dio e del tuo io più segreto, così che tu e lui siete in tutta verità un solo Spirito. Ti amo, in Cristo”.

L'ATTUALITA' DEL MESSAGGIO MONASTICO

DI JEAN LECLERCQ

20 aprile 2009

M. Geltrude Arioli OSBap

Jean Leclercq, monaco cistercense di vastissima cultura, nato nel 1911 ad Avesnes, in Francia, entrò a diciassette anni all'Abbazia di Clervaux (Lussemburgo). Narra nelle sue Memorie, dal titolo significativo "Di grazia in grazia" che, appena quindicenne aveva maturato questa decisione. La comunicò un po' bruscamente ai genitori solo dieci giorni prima della data fissata per l'ingresso, interrompendo le loro obiezioni con la lapidaria dichiarazione: "Non vi sto consultando, ma solo informando".¹

Nulla poté mettere in discussione la sua vocazione monastica. Entrato in noviziato con altri ventisei compagni, fu subito introdotto dal padre maestro alla preghiera metodica, ma – narra Jean – poiché questo mi provocava solo dei gran mal di testa, mi dispensò dal metodo e io mi dedicai con gioia a quella *lectio divina* sulla quale più tardi avrei tanto scritto".² Afferma al riguardo, per citare un solo passo: "In questa esperienza (della lectio divina) vi è certamente posto per il metodo, la scienza, l'uso di strumenti di lavoro e di studio, la conoscenza della filologia, dell'archeologia e della storia. Ma queste sole non saranno mai una *lectio divina*, una lettura cristiana, una lettura nello Spirito, una lettura del Cristo, e nel Cristo, con il Cristo e per il Cristo. Anzitutto ci vuole l'esperienza dell'amore. La lettura spirituale è un atto di amore, un'attività svolta nell'amore. L'esperienza del Cristo è stata essenzialmente la coscienza di essere amato dal Padre e di rispondere a quell'amore con il suo: è uno scambio di amore. Anche la nostra lettura è uno scambio di amore e noi comprendiamo adesso perché è rappresentata come un dialogo. Con la Scrittura, con il Libro Gesù Cristo e tutti i commenti di questo Libro, Dio ci parla e noi gli rispondiamo. La lettura è questo dialogo d'amore, questo dialogo nell'amore. ... Infatti quel Libro che è Gesù Cristo non è un volume, un rotolo scritto una volta per sempre. Ognuno di noi per sua esperienza personale, deve scoprire il significato di quel Libro. L'espressione "libro di esperienza", significa che tutti devono leggere in se stessi, nel proprio cuore (nel "libro del cuore") ciò che Dio vuol dire a loro personalmente, mediante il Cristo, nello Spirito, in modo da condividere quel messaggio con altri e aiutarli a comprendere ciò che Dio vuol dire a loro. Apostolato, missione, consiglio, tutte le forme di attività pastorale consistono anzitutto nell'aiuto reciproco a leggere quell'unico Libro.

Quel Libro, il Libro, rende più chiara la nostra comprensione di altri libri: il libro della natura, il libro della storia, il libro del segno dei tempi, ecc.

E' necessario che avvenga un incontro tra Cristo e la persona umana, tra quel Libro che è il Cristo e il cuore umano, nel quale è scritto il Cristo, non con l'inchiostro, ma dallo Spirito Santo, grazie ai libri della Bibbia scritti dai Profeti e dagli Apostoli. E' di vitale importanza che questo incontro sia continuo, che avvenga in ogni fase della storia umana e della storia di ogni uomo; è questo un dato costante della tradizione cristiana e di quella monastica in particolare."³

¹ J. Leclercq – Di grazia in grazia – Jaca Book – 1993, p. 7

² J. L. Di grazia... Ed. cit. p. 9

³ J. Leclercq – Attualità della lectio divina in Ossa humiliata – Seregno – 1993, pp. 84, 67, 68

La passione per lo studio dei Padri e della liturgia si sviluppò fin dagli anni del noviziato. Se il padre maestro tentava ancora di propinargli libri sull'orazione mentale, Jean, obbediente, era capace di leggerli a velocità imprevedibile, con grande stupore della sua guida. Avrebbe poi studiato effettivamente le tecniche della "lettura veloce" e negli Stati Uniti avrebbe tenuto una conferenza dal titolo significativo "Prière et vitesse: spiritualité pour les gens d'aujourd'hui"

Al contrario leggendo i Padri, sapeva assaporare lentamente pagine che nutrivano il suo spirito contemplativo. Cogliamo nella stessa personalità del L. e negli eventi della sua vita una specie di istinto spirituale che lo porta a prender le distanze con simpatico humor da ciò che nella vita monastica è formale o datato e a scoprire germi di vitalità perenne e di attualità che egli valorizza, prima ancora che nella ricerca intellettuale, nei suoi atteggiamenti di vita. L'amore per la lectio divina, la profonda sintonia con l'universo simbolico della Bibbia e dei Padri faranno di lui uno studioso appassionato della spiritualità monastica del Medio Evo; egli elaborerà il termine "teologia monastica" discusso e non da tutti accettato, ma apprezzato da un grande medievalista quale il Gilson. L'opera che viene considerata il capolavoro del Leclercq "Cultura umanistica e desiderio di Dio"⁴ elabora in tutte le sue prospettive la ricchezza della teologia monastica e i suoi fondamenti biblici con la loro valenza simbolica e le sue risonanze umane.

La disinvoltura, il tratto libero, caratteristico del L., non solo nella giovinezza, ma in tutta la sua vita, gli procurò – racconta – non poche osservazioni indignate dei monaci anziani che le suggerivano al padre zelatore (l'aiutante del padre maestro). J. commentava tra sé, citando le parole di Gesù: "vi mando come pecore in mezzo ai lupi".

Secondo le consuetudini di allora J. fu avviato al sacerdozio, benché non avesse mai desiderato se non di essere monaco. Lo accettò senza creare problemi, anche se, precorrendo i tempi, egli aveva una chiara visione – come più tardi scriverà - che l'identificazione automatica tra monachesimo e sacerdozio non era per nulla attestata dalla storia. Non si deve confondere il "servizio divino" di cui parla la Regola di san Benedetto con il servizio al mondo.⁵

La sua libertà creativa sempre temperata dalla consapevolezza del limite, che caratterizza le grandi intelligenze, aiuterà sempre J. a cogliere l'essenzialità e i valori fondamentali del monachesimo facendo di lui una delle voci più costruttive e profetiche dei problemi del rinnovamento monastico nel periodo preconciliare e conciliare.

Nonostante la salute delicata, che gli procurava l'apprensione di non essere accettato, J. L. poté professare a Clairvaux secondo il suo ardente desiderio. L'amore per la vita e per la preghiera monastica e il desiderio di approfondirne il senso saranno fin dall'inizio una costante della sua personalità. È commovente cogliere l'eco, fresca e spontanea, dei sentimenti del giovane monaco dalle pagine delle sue memorie: sentiva profondamente il fascino della liturgia, delle melodie gregoriane e del canto dei salmi, che non gli impediva tuttavia – come racconta con divertente umorismo – di "fare abbondanti dormite in coro"⁶ anche in ginocchio e persino chinandosi e alzandosi al "Gloria" senza svegliarsi, con grande divertimento dei confratelli.⁷ Forse questo ricordo spingerà il L., una volta diventato appassionato studioso di manoscritti a scoprire e studiare con divertita arguzia un curioso dialogo a tre (abate, monaco e diavolo) in un manoscritto intitolato "Del monaco che dorme all'Ufficio", poemetto scoperto nel manoscritto di Montpellier (Médecine, 38, sec. XII, folio 12, forse venuto da Pontigny).⁸

Nonostante il suo distaccato humor e il suo spirito libero, quanto ardente desiderio di essere monaco per sempre, quanto entusiasmo per i contatti di Clervaux con la Santa Sede in occasione della fondazione di S. Girolamo (per la revisione della Vulgata) e che rispettosa e grata bontà per il

⁴ J. Leclercq - Cultura umanistica e desiderio di Dio – Sansoni – 1983

⁵ J. Leclercq – Moines et moniales ont-ils un avenir? – Lumen Vitae – 1971, pp.57-58

⁶ J.L. Di grazia...p. 15

⁷ J.L. Di grazia...p.15

⁸ In J.L. Cultura monastica...cit. pp. 357-358

proprio abate, il padre maestro e i confratelli, di cui vengono ricordati con venerazione gli insegnamenti e gli esempi, specialmente circa il primato della vita contemplativa come aspetto specifico del sacerdozio monastico rispetto a quello diocesano! J. Assorbe fin dagli anni della giovinezza quei valori del monachesimo che poi illustrerà in conferenze e ritiri nei vari continenti del mondo. Spirito aperto, intelligenza altrettanto profonda quanto costruttivamente curiosa, ha occasione, non solo di leggere grandi autori, ma anche di conoscere grandi personalità della cultura, di informarsi sugli orientamenti politici e sociali più discussi. Intuendo la mancanza di libertà delle destre, si appassiona ai movimenti operai, si interessa dei poveri, si apre all'amicizia anche di personalità del mondo non cattolico, anticipando profeticamente le future aperture ecumeniche del mondo monastico. Il valore della libertà rimase sempre una delle dimensioni fondamentali della personalità e della mentalità di J., un aspetto da lui riconosciuto con acutezza e profondità come caratteristica dell'attualità perenne del monachesimo benedettino. Racconta con la consueta arguzia: "uno dei problemi sui quali l'esistenza stessa portava a riflettere (nel tempo preconciare) era quello dell'obbedienza e dell'esercizio dell'autorità. Come restare sottomesso, pronto a tutto, vedere tutto, accettare tutto e mantenere la propria libertà di giudizio, la capacità e il diritto di criticare senza mormorare e senza perdere la gioia? Ho conservato parecchie note di letture fatte in quegli anni su questo punto. Più tardi avrei avuto molto spesso occasione di trattare l'argomento. Addirittura un giorno – verso la fine degli anni '50 a Roma – il padre generale dei gesuiti doveva domandarmi di parlare sull'obbedienza all'assemblea di tutti i superiori generali degli Ordini religiosi. Nessuno aveva voluto correre il rischio di rivolgersi a un tale pubblico su un simile tema. Accettai senza esitare. E' vero che trattai soprattutto dell'obbedienza dei superiori, ma questo divertente intervento fu accolto e pubblicato. Ecco il privilegio di non essere mai stato il superiore di nessuno!"⁹

Gli piaceva definire San Benedetto "uomo libero". Per lui – osserva il L. - l'unico assoluto è Dio e la ricerca di lui; i mezzi sono relativi.¹⁰ Benedetto nella Regola opera scelte coraggiose, ma sa anche operare sintesi, anzi mettere in simbiosi gli elementi scelti nella vita reale, più che a livello di idee. Libero nei confronti del suo tempo, pronto a seguire lo Spirito aprendosi ad accogliere uomini di popoli, culture e situazioni sociali diverse, libero persino nel citare la Scrittura e il Salterio, che per lui non è un manoscritto, ma una preghiera. Libero nei riguardi delle Regole precedenti, della liturgia del tempo, dei rapporti tra monachesimo e sacerdozio, delle consuetudini ascetiche e delle tradizioni del passato. Così libero da lasciare all'abate ampia discrezionalità di interpretazione della Regola stessa, dell'ordo liturgico. Sceglie risolutamente, tra cultura e spiritualità, la spiritualità: Dio solo. Sa opporre un rifiuto a ciò che non serve alla ricerca di Dio. Sa attuare una sintesi vitale tra eremitismo e cenobitismo, tra lavoro e preghiera, evitando ogni sincretismo e ogni tipo di mondanizzazione.

"Scegliere, unire: sono queste senza dubbio le parole che meglio riassumono la forma di libertà testimoniata dalla sua opera. Solo l'essere libero ha la capacità di ridurre delle antinomie apparenti o reali, superando le contraddizioni che sconcertano chi è legato da altre catene che non siano quelle dell'amore di Cristo, secondo un paragone attribuito da san Gregorio a Benedetto. Fra i testi, le istituzioni, i modelli, i santi – un Antonio, un Basilio, un Agostino -, fra i monachesimi – orientale, africano, italiano -, fra le tradizioni liturgiche diverse, egli deve prendere partito e lo fa. Tiene tutto quello che conviene al suo disegno, e realizza la simbiosi di tutte le esigenze primordiali.

Egli ha il dono di essere totalmente dipendente e interamente libero. Obbedisce a Dio e alla Chiesa con un sovrano dominio di sé e di tutto il resto. L'obbedienza che egli insegna è assolutamente chiara: illimitata ma non cieca, comporta delle scelte, dei giudizi personali. Essa consiste, come ha fatto lui, nel sottomettersi a tutto ciò che si impone di per sé nell'infinito campo delle esigenze dell'amore di Dio, offrendo però questo sacrificio personale nella gioia dello Spirito Santo.

⁹ J. L. Di grazia.... Pp. 27-28

¹⁰ J. L. "La libertà benedettina" in *Ora et labora*, XXXVIII, 1983, p. 21, estratto tradotto dagli Atti del VII Congresso internazionale di studi sull'Alto Medio Evo - 1980

Essere fedele alla tradizione ricevuta senza essere avvinti al passato: ecco l'esempio lasciato da Benedetto; ed è quello che i suoi figli avrebbero imitato. La Regola di san Benedetto non ha imposto nulla a nessuno, all'infuori di un ideale, la cui caratteristica è di diventare realtà in molteplici modi. In tal modo non solo san Benedetto, ma tutta la storia del monachesimo è una scuola di libertà: essa ha insegnato a rispettare la singolarità dei gruppi e della persone, dentro l'obbedienza alle leggi generali della Chiesa e alle esigenze immutabili della vocazione monastica.¹¹

In un dotto studio sul tema "Il chiostro: una prigione?", il L. nota che nella letteratura contemporanea si tende ad assimilare il monastero a un carcere, ma si dimentica che la scelta di farsi "prigionieri volontari" è per la libertà:

"...il monaco è un innamorato. Si è costituito prigioniero volontario, non soltanto, né soprattutto per soddisfare a Dio giudice. Egli ha voluto imitare Gesù Cristo, il Figlio di Dio che si è fatto schiavo; ha voluto partecipare alla liberazione che è stata la sua Resurrezione, quando ha spezzato le porte dell'inferno e aperto quelle del paradiso; ha voluto inchiodarsi sulla croce e attaccarsi al suo Modello, per trovare in lui la luce e la pace. Ha voluto rispondere all'amore con l'amore, entrare in possesso della libertà spirituale, che è la sola clausura degna dei figli di Dio. Se le porte si aprono egli resta, perché nella prigione del monastero egli è venuto a cercare quel bene di cui già Tertulliano aveva detto che Gesù ce ne aveva dato l'esempio: la libertà di pregare di più: *ut melius oraret*.

Non è dunque appena del nostro tempo il paragonare la vita delle comunità religiose a quella delle prigioni. Ma la tradizione ci ricorda un modo di farlo che non bisogna mai dimenticare: se, da una parte vi sono delle somiglianze che non si devono misconoscere, né esagerare, dall'altra c'è una differenza essenziale, che un giusto uso dei metodi psico-sociali ci deve aiutare a percepire ancor più chiaramente. Alla stessa maniera che il celibato per il regno dei cieli permette di acquistare una piena maturità senza le esperienze coniugali, così si deve, e si può, nell'obbedienza religiosa, conservare e accrescere la propria libertà."¹²

Anche sul piano politico e sociologico – osserva il L. – la RB può dare un contributo attualissimo all'odierna esigenza di libertà. In uno studio sul monachesimo occidentale oggi, egli traccia un brillante e originale confronto tra l'ideologia marxista e la RB. "In un tempo e nell'ambito di una società che sottolineavano profondamente la differenza tra le classi sociali, e talvolta di razza, con tutti i conflitti, le violenze e le forme di oppressione che ciò comportava, san Benedetto aveva redatto nella sua Regola, la carta e presentato, come ci rivelano i "Dialoghi", il modello di una società senza classi e, se non senza razze – dal momento che nei suoi monasteri coabitavano romani, goti e perfino africani – almeno senza razzismo. Dopo millecinquecento anni sussistono ancora gli stessi problemi sociali fondamentali, e da un secolo a questa parte Marx ha proposto una loro soluzione, che, tuttavia, è risultata fallimentare. Ma questa differiva da quella di san Benedetto almeno in tre punti fondamentali.

In primo luogo l'uguaglianza dei diritti è fondata sull'uomo, non su Cristo. E siccome nessun umanesimo puramente umano è sufficiente alla grandezza dell'uomo, l'ideologia che ne consegue si ritorce contro l'uomo stesso. Da entrambe le parti è riconosciuto il valore dell'uomo; ma san Benedetto, come ogni legislatore ispirato al Vangelo, sa che l'uomo è segnato dal peccato, le cui manifestazioni sono l'ingiustizia e l'oppressione. Benedetto riconosce il fatto dell'ineguaglianza, legata alla natura, ma vuole rimediare ad essa superando le conseguenze provocate dall'egoismo; egli propone una vita sociale fondata sul riconoscimento dei bisogni e dei diritti delle persone la cui uguaglianza è diversificata, sul rispetto dei loro diritti, sull'amore, la compassione, la disponibilità ad un reciproco e continuo servizio, che consentano di superare i conflitti inerenti alla diversità umana. Secondariamente Marx considera l'uomo come un mezzo di produzione al servizio della

¹¹ J. L. dall'introduzione a "Ascolta figlio" la Regola di san Benedetto, a cura del Monastero san benedetto di Milano – EDB 1991

¹² J. L. Il chiostro: una prigione? In *Ora et labora*, ott.dic. 1972, p. 159

collettività. Per san Benedetto invece la produzione è al servizio dell'uomo, degli uomini e limitata a quanto è loro necessario. In tal modo rimane tempo per quell'attività non materialmente produttiva che è la preghiera. Infine nel tipo di società concepita da san Benedetto, a differenza di quella marxista, la libertà personale è non solo rispettata, ma coltivata, rafforzata, sviluppata, all'interno di un'obbedienza liberamente accettata sotto un'autorità di carattere paterno, alla quale ciascuno conserva il diritto di proporre le proprie osservazioni e che non deve in alcun modo divenire tirannica: *non tyrannidem*.

Le società marxiste – e i regimi oppressivi non marxisti - sono per così dire degli antimodelli della società monastica; in essi non è possibile realizzare come in quella di san Benedetto, rapporti umani liberi, spontanei, sinceri, non sorvegliati, senza delazione né paura: *non detractorem*, come comanda san Benedetto. Una tale utopia non può fondarsi che sul duplice orientamento di base del monachesimo: la conversione del cuore, contro l'egoismo oppressore, e la preghiera assidua che espone l'uomo all'azione di Dio, aprendolo ad essa, disponendolo a riceverla e a lasciarsi trasformare. Nella misura in cui tale programma viene realizzato da una comunità monastica, questa offre al mondo la realtà, l'irradiamento, l'esempio di un gruppo che non è primariamente un centro culturale, agricolo, pastorale, o un'impresa in qualche modo efficace sul piano temporale, ma che diviene tale in sovrappiù, in forza del valore umano introdotto in aggiunta quale frutto della ricerca primordiale del Regno di Dio, se prestiamo fede al Vangelo".¹³

Dopo esserci soffermati a lungo su uno dei valori attuali del monachesimo più cari a J. L. riprendiamo a percorrere le fasi della sua vita e dell'evoluzione della sua esperienza monastica. Dopo un anno di servizio militare (1932-33) di cui con divertente umorismo vengono ricordati vari episodi, nel 1933, il L. insieme ad altri giovani monaci fu scelto, senza averlo chiesto, per compiere gli studi teologici al Pontificio Ateneo di Sant'Anselmo a Roma su consiglio del confratello P. Fohl, canonista, uno dei primi organizzatori di federazioni monastiche (tra cui la nostra).

Egli parla di questo periodo romano denso di esperienze, ironizzando sulle ridicole espressioni di servilismo alla dittatura fascista, esprimendo invece il suo entusiasmo per gli studi, le letture, gli incontri con i grandi della cultura ad ampio raggio, dalla filosofia alla teologia, dalle lettere all'archeologia. E' rivelatore ad esempio quanto scrive a proposito di Anselmo Stolz, giovane teologo che sapeva – dice il L. – “farlo uscire dopo le sue lezioni in stato di preghiera”. Vedeva infatti la teologia non come una scienza al pari delle altre, ma come un orientamento alla contemplazione. E' già grande in questo periodo in J. la passione per l'ecclesiologia profeticamente pensata nella luce del Vaticano II. Dopo il baccellierato e la licenza il L. prosegue gli studi a Parigi. Abitava all'abbazia Sainte Marie, La Source. Parisius, paradisus chiamò questa permanenza ricca di straordinari incontri con grandi personalità, da Bloch, a Gilson, a Maritain, Lavelle, De Lubac... Invitato a proseguire gli studi teologici, dichiarò che non si era fatto monaco per studiare e rimase nella sua abbazia a tenere corsi ai giovani monaci studenti... Ma fu solo per un anno: nel 1939-40 fu chiamato alle armi. Le vicende di guerra coinvolsero drammaticamente la sua famiglia, toccando di compassione il cuore di J., che, nonostante le vicissitudini che lo portavano ad abitare in diverse abbazie, continuava ad occuparsi dei suoi studi e letture monastiche. Un periodo di lavoro alla Bibliothèque Nationale lo educa al paziente e attento compito di analisi e catalogazione dei manoscritti. In questa difficile condizione, ancora perdurante la guerra, riesce ad editare la sua tesi su Giovanni di Parigi, opera ricca di suggestioni profetiche: contiene intuizioni sulla collegialità nella Chiesa che poi sarebbero state riscoperte dal Vaticano II. Mons. Carlo Colombo avrebbe chiesto infatti al L. di mandarne copia a Montini, allora arcivescovo di Milano nel periodo iniziale del Concilio. Il L. continuava a raccogliere documenti sull'ecclesiologia, ma si sentiva più attratto dai testi medievali che trattavano della vita monastica. Dice col suo consueto humor: “dato che la vivevo male, sentivo il bisogno di scrivere su di essa, quasi per compensazione; ciò che scoprivo nei testi era in sintonia con le mie convinzioni di sempre”.¹⁴

¹³ J. L. Il monachesimo occidentale oggi – Seregno – 1992 – pp. 37-39

¹⁴ J. L. Di grazia...p.53

Il Gilson l'avrebbe poi incoraggiato ad optare per i testi spirituali benedettini dell'XI e XII secolo. Nella ricchezza della cultura monastica il L. trovava sempre spunti di vita: "la vita era troppo avvincente per lasciarmi assorbire solo dai manoscritti".¹⁵ Infatti, precorrendo i tempi, egli colse subito l'apertura ecumenica del monachesimo. I contatti con il Beauduin, con le iniziative liturgiche dell'abbazia di Chevetogne davano ai suoi studi monastici un'apertura anticipatrice del dialogo ecumenico tra le diverse chiese cristiane.

In seguito per ben trent'anni il L. dovette occuparsi dell'edizione critica delle opere di San Bernardo, pur tenendo parallelamente in ogni continente del mondo conferenze sul monachesimo.

Gli impegni di insegnamento accademico a Sant'Anselmo, alla Gregoriana, alla Lumen Vitae di Bruxelles, al Claretianum e i ritiri e corsi nelle varie parti del mondo gli consentono di incontrare giovani e di conoscere ambiti monastici diversi. Ne nascono interessanti spunti per interrogarsi sul futuro del monachesimo e sui suoi valori attuali. Così pure assiduo è il suo interesse nel seguire le sessioni del Vaticano II.

Il L. insiste molto nel definire aspetto specifico del monachesimo "la vita contemplativa", sottolineandone giustamente la varietà di forme e di espressioni. Forse questa sua convinzione risente di una mentalità e di un lessico improntati alla cultura patristica più segnata dall'influsso della filosofia greca. Oggi questo tipo di linguaggio non viene facilmente accettato. Meglio parlare di primato della ricerca di Dio che porta il monaco a fuggire il mondo come fece Benedetto. Il L. ha una chiave di lettura del passato del monachesimo che diviene profezia per il suo futuro. Egli nota che "in ogni tempo si pongono problemi e si riproducono gli stessi cicli: l'ascesi genera la prosperità, questa porta a fondare, fino a quando, per rimanere tra quelli che fuggono il mondo, alcuni lasciano la grande abbazia o ne instaurano altre più piccole" Alla spontaneità delle origini si sostituisce nel sec. XI l'"Ordine", ma quanto più si consolida l'organizzazione, tanto più si avverte l'esigenza di ristabilire il primato della carità sulla legge.¹⁶ La tendenza delle nuove comunità monastiche oggi è proprio quella di privilegiare il carattere familiare delle relazioni e preferire le piccole comunità a quelle numerosissime di una volta. La diminuzione del numero secondo il L. non è per niente un fatto negativo: la qualità è molto più importante della quantità. Del resto – egli osserva – gli studi recenti sui priorati cluniacensi della Lombardia hanno rivelato che in genere le comunità si componevano al massimo di cinque monaci ed erano in genere ferventissime. L'idea che la tradizione comporti comunità molto numerose è quindi infondata.¹⁷

Spesso i monaci hanno svolto servizi sociali per colmare lacune della società civile, ma appena mutano le situazioni storiche, ciò non viene più richiesto ed essi tornano all'essenziale fecondità primitiva del loro compito specifico di cercatori di Dio. E' questo è il vero ritorno alla tradizione, non il ripetere le funzioni svolte nel passato di missionari, insegnanti, organizzatori dell'ospitalità e della cura dei malati, ma il tornare all'esperienza fondante: "la vita intima del monachesimo è orientata verso l'alto, non al di fuori".¹⁸ E' fuorviante fermarsi a considerare solo il ruolo civilizzatore del monachesimo, fenomeno conseguente, ma contingente, dell'irradiazione dei suoi veri valori interni, del vero scopo della vita monastica. Il L. indica come essenza del monachesimo il "soli Deo placere desiderans" che Gregorio Magno considera come caratteristica della vita di san Benedetto. Abbracciare "la via della vita" nella fede, nell'obbedienza, nella partecipazione alla sofferenza di Cristo, come dice San Benedetto nel prologo della Regola è vivere la penitenza e la conversione come condizione per una vita nuova. Oggi, osserva il L. tutto ciò può sembrare anacronistico, mentre si parla di dialogo col mondo, di "presenza al mondo" di "apertura al mondo". Invece è proprio questo modo di essere e di vivere ciò di cui il mondo ha bisogno nel nostro tempo: ma occorre ricordare che il monachesimo non è un problema su cui speculare, è un mistero.

¹⁵ J. L. Di grazia...p. 56

¹⁶ J. L. Témoins de la spiritualité occidentale – ed. Du Cerf – Paris – 1965 p. 398

¹⁷ J. L. Il monachesimo occidentale oggi, cit...p. 20

¹⁸ J. L. Témoins...cit. p.401é

Non ha come scopo di cercare Dio nel mondo, né di portare Dio al mondo e tuttavia è un modo di dare Dio al mondo e il mondo a Dio.¹⁹

L'attualità del monachesimo secondo il L. si salva non adeguandosi ai costumi del mondo ma vivendo una purificazione da tutto ciò che è artificioso, ostentato o desueto, per vivere con semplicità e naturalezza l'essenza dei consigli evangelici. E' l'esemplarità il motivo che giustifica il monachesimo, la modalità essenziale di vivere il Vangelo. Per questo il L. vede come un fatto provvidenziale che la diminuzione di numero delle comunità porti a sostituire alle grandi abbazie rurali piccole comunità urbane che meglio evidenziano il valore comunitario della vita fraterna, della povertà, del lavoro.²⁰ Si rende pure necessario assumere un nuovo stile di liturgia, più sobrio e semplice, rispetto alla solennità scenica di un tempo e questa trasformazione consente di creare nel cuore delle città dei luoghi di adorazione bene inseriti nella Chiesa.²¹ Così l'inserzione diventa il nuovo nome della separazione dal mondo che mai va interpretata come fuga né ridotta a un fatto interiore e simbolico, ma realizzata come assunzione di una mentalità, di un modo di vivere in netto contrasto con la mondanità, proprio per accogliere e portare a Dio nella preghiera l'anelito del mondo. E' quindi condizione di incontro, di capacità di relazione; del resto la vita benedettina è essenzialmente cenobitica.²²

Con saggezza ed equilibrio il L. osserva che non bisogna vivere un vago evangelismo realizzando la condivisione in ciò che porta fuori dei valori della vita monastica, ma piuttosto accogliendo i fratelli nella carità e nella preghiera: sono sempre e comunque necessarie delle strutture e delle norme che limitino le relazioni con gli esterni, anche se oggi è più che mai importante l'ospitalità vissuta secondo la Regola in vista di una condivisione autentica della preghiera e dell'essenza della vita monastica²³.

L'attualizzazione del monachesimo richiede anche un modo di vivere la povertà personale che promuova il senso della responsabilità evitando passività e infantilismo nella dipendenza dalla comunità.

Per quanto riguarda le monache il L. sottolinea che certi segni esterni della clausura (grate, tende, eccessi di rigore) sono un portato storico che fa parte dei formalismi che oggi possono bloccare la vera comunicazione e testimonianza. Racconta, con il suo consueto umorismo birichino che, dopo aver lavorato, su incarico della Sacra Congregazione ad elaborare la *Venite seorsum* (documento riguardante la clausura delle monache) una volta attuata la pubblicazione vi colse recepiti alcuni aspetti teorici, ma non vi trovò traccia dei suoi suggerimenti intesi ad una radicale semplificazione dei segni tradizionali.²⁴ Con particolare attenzione il L. prende in esame la possibilità delle monache di autogovernarsi e ritiene che le istanze di rinnovamento e l'evoluzione della cultura femminile debbano senz'altro determinare il passaggio dei monasteri femminili dalla dipendenza da un ecclesiastico o da un superiore monastico maschile a forme di autonomia giuridica.²⁵ Il L. auspica che le odierne maggiori conoscenze della psicologia maschile e femminile portino a rispettare le modalità differenziate di organizzare la vita monastica dei monaci e delle monache, ma su una base di uguaglianza nella dignità personale e anche nella valorizzazione delle relazioni tra monaci e monache che possono essere di valido aiuto date le prospettive complementari. Porta anche argomenti storici a favore: i monasteri doppi sotto l'autorità di un'abbadessa, il rilievo dato alla superiora anche rispetto al confessore nelle Regole di san Basilio. Secondo il L. anche le stesse Costituzioni e ordinamenti della clausura dovrebbero essere redatti dalle monache, a partire dalla loro esperienza spirituale in quello che la femminilità ha di più specifico. L'interesse del L. per il problema della donna nel monachesimo si esprime anche sul piano della ricerca storica: egli ha

¹⁹ J. L. Moines et moniales...cit. p. 56

²⁰ J. L. Moines et moniales...cit. p. 53

²¹ J. L. Moines et moniales...cit.p. 52

²² J. L. L'avvenire dei monaci – in Ora et labora 1968, nn. 2 e 3

²³ J. L. Moines et moniales.cit...p.80

²⁴ J. L. Di grazia...cit. p.86

²⁵ J. L. Le monache possono governarsi da sé? - In Vita monastica – 1970 pp. 78-103

J. L. Vita monastica maschile e vita monastica femminile – in Ora et labora – 1972, n. 1, p.7

condotto un'accurata e vivace indagine nel saggio: "La donna e le donne in S. Bernardo" (Jaca Book – 1983)

L'agilità della sua intelligenza critica che spazia dall'attualità al passato gli consente di elaborare un concetto chiarissimo di tradizione e di rinnovamento: è suggestiva la sua definizione di tradizione: "porta aperta sul presente"²⁶ Così il rinnovamento si realizza spesso, a suo giudizio, liberando la freschezza della RB dalle incrostazioni della storia e delle strutture sociali e politiche. Circa l'autorità abbaziale, ad esempio, osserva giustamente che basta tener presente, più ancora del Diritto canonico, il cap. 3 della Regola che richiede all'abate di consultare i fratelli e di ascoltare anche i più giovani per liberare l'autorità abbaziale dal rischio di farne una monarchia assoluta.²⁷ Il L. contesta l'affermazione che oggi sia venuto meno il valore della paternità spirituale, ma ritiene essenziale che l'autorità e l'obbedienza si armonizzino con la responsabilità personale. L'abate non può essere onnicompetente, piuttosto deve coltivare le relazioni umane e trasmettere un messaggio spirituale, vivere il servizio di un amore gratuito e disinteressato. Come il direttore d'orchestra armonizza le differenze e non si sostituisce a nessuno di coloro che suonano gli strumenti, così l'abate fa convergere l'impegno di tutti orientandolo esclusivamente a Cristo.²⁸

L'attualità della Regola si riscopre distinguendo quattro livelli: quello teologale, pura rispondenza del vangelo, valido sempre, quello sociologico, caduco, perché legato alle strutture sociali del tempo, quello psicologico che deve fare i conti con le concezioni di oggi, quello giuridico, delle istituzioni, che, come i precedenti va tenuto in conto nella misura in cui esprime il piano teologale. Sarebbe superficialità però tenere il primo livello eliminando gli altri: bisogna sempre riferirsi alla vita e non alle teorie astratte. Una sana secolarizzazione che liberi le forme del monachesimo da ciò che si allontana dalla semplicità del Vangelo è oggi più che auspicabile.

Oggi in clima di grande sviluppo tecnologico e scientifico è più che mai attuale il messaggio del monachesimo che pone in primo piano la contemplazione e vive l'equilibrio tra lavoro e preghiera, fatica e riposo, restituendo all'impegno attivo di servizio il suo volto umano. L'ospitalità monastica è più che mai idonea a far passare questo messaggio attraverso la testimonianza della vita e la gratuità del servizio alle persone.²⁹ Del resto il monachesimo, aprendo l'orizzonte alla trascendenza insegna alla ragione scientifica ad essere "più scientifica", più aperta alla verità oggettiva e totale. Del resto – osserva il L. il rapporto tra progresso tecnologico e monachesimo non deve essere necessariamente polemico. Se il monaco si caratterizza più per ciò che è che per ciò che fa, oggi può esprimere il suo servizio al mondo – e lo esprime di fatto - anche con modalità nuove come i siti internet o il servizio di ascolto telefonico.³⁰ Qualunque forma di servizio che il monachesimo possa dare oggi è comunque caratterizzata da quella dimensione contemplativa che caratterizza il "labora" inscindibile dall'"ora" nella RB: il lavoro non è mai asservito all'economia. Bisognerebbe essere sempre attenti a dare alla fatica il sapore e la bellezza liturgica che la trasfigura in un contesto di pace, di gioia e di raccoglimento. In questo impegno convergono la tradizione monastica occidentale e quella orientale. E' ben vero che le esigenze del nostro tempo richiedono ritmi di lavoro più serrati e allora è più che mai necessario puntare sulla qualità della preghiera, più che sul numero delle ore ad essa dedicate e mantenere l'equilibrio tra lavoro e riposo, silenzio e parola, solitudine e comunione, per evitare tristezza, noia e depressione. Nel clima odierno della "specializzazione professionale" il vero servizio del monachesimo è di offrire al mondo la "professionalità della preghiera". Questo implica che il monaco sia "dentro la Chiesa e per il mondo"³¹

²⁶ J. L. Di grazia...cit. p. 82

²⁷ J. L. Moines et moniales...cit. p.94

²⁸ J. L..Moines et moniales...cit. p. 104

²⁹ J. L. Chances de la spiritualité occidentale, ed. Du Cerf. – 1966 - p. 364

³⁰ J. L. Chances...cit. p. 366

J. L. Il monachesimo occidentale oggi.....cit. p.35

³¹ J. L. La vie contemplative et le monachismo d'après Vatican II – in Ora et labora – 1967 – n.1 – p.33

L'intelligenza critica e penetrante di J. L. ha il genio di individuare con sicurezza i valori permanenti del monachesimo e le forme di attuazione che mutano con le trasformazioni cosmiche, sociali e culturali delle epoche storiche. Egli rileva che gli anni della seconda metà del XX secolo registrano una trasformazione ancora più radicale e profonda. Un suo studio sull'asceti monastica oggi, rileva il carattere perenne e universale di questa dimensione della vita umana, cristiana e monastica, ma anche la necessità di non limitarsi a copiare il passato in un oggi più attento ad un'antropologia equilibrata e ben calibrata nel rapporto tra corporeità e spirito. Se l'asceti è un valore permanente (e lo è persino nelle attività umane, come ad esempio nello sport), è oggi importante insistere sulle motivazioni positive, evitando di fare dell'asceti un valore per sé, di ridurla a pratiche o addirittura di creare appositamente situazioni di sofferenza o stili di vita mortificanti. Al contrario non si deve generalizzare il sacrificio, ma essere attenti al valore specifico delle singole personalità e all'iniziativa dettata dalla libertà e dall'amore.³²

Oggi l'asceti più significativa è quella della fede, della speranza e della carità: "ciò che i secolari potranno ancora imitare del monachesimo non sarà uno stile di vita implicante digiuni, veglie e altre pratiche...sarà l'ideale comune della carità totale"...e un aiuto a vivere il dono generoso di sé e la preghiera intima, intensa e continua quanto è possibile.³³

Occorre un sano senso critico e il distacco intelligente dell'umorismo per non lasciarsi travolgere dai luoghi comuni che generalizzano le supposte lacune del monachesimo, magari attribuendo al mondo benedettino categorie che non gli sono proprie. La solitudine del monaco è la solitudine dell'amore, un isolarsi solo per unirsi, per amare di più, per vivere la solidarietà universale di Gesù Cristo. La solitudine non è un'osservanza, una clausura, ma una presenza, quella di Gesù Cristo. Proprio per questo il monachesimo può contribuire al dialogo ecumenico e interreligioso. Attento ai valori umani della vita monastica, il L, apprezza l'amicizia come virtù che va oggi riscoperta e valorizzata anche come antidoto alla noia delle relazioni "ufficiali".³⁴ Ama la vita comune: mentre studia S. Pier Damiani dice di riconoscere l'autenticità dell'eremitismo, ma di non esservi portato.³⁵ Quando, nell'eremo di Frascati, lavorava indefessamente alla biografia di Paolo Giustiniani, scriveva: "ho bisogno dei miei fratelli, ho bisogno del monastero".³⁶

Tra i valori umani del monachesimo che il L. giudica più attuali è senz'altro quello della "stabilità" cui il monaco si impegna alla professione. Non si tratta semplicemente di decidersi a restare tutta la vita nell'ambito della comunità e della clausura monastica (la semplice "stabilitas loci"), ma di perseverare nella fedeltà a Cristo e con Cristo, condividendo la sua passione con l'umiltà, l'obbedienza, la pazienza, vie privilegiate per partecipare alla gloria della resurrezione. La stabilità porta alla tranquillità dello spirito, alla serenità e alla pace, anzi alla gioia entusiasta di chi sempre magnifica il Signore. La stabilità non ha nulla di statico: è frutto di una lotta generosa, è la perseveranza del martire. Il L. ne fa un appassionato "elogio": solidità interiore in qualunque vicissitudine, pazienza invincibile, carità inesausta, speranza radicata in Dio, fedeltà irremovibile alla scelta di vita. E' proprio questo – dice il L. – che rende la stabilità un valore attualissimo. E' ben nota la difficoltà dei nostri contemporanei a mantenere per sempre la fedeltà a un impegno di vita assunto. L'educazione alla stabilità è il migliore antidoto alla fragilità, alla volubilità, se è fondato sulla fede e sulla fedeltà alla grazia di Dio che ci rende liberi, ci rinnova, ci conforma a Cristo. E' un valido rimedio allo stress, alla noia, alla depressione. Vivere nel tempo accettandolo, senza tentare di uscirne agitandosi, ma riposare il cuore nell'eternità aderendo all'eterno presente di Dio. Il L. esprime queste considerazioni in un articolo scritto proprio poco prima della sua morte, avvenuta il 23 ottobre 1993. Era stato invitato da noi a parlare di questo argomento durante la celebrazione del primo centenario di fondazione del nostro Monastero. Aveva aderito volentieri, ma

³² J. L. L'asceti come valore permanente nel monachesimo d'oggi – in *Ora et labora* – 1977, nn. 1 e 2

³³ J. L. Monachesimo contestato – in *Ora et labora* – 1967, n. 4, p. 170

³⁴ Lettere di J. L. Centro storico benedettino -Cesena - 2000 – p.825,

³⁵ idem p. 800-801

³⁶ Idem p. 169

lo stato di salute non glielo consentì. Inviò il suo scritto che fu esposto dall'amico dom Valerio Cattana e fu pubblicato su *Ora et labora*.³⁷

E' quasi il testamento spirituale di un monaco entusiasta della propria vocazione. La sua riflessione terminava con un accenno esplicito alla vita della nostra comunità di Benedettine dell'adorazione perpetua: "qui si realizza tutti i giorni e tutte le notti l'eminente stabilità richiesta all'adorazione: stabilità eucaristica nelle persone che perseverano ad adorare e in Colui che esse adorano. Stabilità anch'essa dinamica, poiché la Presenza reale non è statica è quella del movimento pasquale...Mistero di fede, di speranza e di amore, perché rimanere in attesa silenziosa quando, apparentemente, non avviene nulla, costituisce un atto permanente di pazienza di cui bisogna rispettare il segreto...Tuttavia a poco a poco...perseverando..arriva la pace che ci allontana dal nostro io per aprirci all'Altro...".Il modello perfetto...dice L. è Maria che ai piedi della croce, *stabat*.

Sono parole assai affini alle espressioni dell'ultimo biglietto che il L. ci scrisse: "ora mi preparo a VEDERE..."

La serena apertura al passaggio dalla fede alla visione, dal tempo all'eternità della comunione con Dio sono la sintesi di una vita radicata stabilmente e gioiosamente nel Cristo cui aveva affidato la vita fin dall'adolescenza: una scelta monastica di cui seppe cogliere la multiforme e ricca attualità.

³⁷ J. L. Nuovo elogio della stabilità – in *Ora et labora* – 1993, n. 3

L'INCULTURAZIONE DEL MONACHESIMO

SECONDO JEAN LECLERCQ

27 aprile 2009

M. Geltrude Arioli

Un monaco dotato di una cultura e di un'apertura di intelligenza eccezionali, che – dice lui stesso – ha visitato cinquantacinque nazioni del mondo è certamente assai competente circa il problema dell'inculturazione del monachesimo. Possiamo introdurre il discorso con le sue stesse parole. Durante un'intervista in cui gli si chiedeva: “oggi, come si rapporta la cultura alla fede?”, rispondeva: “Io ho viaggiato tanto, ho visto tutta l'Europa, tutta l'Africa, l'Asia, l'Oceania, tante culture. Ho visto anche a livello esperienziale quello che da qualche tempo si afferma, che non esiste una cultura cristiana, esistono delle culture che noi dobbiamo permeare del Vangelo. E come la fede ci è stata trasmessa in una data cultura, così anche ci dobbiamo sforzare per pensarla dentro le categorie culturali del tempo in cui viviamo. Quello che dicevamo prima è un aspetto di questo grande capitolo su “Fede e cultura”. Ci sono alcuni teologi in Francia che parlano un linguaggio molto astratto, difficile, pieno di neologismi. Talvolta non so neanche se si capiscano tra loro. Certamente esiste un livello scientifico di ogni discorso anche teologico che deve essere salvaguardato, ma per “cultura” io credo che non dobbiamo intendere solo l'aspetto accademico. Se intendiamo per dialogo con le culture la capacità di entrare in comunicazione con gli stili di vita, con i pensieri della gente, allora occorre fare molta strada per pensare il messaggio cristiano in queste categorie, non per abbordarlo, ma per incarnarlo.

Io penso, affascinato, a questa sfida che ha oggi il cristianesimo di rapportarsi a tante culture su scala mondiale.

Questo richiede una capacità di elaborazione totalmente nuova, della quale non c'è stato nessun esempio prima”.¹

Ecco un buon segno dell'apertura costruttiva ed entusiasta di J. L. di fronte alle prospettive dell'inculturazione del Vangelo. Altrettanto vivace e aperto è il suo atteggiamento riguardo all'inculturazione del monachesimo. E' proprio questo suo interesse che lo porta a visitare tanti paesi del mondo nei cinque continenti. Giustamente il L. mette in guardia dalle facilonerie degli studi superficiali sul “monachesimo comparato” che mette sullo stesso piano esseni, terapeuti, cristiani, buddisti e indù e così via.²

Piuttosto, il lavoro da fare è, seguendo le indicazioni del Vaticano II, studiare le “tradizioni ascetiche e contemplative” che si trovano nelle religioni non cristiane.³ Uno studio di questo genere è stato condotto magistralmente da Mayeul de Dreuille, in “La Règle de Saint Benoit et les traditions ascétiques de l'Asie à l'occident (Vie monastique, n. 38 – Abbaye de Bellefontaine – 2000)

L'A., partendo da un'approfondita esposizione della RB, della sua spiritualità e dei criteri di formazione monastica, traccia delle piste di raffronto con le grandi religioni non cristiane, con rara precisione di cognizioni dei loro testi sacri e usi monastici, tenendo sempre fermo con grande chiarezza lo specifico del monachesimo cristiano.

L'analisi rigorosa degli aspetti del monachesimo non cristiano aiuta a comprendere alcuni valori, come il distacco, il silenzio, il digiuno che possono creare il clima idoneo alla impiantazione del

¹ Interviste con dom Jean Leclercq – Abbazia San Benedetto Seregno – 1995, pp. 86-87

² J. L. Moines et moniales ont-ils un avenir? – ed. Lumen Vita Bruxelles – 1971 – p.175

³ Idem, p. 176, cfr. *Nostra aetate*, 2

monachesimo cristiano anche in altre culture. Uno sguardo superficiale potrebbe cogliere degli influssi del monachesimo indù e buddista su quello della Siria nel IV secolo (e giustamente S. Efrem metteva in guardia da ogni deviazione) oppure segnalare analogie tra la vita degli Esseni quella dei monaci cristiani. Ma lo sguardo illuminato deve sempre rimarcare la irriducibile novità del messaggio di Cristo, Verbo fatto carne, che differenzia in modo essenziale il monachesimo cristiano, legato alla natura propria del Dio dei cristiani, anche se esistono nelle varie civiltà delle predisposizioni a qualche aspetto del monachesimo, che però rimandano a caratteristiche generali della natura umana. E' un'osservazione analoga a quella che J. Ratzinger esprime riguardo al problema dell'inculturazione del Vangelo. Nota che in ogni autentica cultura la religione ha un posto privilegiato perché definisce la gerarchia dei valori e il quadro in cui si articolano gli aspetti del sapere e della vita. Mentre sarebbe offensivo della dignità umana privare una cultura della sua anima per inserirvi il messaggio evangelico, è invece un arricchimento la comunicazione di culture diverse sulla base di quelle dimensioni religiose universali che strutturano in profondità la persona umana come tale.⁴ E papa Benedetto XVI osserva anche che sarebbe più corretto parlare di interculturalità, cioè di incontro delle culture piuttosto che di inculturazione per non dare l'impressione che ci si riferisca ad una cultura religiosamente indifferente trasfondendovi una fede culturalmente spoglia.⁵

Pur non usando questa terminologia, il L. è attento a cogliere, con grande rispetto per le varie culture e religioni, la "concordia discorde" tra il monachesimo cristiano e le altre forme di monachesimo.⁶ Un aspetto convergente, pur nelle differenze è il carattere di "marginalità", il volto carismatico, spontaneo del monachesimo alle sue origini e il suo inserimento, in seguito, in un ordinamento di carattere istituzionale.⁷

Senza dubbio tra le varie forme di monachesimo ci sono analogie anche negli aspetti strutturali della vita: celibato, obbedienza, comunione dei beni, veglie, silenzio..ma la discordanza sta nelle motivazioni, che, per il monaco cristiano, si riassumono nell'amore esclusivo per Cristo.⁸ il L. dà alla sua ricerca sulle possibili comparazioni questa prospettiva chiara e corretta, la stessa su cui insiste J. Ratzinger che mette in guardia da ogni faciloneria e superficialità nel confronto tra le varie religioni.⁹ Nell'esaminare le analogie tra monachesimo cristiano e non cristiano. Il L. si chiede: "l'epékthesis di Gregorio di Nissa deve qualcosa al karma delle Upanisad?" E conferma quanto dice Jean Gribomont circa il problema di eventuali influssi non cristiani dell'Oriente sull'antico monachesimo siriano: " nel caso ci fossero veramente influssi dalla Persia o dall'India..." l'ascetismo cristiano prolungherebbe così, nella luce del cristianesimo tradizioni e forze misteriose che costituiscono l'anima del dramma religioso dell'umanità e ne restano tuttora le maggiori componenti".¹⁰ Il L. osserva che quando si fanno comparazioni tra monachesimo cristiano e non cristiano si può rilevare una convergenza dei fini, ma diversità dei mezzi. Qualsiasi forma di monachesimo tende alla ricerca di Dio, ma "il monaco cristiano progredisce con la musica della grazia di Dio, il monaco buddista al canto dello sforzo personale e con una <ferma decisione>, il monaco indu col canto dell'emancipazione".¹¹ La tradizione cristiana ha valorizzato e può valorizzare tutti gli sforzi fatti dall'uomo per trovare Dio, ma senza mai dimenticare la pienezza della rivelazione in Gesù Cristo.

Con questa chiara impostazione J. L. diviene un esperto di impiantazioni monastiche nel mondo quando l'A.I.M (Aide – Inter – Monastères), la cui sede era a Parigi, gli chiede di essere visitatore dei nuovi monasteri fondati nelle varie parti del mondo. Nel 1986 fu pubblicata in francese una storia dell'AIM che raccoglie le esperienze di questi viaggi.

⁴ J. Ratzinger – Ragione, verità, tolleranza – Cantagalli – 2005 - pp. 61-62

⁵ Idem p. 66

⁶ J. Leclercq – Il monachesimo fenomeno mondiale – in Ora et labora – 1976 n. 1, p. 21

⁷ Idem pp.22 e segg.

⁸ J. Leclercq – Il monachesimo fenomeno mondiale – in Ora et labora – 1976 n. 2, pp.76-82

⁹ J. Ratzinger – op. cit. pp. 104 segg.

¹⁰ J. Leclercq – Il monachesimo fenomeno mondiale – in Ora et labora – 1976 n. 3 p.130

¹¹ Idem p. 136

Un viaggio in Marocco consente al L. di riflettere sul rapporto tra monachesimo e Islam. Ne scaturiscono conoscenze che negano un diffuso pregiudizio: che Maometto condanni un eventuale monachesimo islamico e combatta quello cristiano. In realtà alcune *sure* del Corano esprimono una considerazione positiva e rispettosa della vita dei monaci cristiani. Il L. rimarca l'analogia tra le metanie dei monaci antichi e le prosternazioni dei musulmani, tra la pratica della "memoria di Dio" delle Regole antiche – quelle di Basilio e di Benedetto – e l'uso di giaculatorie per la preghiera continua dei musulmani. Ricorda pure l'esistenza di cenobi sufiti con uno stile di vita somigliante a quello dei monasteri cristiani, di forme di vita, anche nei secoli medievali, che richiamano usi del monachesimo cristiano: veglia, digiuno, umiltà, assiduità di contemplazione, celibato... e auspica la presenza, in ambienti islamici, di monaci cristiani, per la testimonianza della carità e nel rispetto assoluto della diversità delle religioni.¹²

Viaggi e permanenza del L. in altri paesi dell'Africa lo rendono consapevole sia del fatto che non si può parlare di antropologia africana al singolare, ma se mai di antropologie africane al plurale, sia del fatto che non basta una conoscenza esperienziale della vita in Africa vivendo ivi per un po' di tempo, ma è necessario farsi educare dagli africani stessi che studiano l'antropologia e la psicologia, per entrare nelle loro categorie. Un esempio interessante: vi sono paesi africani in cui nella famiglia il ruolo più autorevole non appartiene ai genitori, ma agli zii, anzi il L. dice di aver letto un articolo in cui si applicava a Cristo il ruolo mediatore dello zio in una famiglia. Egli suggeriva perciò che i superiori africani dei monasteri fossero designati col titolo di zio e di zia piuttosto che di padre e madre. Bisognava delineare un "San Benedetto africano" e il L. capiva che questo lavoro di immersione nelle culture dell'Africa richiedeva la cooperazione di molti. Per questo si cominciò a organizzare congressi. La comprensione profonda della cultura africana è in grado di offrire vitalità anche al monachesimo europeo. Infatti il giovane monachesimo africano sta riscoprendo spontaneamente alcuni elementi del monachesimo delle origini: la ricerca di Dio nel primato della contemplazione, la semplicità nello stile di vita e nel modo di concepire castità, povertà e obbedienza. Specialmente i Bantù sanno vivere i consigli evangelici facendone emergere l'essenziale e la ricchezza. I monaci africani hanno forme di preghiera, di riflessione comune molto affini alle antiche osservanze monastiche.¹³ La spontaneità espressiva della preghiera, l'adorazione con canti e danze, la passione per la lode, la consuetudine del canto responsoriale più che del canto corale antifonico sono caratteristiche della preghiera africana. Ci sono anche delle analogie tra l'orientamento spirituale degli africani e quello orientale: mentre gli occidentali vorrebbero vedere tutto, gli africani – come gli orientali – amano il senso del mistero.¹⁴ Con sguardo profetico J. L. coglie anche, in queste sintonie tra l'odierno monachesimo africano e gli antichi padri orientali, un'opportunità di apertura ecumenica.¹⁵

Nella psicologia degli africani ci sono elementi che caratterizzano anche le impiantazioni monastiche recenti: maggiore facilità a memorizzare – rispetto agli occidentali abituati ad affidarsi alla stampa: ciò consente il ritorno alla tradizione monastica antica della "ruminatio" e allo stesso modo l'uso della lettura ad alta voce della Bibbia e la consuetudine di leggere i Santi Padri in refettorio, di tenere colloqui spirituali in comunità secondo lo stile delle Conferenze di Cassiano. Forte è anche l'esercizio della paternità spirituale.

Gli africani hanno un temperamento orientato alla socializzazione, all'ospitalità, ciò che favorisce il cenobitismo, piuttosto che l'eremitismo, una mentalità poco giuridica, una grande ricchezza di sensibilità umana, esigenza di fraternità e di uguaglianza, in sintonia con il personalismo della RB. I criteri di discernimento e di formazione delle vocazioni hanno profonde analogie con quelli di san Pacomio.

L'aspirazione dei monaci africani ad avere un proprio orientamento nel modo di vivere il monachesimo aveva suggerito di convocare congressi monastici per l'Africa o almeno per alcune

¹² J. L. Di grazia in grazia – Jaca Book – 1993 – pp. 130-131

¹³ J. L. Problemi e orientamenti del monachesimo –in Ora et labora - 1964, n. 6, p. 174

¹⁴ J. L. Chances de la spiritualité occidentale – Ed. Du Cerf – 1966 pp. 110 e segg.

¹⁵ Idem pp 87-124

sue nazioni: il L. vi partecipò attivamente. Così a Bouaké in Costa d'Avorio nel 1964 si parlò del monachesimo chiedendosi in che consistesse la sua essenza universale: il L. la identificava con il "mistero della carità". Si parlò anche della liturgia, che non poteva essere celebrata come in Europa, ma doveva essere animata da quella ricchezza di gestualità tipica degli africani. Anche a Obout nel Camerun nel 1970 ci si riunì e si parlò anche della difficoltà delle monache africane a vivere la clausura secondo le direttive della *Venite seorsum*. Ad Abidjam, in Costa d'Avorio, si discusse sulla difficoltà di conciliare l'influsso dell'Occidente moderno con i valori tradizionali e autentici della civiltà africana – famiglia, villaggi, vita rurale - Nei suoi viaggi in Africa il L. descrive le costumanze pittoresche, il gusto degli abbigliamenti festosi e variopinti, l'uso di strumenti musicali tradizionali, ammirando un monaco di Solesmes, che li introduce nell'uso liturgico.¹⁶ Anche l'epistolario dà rapidi e vivaci descrizioni della grazia delle monache africane nel canto e nella danza. ¹⁷Una lettera al Padre Abate in data 29- 06-1966 dal priorato benedettino femminile di Ambrositra (Africa) esprime la straordinaria capacità di J. L. di leggere – anche attraverso i più piccoli segni, le caratteristiche di una civiltà, di una sensibilità speciale di un popolo, cogliendone i valori con grande immedesimazione umana. Narra: “ la domenica pomeriggio le giovani suore malgасce mi hanno offerto una piccola rappresentazione: vestite da monaci col cappuccio e da musulmani col turbante, hanno mimato delle scene della vita dei padri del deserto e dei Santi. Tutto il linguaggio degli Apoftegmi, in cui le immagini e i gesti hanno più importanza delle idee espresse, era molto in armonia con la loro mentalità. A questo proposito io ho parlato loro ...di <Gesù mimo> e del ruolo della gesticolazione nella genesi dei testi biblici” ¹⁸J. Non solo coglie, da un semplice intrattenimento, dei segni di connaturalità degli africani con il monachesimo delle origini, ma sa parlare un linguaggio di immediata sintonia, sa, come racconta nel seguito della lettera, cantare, suonare, gestire insieme alle giovani monache africane come se appartenesse al medesimo ambito di cultura e di vita. Quante fotografie lo ritraggono con le vesti dei vari continenti e paesi del mondo da lui visitati per incarico dell'AIM!

Attento osservatore, il L. apprezza i riti liturgici di vestizione e di professione ispirati alle usanze del paese, inventate dalla benedettine di Toffe nel Benin, così come trova bello l'uso delle trappiste di Obout di danzare cantando “sì, credo” ad ogni articolo della professione di fede durante la messa domenicale.

Nel Madagascar monache fondate da Vanves e bene impegnate nei lavori tradizionali avevano un grande influsso sul paese attraverso la foresteria e la beneficenza generosa e avevano saputo creare un rituale liturgico e monastico atto a mettere al servizio del culto cristiano la grande ricchezza artistica e spirituale della cultura tradizionale. Il L. conclude la descrizione con queste riflessioni significative:

“Così i monasteri contribuivano ovunque, a loro modo, a far emergere una liturgia, una teologia e una spiritualità africane e malgасce, in particolare nell'ambito della preghiera. L'uso liturgico dei salmi era di grande aiuto. La Chiesa aveva fatto passare i cristiani dalla magia alla religione, cioè a un rapporto vivo con Dio, dal timore all'adorazione. Restava il problema di trovare a questo nuovo atteggiamento un'espressione che venisse dalla cultura propria di ogni paese. Durante una prima fase, quella dell'insediamento¹⁹, la fede cristiana e le culture si erano incontrate. Poi, in una fase di “acculturazione” avevano cominciato a conoscersi, a comprendersi. Ora doveva venire una fase di “inculturazione” mediante la quale le culture si appropriassero del cristianesimo per poterlo esprimere ciascuna secondo la propria ricchezza. Il monachesimo in Africa e nel Madagascar doveva diventare africano e malgасcio. Era stato un bel dono della divina Provvidenza quello di aver potuto essere il testimone, anche se in misura assai limitata, di questo progresso, lento, ma definitivo”.

¹⁶ J. L. Di grazia...cit. pp. 134-137

¹⁷ Lettere di dom Jean Leclecq – Cesena – 2000 – pp. 1115-1116

¹⁸ Lettere di d. J. L. ed. cit. p.1141

¹⁹ J. L. Di grazia....ed. cit. p.140

In margine al Congresso organizzato dai monaci benedettini a Kinshasa nel 1989 sul tema “Vita benedettina e inculturazione alla luce delle tradizioni e delle situazioni africane”, il L. afferma che le nuove generazioni sono ormai libere dagli influssi coloniali e più legate alla mentalità locale. Tuttavia le virtù monastiche non sono riconducibili ai modelli culturali di alcune civiltà: “la comunità monastica non è esattamente assimilabile ad alcun tipo di famiglia naturale...” “Congregatio” è un gruppo di persone chiamate da Dio a vivere insieme nella carità”.²⁰ Anche l’ordine da conservare tra i membri non corrisponde alle categorie tribali legate all’età e al grado di parentela, ma al “merito della vita”, anche in chi è giovane. Tanti pregiudizi e raffronti superficiali cadono davanti alla conoscenza diretta della vita degli africani. Ad esempio all’affermazione di alcuni europei che il silenzio non sia un valore proprio degli africani, si oppose l’affermazione che in alcune situazioni della vita sono imposti dei tempi di silenzio. Così è assurdo paragonare il noviziato a un rito tribale di iniziazione o l’apertura africana all’ospitalità con la concezione benedettina dell’accoglienza come condivisione della preghiera e della ricerca di Dio. Il L. afferma che è più vicino al vero non chi accosta alla RB alcuni tratti della mentalità africana, ma chi riconosce piuttosto “fino a quale punto la Regola di Benedetto sia attuale oggi e dovunque”.²¹

Questa attualità è ciò che spiega la possibilità di sviluppo e diffusione del monachesimo benedettino in ogni continente.

Anche in Asia il L. è mandato a visitare monasteri e passa dall’India allo Sri Lanka, dalla Thailandia al Vietnam, alla Cambogia, all’Indonesia, alle Filippine, Hong Kong, Singapore, Corea, Giappone.

Nota le diversità di cultura in ognuno di questi paesi, mentre in Occidente circolano visioni astratte e idealizzate.²²

Nell’India, presentata come tollerante e pacifica, il L., abitando presso famiglie modeste, ha modo di scontrarsi con la realtà concreta di terribili sperequazioni sociali e di conoscere i riti religiosi celebrati sul Gange assistendovi da semplice spettatore, senza ufficialità. In India visita il Kurisumala ashram, il primo esperimento di indianizzazione del nostro monachesimo e conosce Beda Griffiths che poi partirà di lì per fondare un altro ashram. I monaci di Kurisumala avevano adottato uno stile di vita simile a quello degli asceti religiosi chiamati “sannyasis”. Di questi consacrati alla ricerca di Dio la gente indù ha molto rispetto. Vivono in stretta povertà, camminano a piedi nudi, seguono un regime vegetariano e penose pratiche ascetiche. A Kurisumala si sostituì al rito latino il rito “malankar” più vicino alle forme più antiche della preghiera, cercando di fondere la RB con i metodi ascetici della tradizione indù. Solo eccezionalmente qualche monaco era ordinato sacerdote. La nota caratteristica di questa fondazione era la semplicità.²³ Già a Clervaux P. Leclercq aveva conosciuto padre Le Saux, grande esperto nel campo delle impiantazioni monastiche in Asia.

A Bangalore si tenne un congresso dell’AIM cui partecipò anche Raimondo Panikkar. Nel 1969 a Bangalore il Sinodo panindiano sulla Chiesa in India fu esemplarmente preparato e alcuni temi interessavano particolarmente il monachesimo.²⁴ Si parlò del primato dell’adorazione nella vita della Chiesa e nella sua opera missionaria. Si convenne che la spiritualità dell’induismo è per la Chiesa una sfida e, al tempo stesso, una sollecitazione dello Spirito Santo. Alcuni valori fondamentali della spiritualità indù sono: la presa di coscienza della presenza di Dio, la completa liberazione da ogni egoismo nella preghiera e negli impegni religiosi e temporali. I mezzi per sviluppare la vita spirituale per gli indù sono la preghiera, il culto, la meditazione, lo yoga e le pratiche ascetiche e infine la “sannyasa” cioè la vita consacrata nelle sue varie forme. Si rilevava l’opportunità di adottare questi mezzi di vita ascetica in funzione cristiana e di fondare monasteri sia puramente dediti alla vita contemplativa, sia aperti ad accogliere persone per formazione, direzione spirituale o corsi.

²⁰ J. L. Il monachesimo occidentale oggi – Seregno – 1992, p. 67

²¹ J. L. idem p. 70

²² J. L. Di grazia...ed. cit. p. 141

²³ J. L. Problemi e orientamenti del monachesimo - in Ora et labora – 1964, n. 6, pp. 174-175

²⁴ J. L. Di grazia...ed. cit. p. 142

Il L. enuncia un criterio ben chiaro: non si tratta di adattare il cristianesimo all'induismo, ma piuttosto l'induismo al cristianesimo.²⁵

Il monachesimo indù osserva la povertà, l'obbedienza al guru, la castità attraverso la pratica dello yoga. Un ashram cristiano di stile indiano può ben essere centro di vita religiosa mistica. Ciò favorisce anche il dialogo interreligioso.

In precedenza in India la vita consacrata, specialmente femminile, era troppo occidentalizzata. L'opera dell'abate Monchanin, di P. Griffiths, di P. Francesco Mahieu ha determinato un salto di qualità nell'inculturazione del monachesimo in India.

I viaggi di padre L. in Cambogia, Vietnam, Corea, Hong Kong, Filippine e Giappone gli permettono di valutare le tracce della colonizzazione, le vicende intricate dei conflitti bellici, ma anche di cogliere i fermenti delle culture locali e la grande diversità di tradizioni emergenti nella vita dei monasteri.

In una lettera del 7 maggio 1967 dal Vietnam (p. 1223 dell'epistolario citato) il L. narra di aver conosciuto un prete anziano, professore all'Università di Saigon, un confuciano convertito, convinto delle possibili armonie tra la dottrina del "Cielo" di Confucio e la teologia cristiana dell'Incarnazione.

E' particolarmente toccante la relazione del L. di una visita a un villaggio vietnamita del gruppo etnico dei Rhades. Ivi una monaca vietnamita stava dando inizio ad un insediamento monastico. Il L. narra che il capo del villaggio montano, con l'aiuto della monaca interprete, manifesta il desiderio di parlare al padre. "Inizia dicendo che ha un grande desiderio e una grande sofferenza. Vede ogni giorno che i montanari sono poveri e deboli sotto tutti i punti di vista. Non sono umanamente sviluppati. Soprattutto sono dominati da Satana, che agisce in essi sia per mezzo di influssi maligni, sia attraverso la cattiveria degli uomini. Solo Gesù può farli uscire dalla loro miseria spirituale e materiale. Vuole assolutamente...sforzarsi di fare qualcosa. Ma non sa che cosa. Mi chiede di illuminarlo. Mi domanda di pregare e di far pregare per i montanari e per lui affinché lui e la sua famiglia abbiano sempre la forza, il coraggio di seguire Gesù, di farlo conoscere e di fare del bene a tutti i poveri montanari. Non riesce a capire bene che cosa Dio voglia da lui. Sa solo che è ben deciso e che ha bisogno di aiuto, perché si sente solo davanti a Satana e al mondo. Alla fine esprime il desiderio di vedere il Santissimo Sacramento conservato nel villaggio: si potrebbe costruirgli una casa, lo si custodirebbe, lo si pregherebbe; pensa infatti che non vi sia altra speranza che questa presenza vittoriosa di Gesù tra loro. Sono profondamente commosso. Gli faccio dire che sto per rispondergli e che la monaca sta per tradurre. E per circa mezz'ora gli parlo della morte e della resurrezione di Gesù e dello Spirito di forza che egli invia incessantemente e poi della solitudine, dell'apparente sconfitta di Gesù...Aggiungo che Gesù non ha né conosciuto, né promesso il successo, la vittoria, il grande numero. Ma ciò che conta per tutti, come per Gesù, è il desiderio, la solidarietà coraggiosa, l'amore che arriva a perdonare, a fare del bene a tutti, anche ai nemici. Gesù conosce e ama personalmente ogni montanaro, come ogni altro membro dell'umanità. Vuole salvarli tutti e lo fa se praticano la fede e la morale secondo la loro tradizione, nonostante l'influsso di Satana. Infatti l'amore è più forte di tutto e Gesù è vittorioso: ora è nella gloria...e manda loro lo Spirito Santo. Che abbiano dunque speranza, qualunque cosa accada...Che estendano i loro desideri, la loro preghiera, il loro amore a tutti i vietnamiti, a tutti gli uomini, cristiani o no...Parlo del mistero di una Chiesa universale, che è Gesù diffuso nel mondo intero, al quale lui e i suoi sono realmente uniti mediante la fede e i sacramenti, specialmente l'Eucarestia..."²⁶

In Thailandia, a Bangkok nel 1968 ha luogo quel congresso dei monaci d'Asia di varie religioni in cui Thomas Merton – di cui proprio il L. aveva ottenuto dal suo abate la partecipazione eccezionale – incontrò una tragica morte. Altri congressi seguirono in Corea, e a Bangalore e diedero grande impulso al dialogo interreligioso. Si creò anche i DIM per il dialogo interreligioso monastico. Si realizzarono anche scambi di visite, di monaci cristiani in Asia e di monaci d'Asia in Italia.

²⁵ J. L. Moines et Moniales...pp.183-185

²⁶ J. L. Di grazia...ed. cit. p. 148

Interessanti le relazioni date, per esempio gli articoli di P. Simone Tonini su “Inter fratres”²⁷ e le notizie date dal L. stesso di visite di monaci buddisti del Tibet e del Giappone in monasteri benedettini europei, di altri all’abbazia di Paglia, a Camaldoli, a San Miniato, come pure dell’apprezzamento da parte loro dell’accoglienza da parte dei benedettini italiani.²⁸

Sono molto acute le osservazioni del L.: a volte, dice, si succedevano monologhi di buddisti davanti a cattolici e viceversa, a volte non si presentava con chiarezza l’essenza del Cristianesimo: Dio uno e trino e l’incarnazione del Verbo, oppure c’era troppa superficialità nell’accettare yoga o zen come se fossero una moda.

Opportunamente egli sottolineò anche l’urgenza di una chiarificazione sulla semantica dell’incontro buddista-cristiano, per evitare confusioni tra realtà tutt’altro che identiche: la persona nel cristianesimo e il non io nel buddismo; la presenza di Dio e la vacuità totale; la meditazione e la contemplazione.²⁹

Il L. fu mandato anche nell’America Latina a visitare monasteri della Colombia, dell’Argentina, del Cile, dell’Uruguay e del Brasile soprattutto negli anni ’70; in Messico e in Brasile nuovamente nel 1986-87.

Egli incontra qui le problematiche legate all’emarginazione sociale e alla teologia della liberazione.

La Conferenza di Medellin aveva riconosciuto il ruolo delle case di vita contemplativa. Non si poteva parlare di liberazione solo materiale: i laici impegnati avevano bisogno di attingere a sorgenti che alimentassero la loro fede, i sacerdoti scoraggiati per l’immane lavoro da compiere avevano necessità di “spazi verdi” dello spirito per riprendere vigore. E allora la domanda sul rapporto tra monachesimo e liberazione era soprattutto questa: “i monasteri sono davvero trasparenti del Vangelo?”³⁰ Liberarsi dal peso del passato, dai condizionamenti degli stili architettonici barocchi e, pur non trasformando i monaci in operatori sociali, animare e sostenere secondo il Vangelo, l’azione a favore dei poveri.

J. L. visitò i monasteri del Brasile, conobbe personalmente il vescovo Helder Camara, partecipò direttamente a iniziative di carità verso i più emarginati. Fa riflettere la testimonianza di un monastero del Brasile meridionale:

“La vita monastica è innanzi tutto presenza a Dio, dialogo incessante in cui il monaco sta in ascolto della Parola e si sforza di rispondere...Il temperamento brasiliano sembra particolarmente accessibile a questi valori di gratuità...Un tratto caratteristico della comunità monastica dovrà essere quello di riunire uomini di tutte le classi sociali...E’ uno dei valori della Regola benedettina che qui pare che debba prendere un’importanza tutta particolare: l’accoglienza e la virtù dell’ospitalità...Il contributo visibile dei monaci allo sforzo apostolico, così urgente in questo paese, sarà di permettere che tutti vengano a gustare vicino a Dio, nell’atmosfera di un’ospitalità semplicissima “quanto è buono, come è dolce per dei fratelli l’abitare insieme”...Senza uscire dalle condizioni di clausura e di silenzio, il lavoro agricolo dei monaci non potrebbe aiutare i vicini ad acquistare una maggiore competenza, mettendo a poco a poco le tecniche moderne a servizio di una vita più umana e più degna della condizione di figli di Dio?”³¹ Anche nel priorato Notre Dame du Mont Pelé nella Martinica è acutamente sentito il problema della testimonianza della povertà evangelica: “la carità verso i poveri ha subito preso un gran posto nella vita della comunità. Donde un certo dilemma: o vivere da poveri in mezzo ai poveri e lasciar sussistere la miseria circostante; oppure far la figura di ricchi in ragione della stessa carità che si esercita. Come risolvere questo dilemma se non lasciandosi guidare dallo Spirito di Dio, con un amore reale della povertà e una

²⁷ Simone Tonini – Agli inizi del dialogo interreligioso – ricordi personali – Inter fratres – luglio dicembre 2008 – pp.129-138

²⁸ J. L. Il monachesimo occidentale oggi - ed. cit. pp. 174-176

²⁹ J. L. Di grazia...ed. cit...p. 156

³⁰ J. L. Di grazia...ed. cit. p. 160

³¹ D. Dominique – Une fondation monastique au Sud du Brésil: le Monastère de l’Annonciation – in “Rytmes du monde”(1963) pp. 23°-232 – riportato in J. L. Problemi e orientamenti...Ora et Labora – 1964 n. 6, p.175

volontà risoluta di ridurre al minimum i propri bisogni per meglio sovvenire i bisogni altrui? C'è un'altra questione che non può mancare di essere risolta: quella della formazione intellettuale dei giovani monaci e, di conseguenza, dell'influsso che la comunità potrebbe, e forse dovrebbe, avere nel campo della cultura religiosa. Certo la Chiesa è ben lungi dall'apparire qui come estranea alle cose dello spirito. Ma sono i monaci che, da questo punto di vista, devono dare una testimonianza particolare e insostituibile, sgorgante da una vita interiore costantemente alimentata alle sorgenti, e difesa da ogni influenza deleteria mediante l'allontanamento dal mondo. Non si tratta di trasformare il monastero in accademia, ma solo di unire la solidità della dottrina all'amore degli umili e a un coraggioso spirito di povertà".³²

Certamente, nota il L., sono tutt'altro che facili il reclutamento e la formazione. E' necessario che il discernimento vocazionale venga fatto sul posto e che non si conducano i candidati in Europa per la prima formazione. Un grande problema è quello della perseveranza: numerose sono le defezioni specialmente tra i monaci e occorre quindi una lunga formazione con impegni temporanei. Circa il lavoro è importante anche l'esempio da dare a persone sottosviluppate che richiedono grande attenzione per favorire la maturazione umana, cristiana e professionale, ma ciò non dovrebbe portare i monaci ad affrontare impegni sociali in contrasto con la loro specifica vocazione.³³

E' comunque essenziale rispettare la cultura locale e la psicologia delle persone per non imporre prospettive estranee.

In America latina, osserva il L., nel clima del Vaticano II, molto occorre impegnarsi per realizzare la riforma della liturgia in modo consono alle culture locali. Mentre, agli inizi del rinnovamento liturgico, proprio i monaci avevano avuto un ruolo direttivo, ora è più facile che il clero impegnato nella pastorale detti le linee portanti, ma ciò che i monaci mai dovrebbero trascurare è l'impegno a irradiare la luce dell'esperienza spirituale della preghiera liturgica, ciò che stimola a cercare melodie, traduzioni, testi letterari che aiutino i fedeli a meglio cogliere il senso delle celebrazioni. Egli nota che già ci sono segni di attenzione alle culture locali. Il priorato di Los Toldos in Argentina aveva predisposto una traduzione di quaranta salmi in lingua creola, da cantare con la chitarra e il tamburo, in modo da offrire ai fedeli e al clero locale occasioni di esperienza di preghiera adeguatamente partecipate e accolte.³⁴

Interessante anche l'esperimento di una collaborazione tra Comunità ecclesiali di Base e monasteri, buoni esempi di vera koinonia, in cui si passa dall'uso iniziale di celebrazioni ancora distinte ora per i poveri, ora per i ricchi ad un'unica celebrazione seguita da un agape.

Osserva il L. che anche se non si devono idealizzare le caratteristiche di un popolo, chiudendosi in astratti schematismi, senza dubbio ci sono tratti tipici assai diversi da quelli di un europeo. Ad esempio in Argentina: spontaneità cordiale, bisogno di scambi, di amicizia, di relazioni personali che fa cadere le difese e le chiusure. C'è la tendenza a preferire l'improvvisazione all'organizzazione precisa e pianificata, l'orario approssimativo alla puntualità, la ricerca tranquilla delle motivazioni all'efficienza. I popoli dell'America latina sono più che altri destinati al pluralismo. E' chiaro che l'occidentale, una volta riconosciuti questi tratti, non potrà se non accoglierli come ricchezza umana e non far pesare la sua pretesa superiorità ed efficienza.³⁵ Tutto ciò può rinnovare la fede nella creatività dello Spirito Santo e l'entusiasmo della vita cristiana.

Anche l'Oceania fu meta delle visite di J. L. per conto dell'AIM. Egli ricorda la presenza umile, operosa, fraternamente vicina alla gente di una piccola comunità di trappisti nella Nuova Caledonia e di un'altra, pure di trappisti in Nuova Zelanda, una fondazione irlandese in cui erano entrati parecchi novizi del posto. J. L. ricorda, con la sua consueta arguzia, che la sua visita stimolò gli irlandesi ad adattare l'orario alle esigenze dei neozelandesi e che il diploma di "membro onorario dell'Ordine", conferitogli amabilmente alla sua partenza era stato da lui accolto volentieri, ma a

³² Idem p. 175

³³ J. L. *Moine set moniales...* ed. Cit. pp. 225- 226

³⁴ J. L. *idem* pp. 237-239

³⁵ J. L. – *Moines et moniales...* cit. p. 243

condizione che non fosse tenuto all'osservanza. Commentò, prendendosi in giro da sé: “ mai stretto, mai riformato: è troppo tardi!”³⁶

E' impossibile soffermarsi su tutti i particolari delle sue relazioni di viaggi e visite a tutti i monasteri del mondo, ma qualche flash ci ha permesso non solo di apprezzare una personalità ricca e poliedrica come quella di J. L. monaco umanissimo e grande contemplativo, coltissimo eppure libero anche nei confronti della propria fama, ma anche di riconoscere, in una nuova prospettiva, l'elasticità della RB vissuta in ambiti culturali storici, geografici e antropologici tanto diversi: evidentemente i valori essenziali della RB esprimono non solo le linee del Vangelo, ma toccano le corde più profonde del cuore umano.

³⁶ J. L. Di grazia...cit. pp. 171.172