

SCUOLA DI CULTURA MONASTICA 2009-10

PROLUSIONE

di p. JUAN JAVIER FLORES ARCAS, osb,
 Rettore Magnifico del Pontificio Ateneo di Sant'Anselmo, Roma

19 OTTOBRE 2009

Sono molto onorato di essere oggi qua, per un doppio motivo: per sentire monsignor Enrico Mazza, mio amico e professore, e per aprire questo corso della Scuola di cultura monastica in questo monastero benedettino. Su monsignor Enrico Mazza non avrò molto da dire, perché lo conoscete bene. Voglio dire che mi onora della sua amicizia personale da diversi anni, e che per noi è prezioso. Da otto anni porta avanti la cattedra dell'Eucaristia, che è, si capisce, la regina dei sacramenti, quindi, il corso più importante. Ci onora con la sua presenza e noi siamo onorati che lui lasci Milano, la città di Ambrogio, e venga alla città di Pietro.

Quando ho visto che era lui che apriva il corso, allora ho detto: "Devo affrettarmi nella circostanza e venire." Ma c'è una doppia ragione. Nel nostro Pontificio Ateneo di Sant'Anselmo sono tante le iniziative. Abbiamo dei centri aggregati; poi ci sono tre o quattro punti importanti nei quali veramente io ci tengo a farmi presente. Uno di questi è lo studio teologico dei benedettini italiani. C'è anche un centro cisterciense ove ci hanno chiesto di poter accogliere come iniziativa un corso per i monaci che si fa durante il mese di settembre. Poi c'è questa Scuola di cultura monastica, che mi sembra importantissima, perché rappresenta, nel cuore di Milano, ciò che deve offrire un monastero benedettino come tale.

Di un monastero benedettino anzitutto si dice che la vera cattedra di teologia è il Coro. E in questa sede, come abbiamo visto, il Coro ha un posto di onore. Non solo il modo in cui viene trattata la liturgia, ma anche il tempo che le monache vi dedicano. La cattedra di teologia che è il Coro si apre, si espande, con le mille sfaccettature che ha la preghiera, anche alla cultura monastica.

Tutti noi ricordiamo gli studi di Jean Leclercq sulla cultura monastica. Egli ha dimostrato che a Cluny i libri che l'abate dava ai monaci per la lettura quaresimale erano i classici. Uno ricevette Ovidio; un altro, Cicerone. La cultura monastica è una cultura aperta, aperta a tutta la cultura, a tutto l'umanesimo. Quindi questa Scuola di cultura monastica situata nel cuore di Milano, che cura con tanto interesse la Madre Priora rappresenta, secondo me, una espansione molto adatta tra le iniziative del nostro Pontificio Ateneo di Sant'Anselmo.

Quest'anno, con questo aspetto poliedrico della cultura monastico-medievale, il corso ha un fascino addirittura maggiore: don Enrico apre oggi con il tema di Odo Casel. Sono professore della teologia liturgica, e i miei studenti tutti conoscono e devono leggere Odo Casel, che rappresenta uno dei grandi, dei fondamenti della teologia liturgica attuale.

Quindi mi congratulo con voi, e sono contento di questa iniziativa, e come Rettore Magnifico vorrei spronare, aiutare e collaborare nel modo che posso e mi congratulo con monsignor Mazza, che apre con un tema che non è molto facile. Un tema affascinante, ma difficile: addirittura c'era un tempo in cui quasi non se ne poteva parlare. Adesso l'apriamo, questo tema, perché, al di fuori di noi, i filosofi e i fenomenologi si sentono annichiliti da questo slancio, da quest'orizzonte grande che deve avere il culto nel suo senso ampio, come un ridare a Dio ciò che lui ci ha dato.

Non voglio anticipare ciò che monsignor Mazza ci dirà, solo dico ancora come sono contento di essere venuto e di poter collaborare nel modo che mi sarà possibile - lo dico adesso pensando al futuro - e mi auguro che questa Scuola di cultura monastica possa continuare, che

possa crescere ed essere ampliata, e diventare quello che deve essere, dentro le attività di un monastero.

Grazie, e buon ascolto!

RELIGIONI MISTERICHE E LITURGIA CRISTIANA- 1

19 ottobre 2009

Mons. Enrico Mazza

L'argomento che mi è stato assegnato, da un lato è bello, perché dopo la prima cosa che ho scritto – cioè una recensione del commento alla Costituzione Liturgica, fatto dal p. Schmidt e pubblicato da monsignor Cattaneo - su *Ambrosius*, - la seconda recensione che monsignor Cattaneo mi ha chiesto è stata proprio quella de *Il mistero del culto cristiano* di Odo Casel. Questo è ancora il volumetto che avevo comprato da studente per fare questa recensione per la rivista *Ambrosius*. Devo dire allora che c'è una storia personale in tutto questo.

In un'era interessata alla liturgia, agli inizi dei miei studi, ero interessato più all'ecumenismo, ma questo è un interesse che non è mai venuto meno. Volevo fare il dottorato in una materia che riguardasse l'ecumenismo; poi ho ascoltato una conferenza di p. Salvatore Marsili, un benedettino, che parlava appunto della natura della liturgia secondo Casel. Allora ho cambiato orizzonte e invece di occuparmi dell'ecumenismo, ho deciso di iscrivermi a Sant'Anselmo, per fare il dottorato in liturgia. Se mi chiedete di parlare di Odo Casel, mi riportate alla giovinezza, che è una bella cosa, ma è difficile parlare di Odo Casel, molto difficile. Credo che si dovrà aspettare molto, prima che si faccia una buona ricerca per capire quest'uomo. Vediamo intanto dove lo collochiamo.

Nasce in Germania, a Koblenz, il 27 gennaio 1886. Nel 1905, diventa benedettino, entrando nell'abbazia di Maria Laach. Poi, emette la Professione perpetua nel 1907. Sapete che per un monaco è il punto di riferimento – il “prima” e il “dopo”. È un cambiamento di orizzonte. Poi si recherà a Roma nel 1908, prima di diventare sacerdote nel 1911. Segue il corso di teologia, sia come attività accademica, sia come preparazione al sacerdozio. Resta a Roma da 1908 al 1912. In quest'epoca studia teologia al Pontificio Ateneo di Sant'Anselmo. Elaborerà poi la tesi di dottorato sull'Eucarestia in san Giustino, martire. Questo è un argomento di grande importanza, perché si tratta di una delle prime testimonianze che abbiamo su come si svolgesse la liturgia eucaristica a quell'epoca.

Non solo: è terribilmente difficile capire come era fatta la liturgia eucaristica in Giustino. Un grande stimatore di p. Odo Casel era il p. Burkhard Neunheuser, anch'egli di Sant'Anselmo – è stato il mio professore. Mi ricordo di aver avuto con lui una volta una discussione proprio su Giustino, perché è possibile dare diverse interpretazioni dei testi di Giustino. Ci sono dei plurali, dei singolari ... e non si sa bene come fosse la celebrazione in quel momento.

Quindi, dal 1908 al 1912 il p. Casel era a Roma, e nell'anno precedente, nel 1911, è stato ordinato. Ma poi passa agli studi di filologia classica. E qui bisogna sapere che quando si cerca nelle varie enciclopedie, alcuni dicono “filologia classica”, e altri “filosofia”. Probabilmente qualcuno legge male la questione: la sua tesi di dottorato è in filologia classica e porta il titolo *De philosophorum graecorum silentio mystico*, cioè, il silenzio mistico – che vuol dire poi misterico, e dovremmo dire che cosa vuol dire questa espressione - il silenzio mistico nei filosofi greci. Questo vuol dire che si tratta semplicemente di filologia, anche se si parla di filosofi.

Il silenzio mistico è un tema importante, perché questo silenzio è un elemento costitutivo di certi culti che si chiamavano mistici, o misterici, come volete, ma per stare vicino al silenzio, diciamo culti mistici. Potremmo dire “silenzio misterico”. Così diciamo “culti misterici”. Ma è la stessa cosa. Il silenzio è un elemento di questi culti antichi. Molto complicati questi culti, soprattutto perché non se ne sa niente, dato che si imponeva il silenzio. Se non si può dire niente su queste cose, come facciamo noi a sapere che cosa erano?

C'è stato qualcuno che ha lasciato qualche accenno, ma solo degli accenni. Non abbiamo una descrizione vera di questi riti. Quindi già dal suo dottorato tedesco, Odo Casel è entrato a studiare dal punto di vista testuale, filologico, il problema del culto all'interno di questi filosofi greci.

Infatti il suo contributo, che so essere assolutamente originale, è lo studio del tema del mistero in Platone, cosa che non si trova trattato facilmente, neanche negli studi del grandissimo professore Reale, di cui non posso che dire bene, perché da quando ho letto Reale, ho avuto un'illuminazione più che

platonica. Il professor Reale, con la Scuola di Tubingen, è un grande conoscitore del pensiero di Platone.

Odo Casel porta un nome monastico classico: Odo = Oddone; ci viene subito in mente Oddone di Cluny, mentre il suo nome di battesimo era Giovanni. Questo nome monastico, legato al monachesimo cluniacense, ci parla di grandezza. Se io potessi fare una pennellata di sintesi su Odo Casel, direi che ha saputo pensare in grande. Ora vorrei dire il perché.

Questa estate avevo finito le ferie e, mentre aspettavo l'aereo per ritornare, ho letto sul *Corriere della Sera* una commemorazione di Oriana Fallaci, una grande scrittrice italiana, che riportava la citazione di un articolo il giorno in cui ella morì. Era un personaggio discusso Oriana Fallaci, molto discusso, e l'elogio che ne fecero era questo: "Poteva anche non avere ragione, ma i suoi argomenti erano assolutamente importanti, perché ti obbligavano a pensare." Allora uno può anche dare degli argomenti che non sono proprio quelli esatti, non hanno proprio ragione completamente, ma ti obbligano a pensare, e questo, secondo me, è una grande cosa.

Il cardinale Martini, parlando di sé e del suo episcopato a Milano, ha detto qualcosa di simile, perché ha detto che aveva cercato di fare in modo che la gente pensasse: risvegliare il pensiero è importante. Io direi la stessa cosa di Odo Casel: può non avere avuto ragione nelle sue costruzioni – io non ho la competenza per dire l'ultima parola, posto che qualcuno possa dire l'ultima parola su un autore come questo – però ha fatto pensare più di una generazione di filosofi e di teologi. Primo elemento.

Secondo elemento. Quando Odo Casel viene studiato dal suo grande discepolo, Harnack, anche lui dell'abbazia di Maria Laach, la pennellata con la quale egli descrive l'opera di Odo Casel è questa: "Non ha voluto Odo Casel parlare della verità del cristianesimo, o dell'essenza del cristianesimo, *Das Wesen des Christentums*, questo titolo che ricorre continuamente. Non ha voluto parlare di questo; ha voluto parlare della grandezza del cristianesimo, non dell'essenza, non della verità, ma della grandezza del cristianesimo. Credo che qualcuno che parla così, parli da uomo moderno: ecco esattamente perché lo metto di fianco all'elogio per Oriana Fallaci. Uno che ti dice la grandezza del cristianesimo è, come dire, uno che ti obbliga a pensare. Poi gli argomenti che egli adduce possono essere discutibili, ma ti ha obbligato a pensare.

Ha funzionato l'operazione di Odo Casel di obbligare a pensare? Ecco, in questo modo entriamo nei contenuti del suo discorso. Prima di Odo Casel, noi avevamo la trattazione sui sacramenti che era basata sulle cose, sugli oggetti, la materia. Se ci esprimessimo secondo la filosofia classica, dovremmo dire: "sul sacramento in quanto ente", e in quanto ente chiaramente ha un riferimento alla visibilità della materia, e allora si dice ciò che si vede; ciò che non si vede è la sostanza, poi gli accidenti, e via discorrendo.

Quindi si studiava il sacramento in quanto realtà – perdonate il termine – "cosificata". I sacramenti erano studiati come realtà cosificata. La novità di Odo Casel è stata questa: studiando i Padri della Chiesa – aveva cominciato con Giustino – si era accorto che questi autori parlano dei sacramenti non in quanto "cose", ma in quanto azioni. Intanto il rito con cui si celebra è un'azione, non è una cosa.

Secondo: il contenuto del rito è un'azione, l'azione di Cristo che salva gli uomini, non è una cosa. Il comando di Gesù "Fate questo ..." dice di fare qualcosa, di agire, non di andare a vedere la Messa, a sentire la Messa, ma a fare qualcosa. Che cosa vai a fare in chiesa la domenica? Vado a fare una cosa: il rito dell'Ultima cena.

Dal punto di vista della teologia classica nel Medioevo, aveva valore di realtà - il termine tecnico è valore ontologico – la cosa, non l'azione. L'azione era considerata una rappresentazione, una semplice rappresentazione, che era studiata in base all'allegoresi; e qui allora capirete come si possa dire che se l'altare ha tre gradini, è la Trinità; se ne ha uno, è l'unità di Dio; ma se ne ha cinque? Le cinque piaghe di Gesù! Se sono due - le due nature di Cristo. C'è sempre una risposta con l'allegoria.

Solo che dal Rinascimento, l'allegoria non è più accettata. Quindi sono cinquecento anni che la spiegazione medievale non può più essere accettata.

Quando cominciai a insegnare qui a Milano all'Università cattolica, mi fecero fare un convegno, e invitai il p. Nocent, che venne a fare una lezione sulla riforma liturgica e parlò anche dell'allegoresi nel Medioevo. Ricordo che parlò di Guglielmo Durando, un grande commentatore della liturgia in chiave

allegorica. Il suo *Commento* fu diffuso dal 1300 fino al 1800, perché l'ultima edizione è del 1800; è un'edizione ormai solo per lo studio. Ma quali altri commenti c'erano sulla liturgia? Nessuno; o Guglielmo Durando con l'allegoresi, o niente. Poi, vengono gli studi liturgici del '900 e cominciano a cambiare la situazione.

Il p. Nocent, parlando di Guglielmo Durando, dice: "Ha distrutto la conoscenza della liturgia!"

La concezione della liturgia era o allegorista, oppure "cosificata". Il p. Odo Casel ha cambiato il modo di impostare il problema. Studiamo l'azione liturgica, non la cosa. E l'azione liturgica è il rito che rappresenta, ma in senso pieno, non solo in senso teatrale-allegorico, l'evento di Cristo, che è un'azione. Ecco allora la differenza che il Medioevo concepiva tra l'Eucaristia e gli altri sacramenti. Nell'Eucaristia c'è una realtà, una presenza reale. Negli altri sacramenti c'è solo la potenza (la *virtus*) – ma non la presenza.

Odo Casel, dicendo che il contenuto della liturgia è l'azione di salvezza, ha cambiato completamente l'impianto, perché ha affermato che pure gli altri sacramenti hanno ugualmente un contenuto di salvezza, anche se non c'è la presenza. Poi, ha parlato di presenza dell'azione salvifica. Allora, dalla presenza del Corpo e Sangue solo nell'Eucarestia, si passa alla presenza salvifica in tutti i sacramenti. Ciò significa restituire il loro valore salvifico a tutti i sacramenti, che poi non sono solo sette, ma ci sono anche le altre infinite azioni della Chiesa, ivi compreso l'Anno liturgico. La "cosa", l'ente Anno liturgico non esiste: sono giorni che trascorrono, non sono "cose". Quindi non si può cosificare l'Anno liturgico.

Anche l'anno liturgico ha una presenza salvifica di Cristo. Potremmo dire così: che in questo modo nell'agire rituale degli uomini Odo Casel ha posto la presenza dell'azione salvifica di Cristo. Sono convinto che non sarebbe stato possibile uscire dal Medioevo se non ci fosse stato Odo Casel. Poi avrò anche delle critiche sul pensiero di Odo Casel; le faremo la prossima volta. Però, è stato un personaggio che ha insegnato a pensare. E insegnando a pensare, ha cambiato il metodo di affrontare il problema. Ha aperto una via nuova.

Vorrei riflettere anche all'epoca in cui egli scrive queste cose. Siamo negli anni '30 del secolo scorso. Odo Casel morirà a sessantadue anni nel 1948, il 28 marzo, giorno di Pasqua. Fin da giovane monaco era diventato cappellano del monastero delle monache benedettine di Herstelle, dove morirà proprio il giorno di Pasqua dopo essersi sentito male durante la celebrazione. Per lui, è stato un avvenimento tipico, classico. Era un maestro di vita spirituale di quella comunità benedettina. Non è quindi solo lo studioso filologo che va a vedere cosa vuol dire la parola "mistero" in questo o quel Padre della Chiesa. Lui insegna a pensare in grande, e cioè l'opera salvifica di Dio, ben al di là della teologia ufficiale dell'epoca.

E bisogna ricordare che questo avviene negli anni '30, gli anni in cui matura completamente il pensiero di Karl Gustav Jung, grande fondatore della psicanalisi con Sigmund Freud, e che poi si dissocerà da Freud. Perché dico che bisogna pensare a un collegamento di questi due pensieri? Perché un elemento tipico di Karl Gustav Jung è la concezione dell'Inconscio collettivo, al di là dell'Inconscio individuale; è la concezione degli Archetipi di pensiero.

Bisogna dire che Karl Gustav Jung ha dato il suo contributo con questa intuizione, studiando anche il teatro cinese e le pitture cinesi, cose molto interessanti che si trovano nel Medio Oriente, come pure le decorazioni pittoriche. Ora, Odo Casel, nel momento in cui cerca di presentare questo problema della natura del mistero, la natura del cristianesimo - ma non parla di "natura" del cristianesimo, parla della grandezza del cristianesimo - cerca di vedere quali sono gli archetipi che hanno funzionato. E tra gli archetipi che hanno funzionato, a causa di tali archetipi, egli vede un rapporto tra i culti pagani e il culto cristiano.

Storicamente, questo rapporto non credo proprio che ci sia. Ma se si parla di archetipi come degli *a priori* che si troverebbero nella testa di ciascuno, essi sarebbero delle "diatesi" che spingono a pensare in un determinato modo, o in un altro.

San Basilio usava la parola "diatesi" per parlare di memoria: "Ricordare le opere di Dio. E tu sei un culto perenne, perché hai una perenne grata memoria delle opere di Dio." Lo dice all'inizio delle *Regole monastiche*. Basilio dice: se hai questa memoria, basta niente e ti metti subito a rendere grazie –

ecco la diatesi. La dobbiamo mettere in parallelo con gli archetipi di Jung, e con l' impostazione di Odo Casel di volere trovare un rapporto tra il culto cristiano e il culto dei pagani.

In sostanza dice questo: "Perché gli uomini sono fatti così!" Questo è il discorso junghiano degli archetipi. Ma non si può stabilire un rapporto genetico tra i culti pagani e il culto cristiano. Questo no.

Ma allora tutta la teoria di Casel, che stabilisce questo rapporto cade? No, perché egli personalmente non ha mai preteso che questo rapporto ci fosse: questa è la cosa curiosa! Perché un conto è Odo Casel e un conto sono i suoi discepoli. Sappiamo infatti che i discepoli, per quanto bravi, non arrivano mai al livello del maestro. Ora, Odo Casel aveva anche un profondo senso autocritico. Infatti dice: "Quello che voglio presentarvi è il tipo ideale dei culti misterici, che metto in rapporto con il culto cristiano, ma può darsi che questo tipo ideale del culto misterico, voi non lo troviate mai in nessun culto pagano. Quindi lui è il primo quasi a dire: "Non c'è, lo invento io questo *typus*, per dare questa spiegazione."

Dare questa spiegazione non è una cosa facile. Vi leggo una citazione, una piccola frase. Con grande lucidità egli dice: "Tengo a sottolineare ancora una volta che io intendo descrivere soltanto il tipo ideale" – cioè, che probabilmente non è mai esistito. E siamo a pagina 96 di questo volume su " Il mistero del culto cristiano". Ma la questione va avanti, dicendo che questo tipo ideale non si trova probabilmente in nessun'azione liturgica pagana, ma "...trovò il suo vero compimento solo nel cristianesimo." (pagina 97).

Un'altra citazione, sempre dalla pagina 97: "L'ideale sopra descritto – egli ha appena descritto i riti misterici – nella sua integrità non fu mai realizzato." Quindi quando descrive cosa sono i culti misterici per metterli in rapporto con il cristianesimo, dice che la sua descrizione riguarda ciò che ha capito dei culti misterici. Ma non c'è un referente realmente esistito, che sia così. Questa è la cosa più vicina che abbiamo al concetto di Jung degli archetipi. In sostanza, scendendo un po' dall'area accademica, si potrebbe dire: "Perché erano così?" Risposta: perché gli uomini sono fatti così – e basta. Anche perché di culti misterici ce ne sono tanti.

Di alcuni non si sa niente, assolutamente niente. Faccio un esempio. In Università cattolica c'era il professor Cosi, che è passato poi all'Università di Bologna. Però per qualche anno ha continuato a venire in Università cattolica per la comodità della biblioteca, e per tante altre cose. Mi parlò una volta delle sue ricerche sui i misteri di Attis, proibiti dall'autorità romana perché finivano con la morte della persona che entrava in questi riti. Quindi non poteva raccontare molto di questi misteri, visto che moriva. Come si fa a sapere? Qualcuno che era sopravvissuto aveva raccontato qualcosa e allora l'autorità romana ha proibito con la pena di morte che si facessero i misteri di Attis.

Il professor Cosi, che poi ha curato l'edizione italiana della Jaca Book dell'*Enciclopedia delle religioni*, ha pubblicato qualcosa del genere in un volume molto noto nel mondo della liturgia, la *Miscellanea in onore del professor Vermaseren*. Là c'è anche un articolo del professor Wegmann sull'Eucaristia alessandrina dal papiro di Strasburgo, un articolo che mi ha fatto cominciare a studiare molte cose – debbo molto al professor Wegmann per avermi mandato quest'articolo.

Ora, ci sono delle celebrazioni rituali in cui si muore. Ce ne sono altre in cui non sai come vanno a finire le cose, come nei misteri di Mitra. Erano diffusissimi; il dio Mitra aveva un cappello come i berretti frigi con il corno in avanti, che si portava nella Rivoluzione francese. Questo berretto era all'origine di quello che portano i vescovi: la mitra. Al suo tempo sant'Agostino fece una polemica con un sacerdote di Mitra, il quale insegnava che il dio Mitra era stato discepolo di Cristo ed era diventato cristiano. Allora perché i cristiani non dovevano partecipare ai misteri del dio Mitra, visto che anche Mitra era cristiano? Agostino era furibondo: questo *pileolatus*, il dio "col berrettino"! Questi misteri si svolgevano di notte, al buio, in una galleria, dove c'erano anche dei labirinti, per cui si poteva anche sbagliare strada, senza sapere cosa sarebbe successo. A un certo momento in queste gallerie viene sguinzagliato e lanciato un toro, che ovviamente ti insegue, e tu senti muggire il toro che viene dietro a te, senti i suoi versi, e hai una paura blu! Il toro ti insegue, tu corri al buio, con terrore, finché arrivi – è tutto studiato molto bene – a cadere in una buca, perché non ci vedi! Il toro ti raggiunge e viene fatto cadere nella buca, per cui tu sei nella buca sotto, con il toro sopra, che ti copre l'uscita – e non sai che cosa ti succederà.

Ti lasciano nel terrore con lampi di torce che vengono agitate e passi una notte di terrore: essa risveglia in te la consapevolezza di che cosa è la vita, di come vada affrontata, del perché vivere, di che cosa fare. Poi, finalmente, finisce tutto bene: quando ormai il sangue sta riempiendo la buca, prendono il toro, lo tolgono, ti aiutano ad uscire dalla buca e ti portano fuori. Ed è mattino, all'alba, vedi il sole che sorge, e respiri: è andata bene, la vita si apre a te in un modo nuovo. È un'esperienza radicale di vita e morte - morte e risurrezione - e da quel momento la tua vita è una vita nuova - vissuta nel terrore, con l'impegno di tacere; nessuno lo può raccontare. Perché se lo racconti, rovini il rito. Non si può andare a dire ad un altro: "Tanto, alla fine ti va bene". Perché così si rovinerebbe l'esperienza del terrore, il candidato non deve sapere che gli andrà bene; deve scappare con l'ansia, con l'angoscia...

Ecco la questione: una rivelazione sul senso delle cose, a imitazione del dio Mitra, il quale però in una circostanza analoga, aveva ucciso il toro da solo. Qui invece, è il sacerdote che lo uccide e tu divieni analogo a Mitra, perché hai fatto la sua stessa esperienza. Quindi, è una religione mimica, si fa la stessa cosa. È un'imitazione, capite? "Fate questa in memoria di me" è un'imitazione che tu devi fare, morte e risurrezione. "Potete voi bere il calice che berrò io?..." E' un'imitazione, e quindi i rapporti ci sono, ma non possiamo dire che sacramenti cristiani hanno attinto ai misteri pagani.

Il mistero di Attis, invece, finiva male, perché finiva con la castrazione e può darsi che si morisse anche. Gli altri misteri, gli eleusini, erano misteri agrari, più tranquilli: a parte la questione delle donne che si comportavano in un modo un po' troppo libero ... C'erano poi i misteri di Bacco, che erano a base di vino e quindi piacevano a tanta gente. Invece i misteri di Iside e Osiride, nessuno sa come fossero. Si sa solo che la loro liturgia ha un certo rapporto con i misteri cristiani, ma sempre in nome degli archetipi. Iside, la dea principale, viene messa in rapporto con la Madonna. Possiamo leggere tranquillamente i trattati di antropologia che si occupano di Iside e dire che questa è la figura archetipa della Madonna nel cristianesimo.

Molti anni fa, c'era una mostra qui al Palazzo Reale sulla cultura egiziana, e ovviamente c'era un'abbondanza di materiale a proposito di Iside. Nel catalogo della mostra, splendido, c'era la figura di Iside, messa in parallelo con la Madonna, tranquillamente. C'era anche la famosa croce ansata, che in termini di cultura egiziana è il segno della vita - il faraone Akhenaton la riceve dai raggi solari che, con la mano in fondo, gli donano la croce ansata, cioè la fonte della vita. E la fonte della vita ce l'ha in mano Iside: la Madonna, che genera Gesù, la fonte della vita. Vengono fatti questi rapporti strani. Anche Odo Casel esce dall'aspetto storico - perché egli è filologo - per indulgere a questi rapporti che non hanno prove storiche.

Ecco dunque che i misteri di Iside e Osiride sono misteri di morte e risurrezione; perché tutte le volte Osiride muore, viene tagliato a pezzi e i pezzi vengono sparsi in tutto l'Egitto; Iside corre a raccogliere questi pezzi per rimmetterli assieme in una bara fatta in un tronco d'albero, e Osiride torna a nuova vita. Nel frattempo, nell'isola di File, le lacrime di Iside che piange Osiride fanno crescere le acque del Nilo, che arriva al pieno e ne feconda le rive: così il raccolto sarà abbondante.

Ma cos'è in fondo il mistero di Iside non lo sappiamo, perché non conosciamo se non il rito della barca, che va nel fiume Nilo per propiziare la crescita delle acque; i sacerdoti però, che hanno il nilometro, il misuratore del Nilo, nei loro templi, sanno che già sta arrivando la piena, quindi possono fare il rito tranquilli: escono con la barca, arriva la piena - quindi tutto ha funzionato. Ma in questi misteri non c'era il segreto - tutto era chiaro. E quindi? Odo Casel non parla mai dei misteri di Iside e Osiride: questi misteri sono descritti lungamente da Plutarco nell'opera intitolata *De Iside et Osiride*, pubblicato in italiano dal professor Del Corno nell'edizione Adelphi - è veramente bello da leggere; ha un'introduzione splendida.

Noi dunque non conosciamo i riti, però - e ora termino - abbiamo questa grande fotografia di Odo Casel, filologo e teologo, che conosce i Padri della Chiesa e vede che i sacramenti sono azioni e non cose statiche; l'opera della salvezza è azione, azione di Cristo che salva gli uomini con la sua morte e risurrezione. San Paolo chiama quest'azione di Cristo, che salva gli uomini con la morte e la risurrezione, "il mistero": diremmo "il mistero della redenzione", giustamente, ma è un'azione. Abitualmente, invece, il termine mistero significa per noi "una cosa che non si capisce". È, al contrario,

un evento che contiene in sé qualcosa che non si vede - ecco perché è un mistero. Anche un rito è una serie di azioni, e non cose fisse.

La *Mediator Dei* di Pio XII, da un lato si allontanava da Casel, senza condannarlo; però non si poteva negare che c'erano dei temi, come l'Anno liturgico, che Casel aveva descritto splendidamente. Ma dopo la *Mediator Dei*, dice il p. Bouyer, il Vaticano II ha attinto a piene mani alla concezione di Casel, perché ha una teologia mistica... Mette l'accento sulla redenzione come azione, e anche sui riti liturgici come azioni: non la cosa, ma l'azione.

Quindi, l'intera Messa – come azione - è superiore alla “cosa”. Quale cosa? Il pane e vino consacrati. Infatti, nella riforma del Vaticano II, si inverte la tendenza. Prima, la forma più alta della Messa era la Messa davanti al Santissimo Sacramento esposto – c'era l'ostensorio sul trionfo sopra l'altare, e si celebrava la Messa davanti al Santissimo esposto. Dopo il Vaticano II, viene proibita questa forma di celebrazione.

Nel libro liturgico intitolato *De sacra comunione et de cultu mysterii eucaristici extra Missam*, cioè il rito della comunione e del culto eucaristico fuori della Messa, viene specificato che quello scopo di unione interiore al quale tende l'adorazione eucaristica viene raggiunto in modo molto più perfetto nella Messa con la comunione.

Quindi, bisogna cambiare la scala dei valori: e questo si deve a Odo Casel. Adesso la Messa è l'intero rito a immagine e imitazione di quello che ha fatto Gesù quando ha detto: “Fate questo in memoria di me”. E' chiaro allora che Odo Casel ha avuto un' influenza fondamentale nella vita della Chiesa, facendo cambiare i parametri di valutazione della Messa, al di là del suo insegnamento sul mistero; egli lo chiama difatti *Mysteriumslehre*: non vuole che sia ritenuto una dottrina fissa, ma una sua proposta, un suo insegnamento dei misteri, non proprio una dottrina. Sapeva porsi dei limiti, Odo Casel: credeva profondamente di avere trovato una risposta risolutiva, ma sapeva che forse poteva anche essere un po' diversa la cosa, e quindi si limitava.

Al di là dell'insegnamento di Casel, che esporremo la prossima volta, questo suo metodo è passato completamente e, passando, ha bonificato tutta la teologia: non c'è più nessuno adesso che pensi che il sacramento dell'Eucaristia sia solo la consacrazione, e tutto il resto non conti. Era san Tommaso d'Aquino a dire questo; ma se i teologi continuano a leggere solo san Tommaso senza recepire l'impianto di Casel, che diventa Vaticano II, è chiaro che tradiscono la vera Tradizione della Chiesa, che considera tutta la Messa, non la sola la consacrazione.

Era stato il mondo protestante che, credendo al Medioevo, aveva ridotta la Messa alla sola consacrazione; non i cattolici che, pur insegnando che la Messa consisteva nella sola consacrazione, continuavano a celebrare tutta la Messa. I protestanti invece, con molta coerenza, avevano detto: “Se la Messa consiste solo nella consacrazione, allora tiriamo via la Messa e lasciamo la consacrazione.” Ma questo era un cambiamento di fronte.

Adesso anche i protestanti hanno recepito questa verità e cosa hanno fatto? Una riforma liturgica, con una Messa - grosso modo - come la nostra. Quindi, il metodo che Odo Casel ha lanciato è un'azione, che ha valore ontologico; non è una rappresentazione teatrale. Questa concezione errata è passata completamente. Quindi l'opera di Casel è attuale.

* * * * *

RELIGIONI MISTERICHE E LITURGIA CRISTIANA – 2

LA TEORIA DI ODO CASEL

26 OTTOBRE 2009

Mons. ENRICO MAZZA

Il professor Paolo Scarpi, docente all'Università di Padova di Storia delle religioni e delle religioni del mondo classico, ha studiato soprattutto le religioni antiche dell'area del Mediterraneo. È stata pubblicata, dalla Fondazione Lorenzo Valla, edizioni Mondadori, l'opera *Religioni dei misteri*, in due volumi. Essi sono come una grande antologia di testi storici letterari che riguardano le religioni misteriche: testimonianze di Arnobio, di Clemente Alessandrino, di Platone, di Erodoto – di tutti gli autori del mondo classico e del mondo cristiano che hanno lasciato testimonianze coeve delle religioni misteriche.

Era un'opera di cui si sentiva il bisogno. Faccio presente che l'impianto è questo: testo greco nella pagina di sinistra, traduzione nella pagina di destra. Oppure testo latino e traduzione italiana. Ha un grande apparato di note che sono messe in fondo, e che formano, diciamo, un terzo del volume, perché sono sviluppi piuttosto che spiegazioni a piè di pagina. L'opera è dotata di introduzioni abbondanti. Ogni rito misterico è dotato della sua introduzione, perché non esiste 'la' religione misterica: esistono tante religioni misteriche. Ciascuna è fatta al suo modo. E dopo tutte le lodi che abbiamo fatto a p. Odo Casel la settimana scorsa, possiamo dire che questo è il suo difetto: di aver parlato delle religioni misteriche come se fossero un blocco unico, un'unica realtà. Invece no: ciascuna è fatta al suo modo.

È possibile stabilire una certa gerarchia in queste religioni? Certo: nei misteri di Iside e Osiride non vedo il rito misterico. Probabilmente perché non c'è. C'è il mito, di cui abbiamo varie narrazioni: Osiride è il marito di Iside, ma secondo le varie narrazioni, ci sono degli altri aspetti. Egli viene ucciso proditoriamente, smembrato, e le sue membra sono sparse per tutto l'Egitto; Iside, piangendo, va in giro per l'Egitto a raccogliere queste membra. Le mette tutte insieme, le nasconde in un tronco cavo, perché altrimenti il dio nemico se ne può impossessare, e poi avviene il funerale di Osiride, per trarre in inganno il nemico. Se si fa un funerale, si capisce che qualcuno è morto..., invece Osiride torna in vita!

Questo mito ha varie versioni, è però collegato anche alla storia, non solo dell'Egitto, ma alla storia della concezione egiziana della divinità. Perché Iside, pur essendo la stessa del mito di cui parliamo, ha però anche un'attività molto autonoma come divinità, al punto che riesce ad avvelenare Ra, il dio Sole, il quale comincia a tremare, ad avere dei brividi, e nessuno dei presenti ha il potere di neutralizzare il potente veleno, finché non entra Iside, che dice: "Rivelami il tuo nome segreto!" Il nome segreto è l'essenza stessa della divinità, e a quel punto Iside, conoscendo il nome segreto della divinità, diventerà lei stessa quella divinità. Quindi, prenderà il posto, non di Ra, perché il mattino dopo il sole continuerà a sorgere, a salire e a morire – nascita, morte, risurrezione – ma Iside, avendo in mano il nome del dio (Sole), sarà a capo del destino stesso di quel "Dio". Non sarà più il sole il dio sommo, ma lo diventa Iside.

È molto importante saper indicare qui che Iside - quella del mito, quella che va in giro a piangere, fino a far crescere con le sue lacrime il livello del Nilo per dare prosperità all'Egitto - è la stessa però e addirittura superiore al capo degli dei, che è il Sole. Quindi, è lei la divinità suprema.

Iside ha dato la vita al figlio suo e di Osiride, Horus, e la vita era rappresentata da ciò che chiamiamo la croce ansata, o croce di Iside. Questa croce ansata, invece di avere il braccio superiore dritto, ha una specie di anello in forma di elisse. La croce di Iside rappresenta la vita. Iside la dispensa al faraone, quindi gli fa il dono della vita. Horus, suo figlio, è vita; e tutti gli anni questo mistero si rinnova.

Siamo nella XIX dinastia, con il faraone Akhenaton, che ha rivoluzionato la storia dell'arte nel suo tempo. C'è il sole con tutti i suoi raggi, bei dritti, che vengono giù: alla fine di ogni raggio c'è una manina piccolissima, che dà un dono al faraone. Il faraone è figlio del Sole e il Sole stesso.

Uno di questi raggi ha sempre la croce ansata, la croce di Iside: dona quindi la vita. Il Sole dona la vita al faraone; se gliela dona il sole, è chiaro che il faraone, quando morirà, poi risorgerà; quindi la piramide è come il luogo del passaggio.

Non è per caso che a Roma c'è la piramide di Caio Cestio, vicino a Porta san Paolo; dentro ci sono i locali dei culti misterici – non per caso: è un piramide, luogo del mistero della morte e della risurrezione.

Nel caso di questa grande divinità, che cosa vede il popolo? Sente il mito, il racconto di questo avvenimento: una donna con il marito morto. Non c'è cosa di più normale al mondo di una donna cui sia morto il marito, anche perché è notorio che le donne vivono più a lungo degli uomini. Poi in Egitto, nel deserto, ci sono sempre degli scorpioni, i quali sono il pericolo pubblico numero uno delle zone deserte. I bambini si prendono sempre una puntura di scorpione; allora bisogna andare da Iside, che è riuscita a guarire il Sole quando egli le ha detto il suo nome. Quindi Iside è anche la dea della guarigione dalle punture degli scorpioni. Ciò che è avvenuto nel suo rapporto con il dio Sole avviene anche quando uno si rivolge a Iside per chiedere la guarigione da una puntura di scorpione per un bambino.

Lo scorpione, pericolosissimo per la vita umana, era raffigurata nei graffiti rupestri: la divinità era sicuramente tale da sapere come sconfiggere la punture di scorpione; se no, che tipo di divinità sarebbe stata? Quindi tutto si trova qui mescolato: la vita dell'uomo, i suoi bisogni fondamentali.

L'unica cosa che vede il popolo, ascoltando il mito, è l'organizzazione dei funerali del dio Osiride, che tutti gli anni si rifanno, in modo da ingannare il dio nemico, Seth. Così Osiride può essere portato via da Iside, e risorgere. Però la gente vede il funerale. Ecco in che cosa consiste il rito misterico: nel fare dei riti funebri, in modo che a chi è seppellito analogamente a Osiride possa capitare ciò che è capitato a Osiride, cioè di risorgere. Veramente è solo il faraone che risorge – però, uno ci spera ...

Il problema è: superare la morte, neutralizzare la morte. Uno sì, muore – ma la morte che crea uno sconvolgimento in tutte le famiglie può essere “addomesticata”: certo, con questi riti di vita e morte la si razionalizza, la si rende accettabile, facendo un funerale simile a quello di Osiride, nella speranza che risorga anche il proprio caro. Quindi, è il momento della speranza ...

Neutralizzare la morte significa restituire serenità agli uomini di fronte al motivo fondamentale del timore: guardate che si muore! E più si va avanti negli anni – i giovani non ci pensano; ci penseranno quando sarà ora – ma più si va avanti negli anni, più qualsiasi persona si interroga sul senso della morte, perché la morte non ha “senso”.

Abbiamo tutte le risposte religiose. Ma quando si è giunti a quel punto, è tutta un'altra cosa. Le religioni dei misteri servono appunto per “domare” in qualche modo la morte, come fenomeno destabilizzante, e per costringerla a essere rielaborata in modo da diventare “accettabile”. Uno quindi si avvicina alla morte con la certezza di una morte simile a quello di Osiride – si farà anche il funerale - dopo di che “risorgerò come Osiride”. Quindi il vivere la morte “a immagine di” significa poi risorgere “a immagine di”. Questa però è una frase di san Paolo, nella *Lettera ai Romani*, a proposito del battesimo: “Quelli che sono morti con Cristo, poi risorgeranno con Cristo.”

Noi facciamo un errore fondamentale: ci scordiamo che in questa frase c'è un futuro: “risorgeranno”, e parliamo di risurrezione come se fosse attaccata al presente. Diciamo: “L'Eucaristia è il sacramento della morte e della risurrezione.” Però, uno muore, e poi risorgerà ... San Paolo dice che il nostro battesimo è una realtà simile alla morte di Cristo, “realtà-similare alla morte sua (di Cristo).” Le traduzioni moderne della Bibbia sbagliano su questo punto quando dicono “con una morte simile alla sua.” È il battesimo che è realtà-simile, parola unica: non è che la nostra morte sia similitudine della sua.

Il battesimo è nella sua natura un evento, un rito simile alla morte di Cristo. Avviene, per rendere l'idea, come per i vasi comunicanti: si mette l'acqua da una parte, ma se i vasi sono comunicanti, c'è dall'altra parte lo stesso livello di acqua. Il battesimo è un elemento; la nostra

morte, un altro elemento, il terzo elemento è la morte di Cristo; il livello del battesimo è realtà analoga alla morte di Cristo, ma è il battesimo che è analogo, non la nostra morte.

Gli egiziani pensavano che facendo un rito funebre che fosse realtà-simile al funerale di Osiride, sarebbero poi risorti in futuro. È un rito misterico, questo? No, perché non c'è nulla di segreto; si fa semplicemente così, si vede il funerale e si va poi a copiarlo. Caratteristico dei riti misterici invece è il segreto, l'esperienza individuale. Questo è invece un funerale, un rito che si fa in comune, con tutti i parenti e gli amici.

Ecco perché il mito di Iside e Osiride non è un rito misterico: Odo Casel stesso ce lo dice quando descrive i miti, dicendo che il mito più antico che ha dato origine ai miti greci è proprio quello di Iside e Osiride. Che cosa vuol dire il termine "mistero"? Per noi, vuol dire qualcosa che non si capisce. La parola invece viene dal verbo greco *mūeo*, che si usa, ad esempio, in Omero per descrivere le ferite quando si rimarginano, cioè che si chiudono.

Successivamente questo verbo viene usato, secondo i filologi, per dire l'atteggiamento di chi per non parlare, chiude la bocca, che è proprio come una ferita che si rimargina. È chiaro che non si vuole rispondere. Quindi indica non la misteriosità di una cosa, ma il segreto, il non voler parlare, il chiudere la bocca. Noi traduciamo "misteri" con "iniziazione"; e qui ci sono delle incomprensioni grossissime, ma questo verbo *mūeo* indica la segretezza. I misteri si chiamano religioni misteriche perché devono restare segrete. Nel caso di Iside e Osiride, il discorso misterico è molto bello come ripetizione dell'evento, ma non c'è l'aspetto del segreto.

Il segreto è l'elemento fondamentale. Persone scelte vivono queste celebrazioni legate al segreto. Il segreto non può essere violato. L'iniziazione è il termine latino che viene utilizzato per esprimere questo verbo *mūeo*, ma per noi "iniziare" vuol dire insegnare qualcosa a qualcuno, che così comincia adagio adagio ad impararlo. La scuola primaria, le elementari, sono una lenta iniziazione al leggere e scrivere, ma questa iniziazione è un apprendimento. "Iniziazione" come apprendimento è un'accezione tarda. Il termine tecnico, oltre a *mūeo* per "conservare il segreto, chiudere la bocca", è *teleté*: "arrivare a una meta", "raggiungere uno scopo prefissato".

Questo "raggiungere una meta" indica quindi un aspetto finale. In latino noi vediamo che è stato tradotto in questo modo, con il verbo "*initiare*", che per noi indica il contrario di "raggiungere uno scopo" – indica "cominciare". Ma pensiamo all'origine del verbo "*initiare*": "*in-ire*" = andare dentro, e allora con "andare dentro" siamo vicini a *teleté* e *teleusis* = raggiungere lo scopo; però bisogna capire che non è l' "iniziare" italiano.

Troviamo tale uso anche in Cicerone. E questo discorso del "raggiungere lo scopo" del *teleo* ha un particolare rapporto con la fine della vita: il discorso della morte torna sempre. Il nostro "iniziare" non ha nessun rapporto con la fine della vita, anzi proprio il contrario. Quindi tra la nostra concezione nella nostra lingua del verbo "iniziare" e la concezione greca di *teleté* e il latino "*initiare*" c'è veramente un abisso. "Iniziazione" per noi vuol dire cominciare; qui, vuol dire 'entrare nello scopo', in rapporto particolare con la morte.

Che cosa dice di per sé questa terminologia del *teleo* e *teleté*? Indica due cose: un atto completo, perfetto in se stesso che ha raggiunto il compimento, quindi ha raggiunto lo scopo; oppure la corretta esecuzione del rito che, a livello verbale dice la stessa cosa che il nome "atto perfetto", nel senso di "completo"? Mistero è questo atto tenuto segreto.

Avevamo detto che, secondo Erodoto, i misteri di Iside e Osiride sono quelli fondamentali, costitutivi, che però non sono misteri, proprio perché non c'è il segreto. Invece i misteri che possiamo chiamare i capostipiti di tutti gli altri sono i misteri eleusini. Eleusi è una piccola città vicina ad Atene; gli ateniesi avevano combattuto per conquistarla - perché prima era libera e indipendente - però lasciando ai sacerdoti la libera gestione del culto e del santuario. In quella extraterritorialità religiosa, la piccola città aveva conservato la sua autonomia, e le persone andavano là per celebrare i misteri di Eleusi.

Questi misteri si svolgono durante tre giorni, e noi ne abbiamo delle descrizioni. Il secondo giorno c'è un digiuno e si deve pensare che questi digiuni sono digiuni totali: in questi casi c'è anche un digiuno sessuale. Infatti, i riti eleusini non sono quelle cose così volgari e sconce che i

Padri della Chiesa hanno descritto in modo polemico. Peccato, perché questi stessi Padri rappresentano le fonti principali per la conoscenza di tali riti. Quindi noi ci siamo fatti un concetto assolutamente negativo della grande immoralità dei riti misterici, anche quando questa immoralità non c'era.

È vero che durante quei giorni si concedeva il diritto del turpiloquio anche alle donne ... Questi misteri avevano delle formule, che erano segrete e venivano insegnate. Per conservare il segreto, queste formule non potevano essere messe per iscritto, ma solo trasmesse per tradizione orale. Quindi ci sono inevitabilmente delle varianti. Clemente Alessandrino nel *Protreptico* cita la formula (a pagina 147 del volume di Paolo Scarpi sulle religioni dei misteri).

Dice Clemente: “Questa è la formula rituale dei misteri eleusini: «Ho digiunato, ho bevuto il ciceone, ho preso dal paniere, ho compiuto (noi non sappiamo bene a che cosa possa alludere questo verbo senza complemento oggetto; probabilmente era molto chiaro che cosa volesse dire “compiere”, ma noi non lo sappiamo) e ho riposto nel canestro, e dal canestro nel paniere».”

Arnobio, *Contro i pagani*: “I vostri misteri eleusini svelano alla fine proprio la formula di riconoscimento che fornite come risposta alla domanda che vi viene rivolta nel momento di ricevere la sacra iniziazione: «Ho digiunato, e ho bevuto il ciceone, ho preso dal paniere e ho riposto nel canestro. Ho preso di nuovo e ho spostato nel cofanetto»”.

Platone, *Gorgia*: “I misteri si celebravano in onore di Demetra e di Koré. Durante queste cerimonie si eseguivano molte azioni e gli iniziandi – coloro che dovevano entrare nel contenuto – dicevano: «Ho mangiato dal timpano, ho bevuto dal cimbalo, ho portato il sacro vaso, sono sceso sotto la cella del tempio ...»” – e così di seguito.

Ci sono quindi delle varianti. Con ciò è chiaro che non abbiamo una formula fissa e che, se non è quella, il mistero non è valido; deve esserci questa risposta. Oltre a questa risposta – altra cosa interessante – nel battesimo di quei tempi, ad esempio del I secolo a.C., abbiamo l'iniziando che fa dichiarazioni analoghe delle cose che s'impegna a fare. È un rito di dichiarazione su domanda, esattamente come nei misteri. Noi non possiamo dire che ci sia una vicinanza tra queste cose: tra l'azione del bere il ciceone, una bevanda fatta di farina di cereali, mescolata con acqua bollita, ed altre cose. Questo dovrebbe farci pensare al perché si beve una bevanda che è legata direttamente a Demetra, la dea venerata ad Eleusi. Ma Demetra si chiama in latino Cerere e da Cerere viene il nome “cereali”. Quindi, si beveva un beverone fatto delle cose che sono legate a Demetra, la quale per prima si era recata ad Eleusi; e proprio ad Eleusi non voleva bere una certa cosa, ma poi l'hanno convinta a farlo.

Ma ci sono anche altri elementi. In *Edipo a Colono*, Scolio a Sofocle, non si dice che il narciso fosse una corona di Demetra e Koré perché esse sono incoronate di spighe - Demetra, Cerere, cereali? - Ma è possibile che Sofocle abbia detto che il narciso era un'antica corona delle grandi dee, usando la forma collettiva invece di dire che era un'antica corona della dea, cioè di Koré, perché prima di essere rapita da Plutone, se ne compiacque. Dicono dunque che fu rapita mentre coglieva il narciso, tanto che per questa ragione in antico era un suo attributo, come se il fiore le fosse stato gradito. Quindi, non solo le bevande per Demetra, ma anche la spiga come corona è un simbolo di Cerere.

Ne *Le rane* di Aristofane gli iniziati usavano una corona di mirto e non di edera, e parimenti nelle euforie usavano una corona simile, perché Demetra gradiva il mirto. Queste corone venivano poi gettate in una voragine o in anfratti del tempio, dove delle donne, dette “attingitrici”, andavano a ricuperarle e le mettevano sull'altare della divinità e poi venivano bruciate.

Per onorare Euboleo, guardiano dei porci, si gettavano i maialini giù nella voragine di Demetra e di Koré. Le donne “attingitrici”, mantenutesi in stato di purità per tre giorni, riportavano su le parti putrefatte degli animali, scendendo nei luoghi inaccessibili del santuario e, una volta riportate su, le deponevano sull'altare. Si riteneva che chi prendeva e spargeva questi pezzi insieme con le sementi avrebbe goduto dell'abbondanza. Quindi, riti di fecondità agraria: le sementi - Cerere, Demetra.

Si diceva pure che giù, attorno alla voragine c'erano dei serpenti, che divoravano gran parte dei resti degli animali gettati giù; per questo si rumoreggiava quando le donne vi attingevano e quando vi riponevano le ben note figurine delle immagini per far indietreggiare i serpenti, ritenuti le guardie delle parti inaccessibili del santuario. Quindi questi riti vengono descritti. (Scolio a Luciano, *Dialoghi delle cortigiane*)

Demostene fa scrivere un decreto in base al quale i precani convocano un'assemblea in occasione del sacrificio in onore di Asclepio e della cerimonia inaugurale degli agoni drammatici: un giorno sacro. Molte altre divinità sono tutte coinvolte in questa celebrazione che di per sé è solo di Demetra e di Koré. All'interno di questi riti dato che a Demetra compete la spiga, come simbolo, (ne ha una corona sul capo); dopo quel rito della confessione "Ho bevuto il ciceone ...", c'è l'ostensione di una spiga, che è il momento di massima contemplazione: i riti delle religioni misteriche, come riti di contemplazione.

Questo è un elemento molto caratteristico, perché con la contemplazione si sigillano le labbra di coloro che sono stati iniziati, cioè che hanno raggiunto il contenuto attraverso un'azione – *orghia* – (con un'azione sacra raggiungo dunque il contenuto – *teleté*) e quindi devono conservare il segreto – *mistero*. L'esperienza spirituale che si prova durante questi riti è un'esperienza soprattutto emotiva: ti dà una scossa emotiva. Questa scossa emotiva ti fa iniziare una vita di tipo diverso, come abbiamo detto la volta scorsa, col rito di Mitra, che però è un altro tipo di misteri; quello è cruento. Qui, invece, non c'è molto di cruento.

Noi non sappiamo l'origine dei culti misterici: si parla della Persia. In questo modo, siamo portati a capire che prima essi toccavano soltanto un' *élite*. Ma anche il cristianesimo agli inizi toccava appena un' *élite*. Solo con Costantino diventa una religione di massa. Secondo elemento: questi riti davano una forte scossa emotiva. E il cristianesimo? I riti cristiani battesimali ti danno una scossa emotiva; l'eucaristia, no. È una nostra degenerazione pensare che i riti eucaristici debbano incidere sulla emotività. Sono soprattutto quelli che si occupano della catechesi che chiedono alla liturgia di fare delle cose "sentite".

L'eucaristia in definitiva si riduce a una preghiera a immagine di quella di Gesù, pane e vino: un pezzettino di pane da mangiare e un po' di vino da bere – nessuna scossa emotiva, non c'è niente da sentire, nessuna emozione da provare. Come dice l'antico rito ambrosiano: "*Haec facimus et celebramus tua, Domine, praecepta servantes* – questo noi facciamo, questo noi celebriamo, o Signore, osservando i tuoi precetti."

Questa concezione dell'eucaristia come obbedienza al comando, proprio per questo ci santifica, perché obbedire ai comandamenti di Dio è santificante. Questo concetto di "obbedienza al comando" c'è nel rito ambrosiano e in quello gallicano, nel rito celtico e, nel vecchio rito spagnolo, nel rito africano e in quello siriano: c'è dappertutto. Celebrare l'eucaristia è "fare come ha fatto lui", perché lui ce ne ha fatto un obbligo, ce ne ha dato il comando.

Quindi, si tratta dell'impegno dell'obbedienza: di imitare Cristo; non è l'impatto emotivo del film sulla Passione di Cristo, che è veramente un impatto emotivo tremendo. L'impatto emotivo si può fare in una liturgia, imitando i trucchi da film, oppure con la chiesa al buio con una candela accesa ...

Il rapporto eucaristia-riti misterici quindi cade. Il segreto: è vero, dice Agostino: "Non vi ho detto prima queste cose, perché prima di farle non le potevate capire." Ecco il segreto – mistero si chiama disciplina dell'arcano. E Ambrogio: "Non vi ho detto queste cose prima, ve le dico adesso, perché se ve le avessi dette prima, voi vi sareste caricati di aspettativa; e arrivati al rito, sareste stati delusi." Diventare come Cristo! E al battesimo c'è soltanto un po' d'acqua...: ed ecco perché la catechesi dei misteri si fa dopo.

Ma ciò che i filologi classici - e persone come Odo Casel - a imitazione degli studi classici hanno applicato ai sacramenti cristiani, cioè il mistero del silenzio delle religioni misteriche al cristianesimo, è una cattiva applicazione. È invece una tecnica di catechesi: te lo dico dopo averlo fatto, così lo puoi capire; prima di farlo non lo potevi capire. Lascio che sia il rito a colpirti: dopo te

lo spiego. E spiegandoti dico: Ti ricordi che sei accostato al fonte battesimale? Sì. Hai visto i diaconi vestiti di bianco? Sì. I diaconi vestiti di bianco sono come gli angeli ...

È una tecnica della catechesi, non è la disciplina dell'arcano dei culti misterici. Infatti, se esaminiamo i dati, la disciplina dell'arcano dei sacramenti della Chiesa non ha le stesse caratteristiche: anzitutto, "dopo non sono vincolato al silenzio", com'è invece la disciplina dell'arcano dei culti misterici. Nessuno che ha ricevuto il battesimo, l'unzione o l'eucaristia è vincolato dopo al silenzio.

Non c'è neppure l'aspetto emotivo, non l'aspetto del segreto. Si invece al rapporto morte e risurrezione, con lo scopo di tenere sotto controllo il problema della morte, che nella vita di ciascuno è veramente un problema serio. Il senso della morte è fare un trattato di pace con la morte, perché davanti ad essa non si può niente: i misteri avevano come scopo proprio questo, farti imitare le azioni di un dio, che attraverso la morte era passato a nuova vita, fartele imitare nel rito, nel mistero e poi, se si va al contenuto, nel futuro ... si risorgerà anche.

I Padri della Chiesa nel IV secolo hanno preso in mano il vocabolario dei culti misterici. Prima del IV secolo, no; non ne volevano neanche sentir parlare. Dove la Bibbia greca diceva "mistero", hanno tradotto con un'altra parola, ma non con "mistero", perché non volevano neppure sentirla: il pericolo di essere fraintesi e pensare che il cristianesimo fosse una religione misterica era troppo grosso. Però, dal IV secolo in poi, abbondantemente si usa il vocabolario misterico, tanto per farsi capire; e le religioni misteriche sopravvissute adottano il concetto cristiano di sacramento per tenere i loro adepti. Quindi ci sono delle religioni misteriche che inseguono i sacramenti cristiani – al contrario di ciò si dice quando leggiamo che il cristianesimo ha dato una teologia misterica ai sacramenti – sono i culti misterici che attingono ai sacramenti cristiani per tenere viva la loro clientela.

Quando finiscono le religioni misteriche? L'imperatore Costantino lascia sopravvivere il paganesimo con il cristianesimo; continua a presentarsi come sommo pontefice dei culti pagani e dà ordini e norme sui culti pagani, pur qualificandosi con i vescovi come "vescovo di quelli che sono di fuori". Quindi è contemporaneamente cristiano e pagano. È profondamente cristiano, Costantino, solo che essendo imperatore deve mandare avanti l'Impero, e quindi fa anche il "sommo pontefice" dei riti pagani; non li proibisce. L'unica cosa che gli fa orrore e a cui non parteciperà mai sono i sacrifici cruenti.

Fu l'imperatore Teodosio che nel 380 fece l'editto di proibizione dei culti pagani e nel 392 stabilì l'illegalità dei culti. Ciascuno però in casa propria, all'insaputa di tutti, poteva fare sacrifici alle divinità familiari ...

Siamo alla fine del IV secolo (392), quando terminano ufficialmente tutte le religioni misteriche e i loro culti. E Odo Casel, che ha portato questa comprensione del culto cristiano in base alle religioni misteriche? Molti anni fa, dovendo fare un articolo, sono andato a vedere tutte le citazioni in nota alle opere di Odo Casel - che non ho letto; mi sono limitato a vedere chi aveva citato. Tutti i Padri della Chiesa erano posteriori al IV secolo, eccetto Clemente Alessandrino, in un testo chiaramente non significativo; per cui la documentazione patristica, per dire che i culti cristiani sono misterici, Odo Casel l'aveva attinto dal IV secolo in poi.

E prima del IV secolo? Prima del IV secolo non c'è niente; c'è un'altra interpretazione tipologica, cioè l'imitazione delle opere di Cristo; ma non l'imitazione che va nel contenuto - e quindi "mistero", e quindi "segreto" – bensì nel senso che, dato che tu lo segui, lo Spirito ti dà gli stessi contenuti dell'azione di Cristo. Questo concetto noi lo troviamo subito: già agli inizi del II secolo. Quindi Odo Casel evidenzia una dottrina, che però è del IV secolo. Prima, ce n'era un'altra, la tipologia, dove i sacramenti sono figure-immagini, tipo delle azioni di Cristo. Dopo, finisce l'aspetto misterico e comincia invece il "realismo ingenuo" (ad esempio, la credenza che, masticando l'ostia, si potesse far male a Gesù) ...

Perché è così importante Odo Casel? Perché se non ci fosse stata quella concezione che dava valore sacramentale all'agire e al rito, noi saremmo ancora alla teologia medievale... Quindi Odo Casel ha avuto un'importanza storica fondamentale: con il grimaldello della teologia dei misteri ha

scardinato la teologia medievale: non si riusciva a scardinarla. Adesso è scardinata del tutto? Il termine latino è *repraesentatio* (“rappresentazione”) – *repraesentatur* – la sua morte e risurrezione (Concilio di Trento), è il verbo tradizionale. Il verbo *repraesentare* in tutte le lingue si traduce “rappresentare” – meno che in italiano; perché in italiano si traduce “ri-presentare”, perché noi abbiamo qui la presenza reale. Allora il verbo *repraesentare* si traduce ri-presentare, nel senso di presentare di nuovo, dove il tema “presenza” è capitale. Ma Odo Casel ha portato la rappresentazione rituale, quindi l’azione di ri-presentare; e tu scardini Odo Casel con una brutta traduzione del termine latino e quindi gli impedisca di scardinare la teologia medievale. E in tutti i trattati di teologia - meno che nei miei – troverete che il verbo *repraesentare* si traduce “ri-presentare”, mentre “ri-presentare”, “ri-presentazione”, non esiste. Troverete: “l’eucaristia è ripresentazione del sacrificio di Cristo”. Ripresentazione, che vuol dire: “la presenza”. Odo Casel è servito proprio a scardinare la teologia della presenza per fare la teologia dell’azione del rito nella sua completezza. Questo grande benedettino ha avuto un’illuminazione; e, secondo me, non per niente è morto il giorno di Pasqua, proprio perché nella celebrazione del rito si è sentito male. Sono quei segni che “non vogliono dire niente”, ma fanno pensare, fanno riflettere ...

Allora, le traduzioni di cui abbiamo parlato sono riuscite a bloccare l’opera di Odo Casel, con la cattiva traduzione di *repraesentare* = ripresentare, ripresentazione, dove il tema è la presenza, e non l’agire. La teologia “di prima” era: consacrazione, transustanziazione, il pane e il vino consacrati da adorare: questo è la cosa che conta. Il rito servirebbe a creare la presenza reale. Tommaso d’Aquino: “Il rito eucaristico è un contorno per dare animo devoto attorno alla consacrazione.” L’idea di obbedire al comando di Cristo e fare ciò che ha fatto non sembra venirgli in mente. Anzi esclude che il resto appartenga alla sacramentalità in modo formale.

Con Odo Casel diciamo invece in modo formale che il resto appartiene alla sacramentalità, e che quello che conta è il rito eucaristico, con l’impossibilità di stabilire dove avvenga la consacrazione e quando essa avvenga. Però si conservano le rubriche antiche per non creare ulteriori problemi ... Ma se leggete qualsiasi opera di storia della liturgia, troverete che nella Messa non abbiamo elementi per stabilire dove e quando avviene la consacrazione.

Paradossalmente i protestanti avevano stabilito questo momento: avevano cancellato tutto il rito eucaristico, conservando soltanto le parole consacratorie. Ma adesso che hanno fatto una riforma liturgica, copiando la nostra, hanno fatto esattamente come noi. Quello che conta è la sacramentalità del rito. Gesù ha detto: “Fate questo ...” e noi lo facciamo. L’eucarestia è un’agire: andiamo a fare ... L’agire è un sacramento. Prima, non si diceva: “Rappresentazione allegorica e presenza reale”. Oggi si dice: “L’insieme è rito, azione sacramentale.”

Stiamo quindi attenti all’uso cattivo di quella ‘ri-presentazione’ che vuol dire “nuova presenza”. Il termine “nuova”, legato al ‘ri-’, è esattamente la negazione della *Lettera agli ebrei*, che dice: “...una sola volta per tutte”, e quindi quel ‘ri-’ non c’entra per niente. Ma non si vuole accettare la tradizione bimillenaria del verbo *repraesentare* che comincia con Cipriano, Tertulliano, Agostino, il Concilio di Trento, il Concilio Vaticano II ... Tutti hanno “rappresentare”, meno che la traduzione italiana.

Questo vi dice quanto sia difficile far entrare il p. Odo Casel che, con il grimaldello della teologia dei misteri, smonta la teologia medievale.

* * * * *

I MITI CLASSICI: PROFEZIA DEI MISTERI CRISTIANI (I)

Il mito di Odisseo e delle Sirene

SR. MARISTELLA BARTOLI OSB ap

9 novembre 2009

Il Concilio Vaticano II è stato caratterizzato dal desiderio di un incontro cordiale della Chiesa con tutte le culture, come leggiamo nella costituzione *Gaudium et Spes* al n. 58: “La Chiesa, fedele alla propria tradizione e, nello stesso tempo, cosciente della sua missione universale, può entrare in comunione con le diverse forme di cultura: tale comunione arricchisce la Chiesa stessa quanto le varie culture”. La fedeltà a una tradizione che viene dal passato non genera chiusura, bensì la coscienza di poter dialogare con gli uomini di ogni tempo e di ogni luogo, sapendo di avere qualcosa da comunicare (il vangelo, nella fattispecie), ma anche qualcosa da ricevere dalle altre culture.

Tale apertura di spirito e ampiezza di orizzonti non è una novità del XX secolo: il Concilio non ha fatto che rinfrescare l'indole più genuina del vero umanesimo cristiano, testimoniato dai Padri della Chiesa. Essi avvertirono la necessità di entrare in dialogo con la cultura greco-romana in modo proficuo e fecondo. Il desiderio di comunicare la verità e la grazia del vangelo a chi apparteneva a tale temperie culturale li spinse ad avviare un confronto saggio ed illuminato con essa; i Padri compresero che, ben più delle sterili opposizioni polemiche, era fruttuoso valorizzare tutto quanto di vero, di bello, di buono e di giusto era stato detto, scritto e pensato dagli autori pagani, nella consapevolezza che tali scintille non potevano provenire che dall'unica fonte di ogni luce interiore, Dio.

San Basilio Magno, ad esempio, ricevette un'istruzione classica, cioè ellenica, pur provenendo da una famiglia profondamente cristiana; studiò infatti, oltre che a Cesarea e a Costantinopoli, anche ad Atene, dove conobbe Gregorio di Nazianzo, che divenne suo grande amico. Gli autori che preferì e che più incisero su di lui furono tre: Platone, Omero e Plutarco. Non ci stupisce la sua predilezione per un filosofo come Platone, né per un autore di scritti storici e morali come Plutarco; facciamo invece un po' più fatica a comprendere che cosa potesse trovare di bello e di interessante nei poemi omerici un cristiano della levatura di san Basilio.

Ce lo spiega lui stesso nella *Lettera ai giovani*¹, un trattatello scritto per i figli di sua sorella che stavano per accedere ai corsi di retorica, ma che in realtà è indirizzato a tutti i giovani cristiani in procinto di accostarsi alla cultura pagana a scopo di istruzione. Non dobbiamo dimenticare che il secolo in cui visse Basilio, il IV d. C., fu un periodo di transizione dal paganesimo al Cristianesimo, a cui solo dopo l'editto di Costantino del 313 fu ufficialmente riconosciuta la libertà di culto. In precedenza il contatto con la cultura pagana era considerato un po' pericoloso, soprattutto per i giovani, perché significava accostarsi a quel mondo ancora tanto ostile ai cristiani. Basilio tuttavia intuì che la cultura classica antica poteva offrire alla nuova civiltà cristiana nascente un apporto assai prezioso. Lo studio della letteratura

¹ BASILIO MAGNO, *Lettera ai giovani sul modo di trarre profitto dalla letteratura greca* (intr., trad. e note di Carlo Mazzel), Alba 1975.

greca poteva costituire per i giovani – purché saggiamente guidati – una preparazione quanto mai efficace per comprendere e apprezzare le Sacre Scritture.

Anche i poemi omerici, dunque, in quest’ottica sono utili per formare le coscienze, come spiega Basilio: «Io ho sentito dire da un uomo molto esperto nell’interpretare il pensiero dei poeti, che tutta la poesia di Omero è un elogio della virtù e che tutto in essa è rivolto a questo fine, fatta eccezione per ciò che egli vi aggiunge a scopo esornativo»². E’ sintomo di una grande apertura di spirito questa capacità di cogliere nella bellezza artistica della poesia omerica un incentivo alla virtù, senza soffermarsi su tanti particolari del comportamento degli dei e degli eroi, che di primo acchito suonerebbero molto stridenti con la morale cristiana.

Basilio ce ne suggerisce un esempio: il fatto di poter leggere i poemi di Omero come un elogio della virtù risulta evidente «soprattutto là dove ci presenta il re di Itaca che, scampato ad un naufragio, esce nudo dalle onde. Egli narra che Nausicaa, la figlia del re dei Feaci, fin dal primo momento quando egli le apparve davanti, solo e nudo, abbia provato grande ammirazione e rispetto; e che egli, d’altra parte, fu ben lontano dal vergognarsi di essere visto da lei nudo, dal momento che lo coprivano e lo ornavano, molto meglio delle vesti, le sue virtù»³.

Si tratta del meraviglioso canto VI dell’Odissea, che narra di Odisseo sbattuto da una tempesta, completamente nudo, sulla spiaggia dell’isola dei Feaci. Durante la notte Pallade Atena, la dea che protegge l’eroe, ispira in sogno alla giovane figlia del re di questa isola, Nausicaa, l’idea di andare a fare il bucato al fiume, in compagnia delle sue ancelle. Nell’attesa che le vesti lavate si asciughino, stese al sole, le ragazze consumano insieme uno spuntino, poi si mettono a giocare a palla proprio sulla riva del mare, a poca distanza dal luogo in cui giace Odisseo. A un certo punto la palla cade per errore nell’acqua e le fanciulle lanciano un grido di disappunto che sveglia l’eroe. Egli si domanda dove mai sia arrivato; dalle voci che ha udito capisce che a poca distanza da lui si trovano delle fanciulle e decide, stretto dalla necessità, di avvicinarsi a loro per chiedere aiuto:

*Così dicendo, di sotto ai cespugli sbucò Odisseo glorioso,
dal folto un ramo fronzuto con la mano gagliarda
stroncò per coprire le vergogne sul corpo.
E mosse come leone nutrito sui monti, sicuro della sua forza,
che va tra il vento e la pioggia; i suoi occhi
son fuoco. Tra vacche si getta, tra pecore,
tra cerva selvagge; e il ventre lo spinge,
in cerca di greggi, a entrare anche in ben chiuso recinto.
Così Odisseo tra le fanciulle bei riccioli stava
per mescolarsi, nudo: perché aveva bisogno.
Pauroso apparve a quelle, orrido di salsedine,
fuggirono qua e là per le lingue di spiaggia.*

² BASILIO MAGNO, *Lettera ai giovani*, cap. V, p. 36.

³ BASILIO MAGNO, *Lettera ai giovani*, cap. V, p. 37.

*Sola, la figlia d'Alcinoo⁴ restò, perché Atena
le infuse coraggio nel cuore, e il tremore delle membra le tolse.
Dritta stette, aspettandolo: e fu in dubbio Odisseo
se, le ginocchia afferrandole, pregar la fanciulla occhi belli,
o con parole di miele, fermo così, da lontano,
pregarla che la città gli insegnasse e gli desse una veste.
Così pensando, gli parve cosa migliore
pregar di lontano, con parole di miele,
ché a toccarle i ginocchi non si sdegnasse in cuore la vergine.⁵*

Odisseo qui, per Basilio, assurge a simbolo dell'uomo che, spogliato dalle avversità della vita di tutti i beni materiali, conserva integra la sua dignità, perché sa di essere comunque rivestito delle virtù.

In ambito cristiano il tema del vestito ha un'ampia e profonda risonanza: san Paolo parla della vita battesimale come di un 'rivestirsi di Cristo' e della sua grazia, che non abbandonerà mai il credente, nemmeno in mezzo alle persecuzioni più accanite. Gli avversari infatti potranno spogliarlo di tutto ciò che è puramente materiale, ma nulla e nessuno potrà mai separarlo dall'amore di Cristo.

Quando i Padri della Chiesa parlano del Battesimo, spesso fanno riferimento all'immagine del vestito, perché la liturgia battesimale di quei tempi prevedeva che il candidato, prima di scendere nella vasca, si togliesse i vestiti per poi immergersi nudo nell'acqua. Tale gesto aveva un fortissimo significato simbolico: alludeva infatti al volontario abbandono della vita precedente per assumerne una nuova. Spiega in proposito Cirillo di Gerusalemme: «Appena entrati avete depresso la tunica, e questo era simbolo dello spogliamento “dell'uomo vecchio e delle sue azioni”. Deposte le vesti, siete rimasti nudi, e in questo stato eravate simili a Cristo nudo sulla croce, il quale con la sua nudità spogliò “i Principati e le Potestà... trionfando di loro” dal legno. (...) Cosa meravigliosa! Ve ne stavate nudi agli occhi di tutti e non ne provavate rossore»⁶. Ecco dunque due esempi, in ambito cristiano, di nudità di cui non si prova vergogna: quella di Cristo sulla croce e quella del cristiano al momento del Battesimo. Ora capiamo perché l'immagine di Odisseo nudo sulla spiaggia dell'isola dei Feaci non costituisse per i Padri qualcosa di scandaloso, ma fosse letta e interpretata come un invito alla vita virtuosa, secondo l'espressione di Basilio. Con questa chiave si possono rileggere tutti i miti classici e in particolare i poemi omerici. A titolo di esempio, prenderemo in considerazione un episodio dell'Odissea, che in assoluto fu il prediletto dei Cristiani, i quali per secoli non si stancarono di rivisitarlo.

Si tratta del celebre canto XII, quello in cui si narra della navigazione di Odisseo e dei suoi compagni in prossimità dell'isola delle Sirene. All'inizio del canto la maga Circe anticipa all'eroe quali avventure e quali pericoli lo attendono:

⁴ Nausicaa.

⁵ OMERO, *Odissea*, versione di R. Calzecchi Onesti, Torino 1963, 1989², VI, 127-147, pp. 163-165.

⁶ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Le catechesi*, cur. E. Barbisan, ed. Paoline, Alba 1966, “Ventesima Catechesi o Seconda Catechesi Mistagogica”, par. II, p. 410.

*Alle Sirene prima verrai, che gli uomini
stregano tutti, chi le avvicina.
Chi ignaro approda e ascolta la voce
delle Sirene, mai più la sposa e i piccoli figli,
tornato a casa, festosi l'attorniano,
ma le Sirene col canto armonioso lo stregano,
sedute sul prato: pullula in giro la riva di scheletri
umani marcenti; sull'ossa le carni si disfano.
Ma fuggi e tura gli orecchi ai compagni,
cera sciogliendo profumo di miele, perché nessuno di loro
le senta: tu, invece, se ti piacesse ascoltare,
fatti legare nell'agile nave i piedi e le mani
ritto sulla scarpa dell'albero, a questo le corde ti attacchino,
sicché tu goda ascoltando la voce delle Sirene.
Ma se pregassi i compagni, se imponessi di scioglierti,
essi con nodi più numerosi ti stringano⁷.*

La maga avverte Odisseo del pericolo che si cela sotto l'aspetto seducente di queste terribili creature, simili a bellissime donne dalla voce melodiosa, ma che nascondono artigli di uccelli rapaci. Esse ammaliano con il loro canto gli sventurati naviganti che, ignari del pericolo, si fermano ad ascoltarle, attratti anche dal prato verdeggiante e fiorito dell'isola. Subito dopo, però, i malcapitati vengono uccisi e sbranati dalle perfide e sanguinarie Sirene, che poi ne abbandonano gli scheletri in decomposizione sulla riva del mare.

Odisseo, una volta salpato, segue il consiglio di Circe e impone ai compagni di navigazione di turarsi le orecchie con tappi di cera, non appena giunti in prossimità dell'isola, mentre egli si fa legare all'albero maestro della nave per poter ascoltare senza pericolo il soavissimo canto delle Sirene:

*Intanto rapidamente giunse la nave ben fatta
all'isola delle Sirene, ché la spingeva buon vento.
Ed ecco ad un tratto il vento cessò; e bonaccia
fu, senza fiati: addormentò l'onde un dio.
Balzati in piedi i compagni la vela raccolsero,
e in fondo alla nave la posero; quindi agli scalmi
seduti, imbiancavano l'acqua con gli abeti politi.
Ma una gran ruota di cera col bronzo affilato
io tagliavo a pezzetti, li schiacciavo con le mani gagliarde.
In fretta s'ammorbida la cera, ché la premeva gran forza
e la vampa del sole, del sire Iperione;
così, in fila, gli orecchi a tutti i compagni turai.*

⁷ OMERO, *Odissea*, XII, 39-54, p. 331.

*Essi poi nella nave legarono me mani e piedi,
 dritto sulla scarpa dell'albero, a questo le corde fissarono.
 Quindi, seduti, battevano il mare schiumoso coi remi.
 Ma come tanto fummo lontani, quanto s'arriva col grido,
 correndo in fretta, alle Sirene non sfuggì l'agile nave
 che s'accostava: e un armonioso canto intonarono.
 «Qui, presto, vieni, glorioso Odisseo, grande vanto degli Achei,
 ferma la nave, la nostra voce a sentire.
 Nessuno mai si allontana di qui con la sua nave nera,
 se prima non sente, suono di miele, dal labbro nostro la voce;
 poi pieno di gioia riparte, e conoscendo più cose.
 Noi tutto sappiamo, quanto nell'ampia terra di Troia
 Argivi e Teucri patirono per volere dei numi;
 tutto sappiamo quello che avviene sulla terra nutrice».
 Così dicevano alzando la voce bellissima, e allora il mio cuore
 voleva sentire, e imponevo ai compagni di sciogliermi,
 coi sopraccigli accennando; ma essi a corpo perduto remavano.
 E subito alzandosi Perimède ed Euríloco,
 nuovi nodi legavano e ancora più mi stringevano.
 Quando alla fine le sorpassarono, e ormai
 né voce più di Sirene udivamo, né canto,
 in fretta la cera si tolsero i miei fedeli compagni,
 che negli orecchi avevo a loro pigiato, e dalle corde mi sciolsero⁸.*

Questo è il mito delle Sirene narrato da Omero nei suoi versi immortali, che tanto colpirono la fantasia dei Padri della Chiesa, portandoli a individuare in essi delle immagini adatte a illustrare i misteri della fede cristiana.

Innanzitutto il tema della navigazione sul mare venne sempre letto, anche in ambito non cristiano, come simbolo del "periplo della vita"⁹. Per gli antichi, infatti, il viaggio per mare era un rischio: spesso i naviganti incontravano la morte tra le onde e il pericolo di fare naufragio era molto reale. Tuttavia, a differenza del popolo ebraico, che ha sempre guardato con diffidenza la navigazione, ravvisando nel mare un simbolo di tutte le forze del caos e del male, il mondo ellenico ha saputo scorgere anche degli elementi positivi, affascinanti, all'interno di questo terribile rischio. L'uomo greco affronta con coraggio il pericolo della navigazione e questa audacia nasce dalla sua gioia di vivere e dalla sua fiducia nelle risorse e potenzialità dell'uomo. Questo è un tratto tipicamente greco, che distingue nettamente il mondo ellenico da quello ebraico. C'è fierezza e coraggio nell'uomo greco che salpa da terra e affronta il mare su un fragile legno, guardando il cielo per individuare, grazie alle stelle, la rotta giusta. Morte e vita si trovano dunque affiancate sulla nave con cui i Greci solcano il mare: essi sono ben consapevoli del pericolo che li minaccia, ma affrontano con audacia questa rischiosa avventura, sapendo che spesso si può

⁸ OMERO, *Odissea*, XII, 166-200, pp.337-339.

⁹ Cfr. H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 1971, pp. 371 ss.

concludere con un felice approdo, datore di vita (è con questo spirito che, dal punto di vista storico, i Greci lasciarono la madrepatria per la colonizzazione delle isole dell'Egeo e delle coste dell'Asia Minore, dell'Italia meridionale e della Sicilia).

Il viaggio per mare diventa quindi un simbolo dell'esistenza umana: le avversità vengono paragonate alle tempeste, la morte al naufragio, i momenti felici e di successo a una navigazione a gonfie vele su un mare tranquillo, sotto un cielo sereno.

I cristiani, in particolare, facendo propria questa sensibilità comune nel tempo antico, hanno riletto alla luce della fede il mito di Odisseo, ravvisando in esso parecchi simboli. Innanzitutto il fatto che l'eroe sia in viaggio sul mare per tornare ad Itaca, la sua patria, è stato visto come un'immagine dell'esistenza cristiana, viaggio di ritorno alla vera patria, quella del cielo¹⁰.

La nave, poi, è immagine della Chiesa, la grande nave universale che, simile a una seconda arca di Noè, attraversa il mare del mondo. Essa è vista come l'unica tavola di salvezza in mezzo a tanti pericoli; le è stato infatti promesso un sicuro approdo nel porto beato dell'eternità, ma ciò non significa che le siano risparmiate le tempeste. Non essendo ancora giunta alla meta (proprio come Odisseo), deve continuamente affrontare pericoli, insidie e avversità.

Chi sceglie di salire su questa nave, chi col Battesimo entra a far parte della Chiesa, deve essere consapevole che si distacca per sempre dalla terraferma, cioè dalle vecchie abitudini della sua vita precedente, trascorsa nel paganesimo o nella lontananza da Dio. Imbarcarsi sulla nave della Chiesa è una decisione che trasforma radicalmente la vita e che comporta una rottura netta col passato, esattamente come chi salpa sa di essersi lasciato definitivamente alle spalle la terraferma. Chi aderisce al Cristianesimo è dunque un secondo Odisseo, che affronta coraggiosamente il meraviglioso rischio di questa navigazione per conquistare una vita nuova, rinunciando per sempre alla vecchia.

Il viaggio sul mare, come si diceva, non è mai esente da pericoli: bisogna esserne consapevoli e non farsi illusioni. La nave della Chiesa avanza sul mare del mondo verso il porto dell'eternità, ma deve continuamente affrontare le tempeste. E' sempre possibile fare naufragio, e questa immagine applicata alla fede risale già a san Paolo¹¹.

Il vento favorevole che, spirando, gonfia le vele e conduce la nave sulle acque verso la meta, è sempre stato visto come un simbolo dello Spirito Santo, che guida il cristiano verso Dio ispirandone santamente i pensieri, le parole e le azioni. L'associazione è stata senz'altro favorita dal fatto che in greco lo stesso termine *pnéuma* designa contemporaneamente il 'vento' e lo 'Spirito'.

In molti casi, infine, l'immagine della nave, che spesso è simbolo della Chiesa, può essere invece applicata all'anima della singola persona; tale metafora avrà una

¹⁰ Cfr. Eb 11,13-16: «Nella fede morirono tutti costoro, senza avere ottenuto i beni promessi, ma li videro e li salutarono solo da lontano, dichiarando di essere stranieri e pellegrini sulla terra. Chi parla così, mostra di essere alla ricerca di una patria. Se avessero pensato a quella da cui erano usciti, avrebbero avuto la possibilità di ritornarvi; ora invece essi aspirano a una patria migliore, cioè a quella celeste. Per questo Dio non si vergogna di essere chiamato loro Dio. Ha preparato infatti per loro una città»; Fil 3,20: «La nostra cittadinanza è nei cieli».

¹¹ 1 Tm 1,19: «Alcuni hanno fatto naufragio nella fede».

lunghe fortuna, arrivando sino a Dante, che inizia la seconda Cantica della *Commedia* dicendo: «Per correr migliori acque alza le vele ormai la navicella del mio ingegno, che lascia dietro a sé mar sì crudele».

Più complessa e ricca di significati si è rivelata invece l'immagine delle Sirene, quella che all'interno del mito di Odisseo maggiormente colpì il pensiero cristiano. In greco il termine *seirénes* significa “affascinanti”, “incantanti”: sono donne magicamente belle e seducenti, dalla voce soave, che però nascondono artigli di uccelli rapaci. Hanno aspetto in parte di donna e in parte di uccello, come testimoniano le decorazioni fittili che tuttora possiamo ammirare sui vasi a noi pervenuti dall'antichità. Solo nel Medioevo si farà strada l'immagine della sirena con corpo di donna e coda di pesce, a cui noi oggi siamo più abituati (si pensi alla Sirenetta di Copenaghen); per gli Antichi invece le Sirene erano metà donne e metà uccelli. Con questi animali esse hanno in comune la voce melodiosa, con cui attraggono a sé i marinai sprovveduti, ma anche gli artigli, con cui uccidono le loro vittime. Le Sirene sono dunque soavi e al contempo mortifere.

Due sono le caratteristiche delle Sirene, secondo gli Antichi: la sapienza e il piacere. Nei versi dell'Odissea che abbiamo citato, esse dicono di sé: «Noi tutto sappiamo... tutto sappiamo quello che avviene sulla terra nutrice»¹². Ovidio parla delle *doctae Sirenes*¹³, e nella tarda antichità un uomo colto ed eloquente poteva ricevere l'appellativo di “sirena”, proprio perché era un luogo comune quello delle Sirene “onniscienti”¹⁴. Il piacere consiste invece nella loro bellezza fisica tutta femminile, nel prato fiorito della loro isola e nel loro canto melodioso, che però nascondono un'insidia fatale per chi se ne lascia irretire.

L'interpretazione cristiana di questo mito ha conosciuto tre fasi: in un primo momento le Sirene onniscienti sono state viste come il simbolo della sapienza greca, nei confronti della quale il cristiano deve assumere una netta presa di posizione. Egli infatti, secondo quanto consigliano i Padri della Chiesa, può comportarsi come Odisseo oppure come i suoi compagni di navigazione. Chi è solidamente radicato e fondato nella fede, può avvicinare la cultura pagana; chi invece è ancora debole e incerto, è meglio che eviti di prestarle un ascolto poco illuminato. L'attaccamento alla sapienza pagana può infatti costituire un pericolo per il cristiano incauto e immaturo. Non c'è un rifiuto totale nei confronti della cultura classica, ma l'invito ad accostarsi ad essa facendo uso della “saggia discrezione”, come dice l'autore di una “Esortazione ai Gentili” dello stesso secolo di Clemente Alessandrino.

In un secondo tempo le Sirene vengono considerate simbolo di un altro grave pericolo per i cristiani: l'eresia. Anche in questo caso, il cristiano spiritualmente maturo può affrontare le dottrine degli eretici senza incorrere nel pericolo di seguirle, rimanendo saldamente ancorato all'albero maestro della nave-Chiesa. I cristiani meno istruiti, invece, faranno bene a comportarsi come i compagni di Odisseo, secondo il suggerimento di Ippolito: «Questo è il consiglio che io do a coloro che hanno a che

¹² OMERO, *Odissea*, XII, 189-191.

¹³ OVIDIO, *Metamorfosi*, V, 535.

¹⁴ Cfr. H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, p. 387.

fare con siffatti maestri: cucirsi le orecchie con rispetto per la propria debolezza e tirare diritto trascurando le opinioni degli eretici»¹⁵.

Nell'interpretazione cristiana del mito delle Sirene, sarà tuttavia un altro aspetto, quello del piacere voluttuoso, ad avere una maggiore durata nel tempo. Una volta terminate le persecuzioni, infatti, il contatto con la cultura greca divenne sempre più sereno e accessibile per i cristiani; quando anche le lotte e le dispute con gli eretici si spensero, non c'era più motivo di accostare il pericolo dell'eresia all'insidia delle Sirene. Il simbolo che sopravvivrà più a lungo, dall'Antichità sino a tutto il Medioevo monastico, nella rilettura cristiana di questo mito, sarà quello del piacere voluttuoso che conduce alla morte.

Le Sirene che seducono con la loro splendida voce, per fare poi naufragare il misero e sprovveduto navigante che si ferma ad ascoltarle, diventano il simbolo dei piaceri della carne che, se vissuti disordinatamente, senza la "saggia discrezione" illuminata dalla fede, conducono alla rovina della persona. Questa interpretazione la troviamo già in Ambrogio: «La leggenda si colora di invenzioni poetiche e racconta di certe donzelle che abitavano una rada irta di scogli: se con la dolcezza del canto inducevano qualcuno a mutar rotta per il fascino di udirle, dopo averlo spinto su secche invisibili, e ingannato con un ancoraggio malfido, lo travolgevano nel destino di un naufragio miserando. Tutto ciò è descritto con arte sopraffina, e abbellito con gli orpelli di splendide immagini che rappresentano il mare, le voci di quelle donne, le coste piene di bassifondi. Ma c'è mare più pericoloso del mondo, che è così infido, così volubile, così profondo, così agitato dalle bufere degli spiriti immondi? Che cosa significa l'immagine di quelle giovani donne, se non la lusinga di un piacere che svirilizza, rendendo effeminata la fermezza dell'anima, che se ne lascia adescare? E che sono quei bassifondi, se non gli scogli ove naufraga la nostra salvezza? Infatti non v'è agguato più nascosto del piacere mondano, che, mentre blandisce l'anima, distrugge la vita, e spinge al naufragio la forza dello spirito contro gli scogli del senso»¹⁶.

C'è tuttavia un altro aspetto del mito di Odisseo che conquistò la mente e il cuore dei cristiani e che forse è quello in assoluto più affascinante e ricco di significati, ossia quello dell'albero maestro a cui l'eroe si fa legare.

Innanzitutto dobbiamo considerare come erano fatte concretamente le navi nel mondo antico: esse avevano l'albero maestro, molto possente, al quale era attaccata per traverso la cosiddetta *antenna*, cioè un'asse di legno incastrata trasversalmente, a cui si fissava la vela. L'albero maestro che si erge in verticale e l'antenna orizzontale, entrambi in legno, formano chiaramente la sagoma di una croce. Questo paragone era familiare agli antichi, anche pagani, e chiaramente ebbe una fortissima risonanza tra i Cristiani, come testimoniano ampiamente i Padri della Chiesa¹⁷. Se il mare è

¹⁵ IPPOLITO, *Refut.* VII, 13, 1-3.

¹⁶ AMBROGIO, *Esposizione del Vangelo secondo Luca*, IV, 2-3, (introduz., traduz. e note di Giovanni Coppa), Milano-Roma 1978, pp. 301-303.

¹⁷ Cfr. GIUSTINO MARTIRE, *Apologie*, cur. S. Frasca, ed. SEI, Torino 1938, *I Apologia*, par. 55, p. 108: parlando di tutto ciò che ha la figura di una croce, dice: «Il mare non è solcato, se questo trofeo, che si chiama vela, non stia integro nella nave»; MASSIMO DI TORINO, *Sermoni*, Milano-Roma 1991, cur. G. Banterle, 38, 2, p. 181: «Grande è il mistero della

immagine del mondo e la nave della Chiesa, l'albero maestro è simbolo della croce di Cristo. La nave non farà naufragio proprio grazie a questo albero maestro, la Croce, a cui il cristiano deve tenersi stretto.

Il mito di Odisseo incatenato viene quindi riletto e interpretato dai cristiani come figura del mistero centrale della loro fede, quello di Cristo crocifisso, il trionfale mistero del "legno", a cui si avvince il cristiano per giungere nel porto sicuro dell'eternità beata.

Particolarmente interessante in proposito è la spiegazione di Clemente Alessandrino¹⁸: nell'ultimo capitolo del *Protreptico*, l'esortazione da lui caldamente rivolta ai pagani ad accogliere la fede cristiana, egli li invita a fuggire la *synétheia*, cioè la consuetudine della vita passata, le vecchie abitudini del paganesimo. Clemente paragona la *synétheia* proprio alle Sirene del mito, dicendo: «Fuggiamo, o compagni di navigazione, fuggiamo questo flutto. Esso erutta fuoco; v'è un'isola maligna, piena di ossa e di cadaveri ammucchiati; canta in essa una piccola meretrice nel fiore degli anni – la voluttà – dilettrandosi di una musica volgare. *O degli Achei gran vanto, qua vieni, Ulisse famoso, ferma la nave e ascolta un più divino canto.* La meretrice ti loda, o navigante, e ti dice celebrato nei canti e cerca di far sua la gloria degli Elleni. Lascia che essa si pasca dei cadaveri. Uno spirito celeste viene a recarti aiuto. Passa oltre alla voluttà; essa inganna. (...) Naviga oltre il canto; esso produce la morte. Solo che tu voglia, hai vinto la rovina; e, legato al legno della nave, sarai libero da ogni corruzione. Sarà tuo pilota il Verbo di Dio, e lo Spirito Santo ti farà approdare ai porti dei cieli».

Qui la sirena che ammalia è vista come una giovane e seducente meretrice, *pornídon oráion*, immediatamente identificata con il piacere voluttuoso, *hedoné*. La tentazione delle Sirene consiste dunque, per Clemente, nella libertà sfrenata del piacere, che termina con l'incatenamento definitivo e con la perdizione dell'uomo che ad esso incautamente si abbandona. Per vincere questa tentazione bisogna comportarsi come Odisseo, farsi cioè spontaneamente legare all'albero maestro della croce di Cristo.

Il testo greco di Clemente è particolarmente significativo: *tò xýlo prosdedeménos hapáses ése tés phthoràs lelyménos*. Il cristiano deve farsi incatenare al "legno", come Odisseo si fece legare all'albero della nave. Usando però il termine greco *xýlon*, Clemente allude a qualcosa che i cristiani del suo tempo comprendevano istantaneamente e che noi dobbiamo qui ricordare: *xýlon* presso i Padri della Chiesa spesso indica non un semplice tronco di legno, ma "il Legno" per eccellenza, cioè l'albero della Croce di Cristo, oggetto di venerazione¹⁹.

Vi è poi l'accostamento ossimorico di due termini apparentemente contraddittori: *prosdedeménos*, "incatenato", e *lelyménos*, "liberato". La vittoriosa

croce; e se noi lo comprendessimo, per mezzo di questo segno anche il mondo avrebbe la salvezza. Infatti, quando i marinai solcano il mare, prima innalzano l'albero e spiegano la vela, affinché, formata così la croce del Signore, si solchino i flutti; e così, affidandosi a questo segno del Signore, raggiungono il porto della salvezza ed evitano il pericolo di morte. In un certo senso è figura del sacramento la vela appesa all'albero, come se Cristo fosse innalzato sulla croce».

¹⁸ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protreptico ai Greci*, XII, 118, 4, cur. Q. Cataudella, Torino 1940, pp. 242-244.

¹⁹ Questo uso è già del Nuovo Testamento: cfr. At 5,30 = 10,39 *kremásantes epì xýlou*; 13,29: *kathelóntes apò toú xýlou*, dove *tò xýlon*, "il legno", indica la croce di Cristo.

libertà di Odisseo di fronte al pericolo mortale delle Sirene sta nel suo essersi fatto spontaneamente legare all'albero maestro. Quella che poteva sembrare una limitazione della sua libertà è stata invece la sua salvezza. Analogamente deve comportarsi il cristiano, se vuole conquistare la vera libertà: accettare cioè di rinunciare spontaneamente a quelle forme di piacere sfrenato che conducono alla rovina e tenersi stretto all'esempio di vita del Maestro, il Cristo.

Nel testo omerico in questione, notissimo ai padri della Chiesa e ai cristiani del tempo antico, vi è poi un particolare interessante, che non sfuggì alla loro acuta osservazione. Odisseo legato all'albero maestro stava "diritto, in piedi", in greco *orthós*²⁰: questa è la posizione dell'uomo veramente libero, nella sua piena dignità. Lo schiavo invece è prono, come pure, nella nostra metafora, chi si lascia asservire dalle passioni e dai vizi che allontanano dal bene e portano alla morte.

Omero inoltre, parlando dell'eroe legato all'albero, usa un verbo ricchissimo di risonanze per i cristiani che leggevano l'Odissea: il verbo *ménein*, che significa "rimanere", e che è centrale nella teologia del vangelo di Giovanni. Rivolgendosi ai compagni, Odisseo si esprime così: «Voi con legami strettissimi dovete legarmi, perché io resti fermo (*mímno*), in piedi sulla scarpa dell'albero: a questo le corde mi attacchino»²¹.

Possiamo ora comprendere il motivo per cui i Padri della Chiesa videro a volte in Odisseo incatenato all'albero maestro addirittura un'immagine di Cristo stesso, che si lasciò volontariamente inchiodare alla croce e lì rimase fermo, sordo ai richiami di chi lo invitava a scendere per dimostrare di essere il Figlio di Dio. Rimanendo sulla croce unicamente per amore, egli ha dato a chi crede in lui la forza di perseverare sino alla fine, come lui, nell'amore. Giovanni esprime sinteticamente tutto ciò con il verbo *ménein*, lo stesso impiegato da Omero a proposito di Odisseo, in un contesto e con finalità certamente differenti, ma che offrivano ai Padri delle straordinarie possibilità di associazioni e di risonanze tra la sapienza pagana e la teologia biblica.

Ne troviamo un esempio in Massimo di Torino, che in una sua omelia così si esprime: «Le favole mondane raccontano che il famoso Ulisse, che per dieci anni non poté tornare in patria sbattuto qua e là per il mare, avendolo la rotta della nave portato in un luogo dove con una crudele soavità risonava il canto delle Sirene, le quali affascinarono i viaggiatori con una melodia così attraente che non godevano tanto della visione del piacere quanto incappavano nel naufragio della salvezza – tale era, infatti, il piacere di quel canto, che chiunque avesse udito il suono di quella voce, come vittima di un incantesimo, non si dirigeva più verso il porto dove intendeva arrivare, ma moveva verso la rovina che non avrebbe voluto -, dunque, essendo Ulisse incappato in questo dolce naufragio e volendo evitare il pericolo di quella soave attrattiva, si dice che, dopo avere introdotto della cera negli orecchi dei compagni, si sia fatto legare all'albero della nave, affinché quelli evitassero la rovinosa seduzione dell'udito ed egli fosse sottratto al pericolo dalla rotta della nave. Se dunque di quel famoso Ulisse la favola racconta che l'essersi legato all'albero della nave lo liberò dal pericolo, quanto più deve essere proclamato ciò che è

²⁰ OMERO, *Odissea*, XII, 51; 162; 179.

²¹ OMERO, *Odissea*, XII, 160-162.

realmente avvenuto, cioè che l'albero della croce ha liberato oggi tutto il genere umano dal pericolo della morte! Dal momento in cui Cristo Signore fu inchiodato sulla croce, noi passiamo come con gli orecchi tappati attraverso gli allettanti pericoli del mondo. Infatti non siamo trattenuti dal pernicioso ascolto del mondo né siamo devianti dalla rotta della vita migliore sugli scogli del piacere. Infatti l'albero della croce non solo porta in vista della patria celeste l'uomo ad esso legato, ma anche protegge i compagni collocati intorno con l'ombra della sua potenza. Che poi la croce ci faccia tornare alla patria dopo molti sbandamenti, afferma il Signore dicendo al ladrone crocifisso: *Oggi sarai con me in paradiso*. Questo ladrone certamente, errante e naufrago, non sarebbe potuto ritornare altrimenti alla patria del paradiso dalla quale era uscito il primo uomo, se non fosse stato fissato alla croce. Infatti è come l'albero della nave la croce nella Chiesa, che tra allettanti e rovinosi naufragi del mondo intero sola rimane incolume. Chiunque in questa nave o si legherà all'albero della croce o chiuderà i suoi orecchi con le Sacre Scritture, non dovrà temere le tempeste di una dolce lussuria. In un certo senso, infatti, la soave figura delle Sirene è la concupiscenza dei piaceri, che fiacca con allettamenti dannosi la fermezza d'un animo una volta asservito»²².

In questa luce si comprende perché su molti sarcofagi cristiani o sui graffiti presenti nelle catacombe sulle lastre tombali si trovi spesso l'immagine di Odisseo legato all'albero maestro della sua nave: la morte era vista come la partenza verso la vera patria, quella del cielo. Il defunto, salpato con la morte, può approdare in quel porto di pace, perché ha vissuto tenendosi sempre stretto, mediante la fede, a Cristo crocifisso, sulla nave della Chiesa.

Questi concetti li ritroviamo espressi in forma poetica in un inno di Venanzio Fortunato, che tuttora è in uso nella liturgia romana della Settimana Santa, il *Pange lingua*. Venanzio Fortunato visse nella seconda metà del VI secolo d. C. e fu attivo soprattutto in Gallia, dove divenne amico di Gregorio di Tours. Compose due inni in onore della Croce, che tuttora si cantano nella Chiesa romana: il *Vexilla regis prodeunt* e *Pange lingua*, il cui incipit fu ripreso da Tommaso d'Aquino nel 1264 per la composizione di un noto inno eucaristico. Dal punto di vista letterario è interessante considerare il metro usato da Venanzio Fortunato per questo inno: si tratta di settenari trocaici, il metro dei canti di marcia dei soldati romani. Anche in questo caso, possiamo constatare la libertà e la domestichezza con cui i Padri della Chiesa hanno saputo appropriarsi la cultura classica pagana, in tutte le sue forme, senza alcun disprezzo né timore, ponendo le basi del vero umanesimo cristiano.

Il mistero del Legno, della Croce vista come unica tavola di salvezza per il genere umano che sta naufragando nel mare del mondo, così viene cantato:

*Crux fidelis, inter omnes arbor una nobilis!
Nulla talem silva profert, flore, fronde, germine.
Dulce lignum, dulci clavo dulce pondus sustinens!*

²² MASSIMO DI TORINO, *Sermoni*, Milano-Roma 1991, cur. G. Banterle, 37,1-2, pp. 177-178.

*Flecte ramos, arbor alta, tensa laxa viscera,
et rigor lentescat ille quem dedit nativitas,
ut superni membra regis miti tendas stipite.*

*Sola digna tu fuisti ferre saecli pretium,
atque portum praeparare nauta mundo naufrago,
quem sacer cruor perunxit fusus Agni corpore²³.*

Anzitutto il poeta si rivolge all'albero della croce cantandolo come il privilegiato fra tutti, perché al posto di foglie, fiori e semi qualsiasi, ha avuto l'onore di portare il frutto più dolce in assoluto: il corpo santissimo del Signore. Venanzio invita quindi questo albero, che per sua natura è rigido e duro, a piegarsi, a sciogliere la tensione delle fibre del suo tronco, perché il palo del supplizio a cui viene confitto il Re della gloria sia il più possibile mite, tenero e dolce. Non è forse un velato invito a tutti i fedeli, che cantano questo inno contemplando la Passione di Gesù, a seguire il suo esempio di mitezza e di umiltà? Ma il canto procede, passando proprio alla metafora nautica di cui ci stiamo occupando: questo albero fu scelto da Dio per essere asperso del sangue dell'Agnello che toglie i peccati del mondo. Vi è indubbiamente una reminiscenza biblica, il ricordo del sangue dell'agnello pasquale posto sugli stipiti delle case degli Ebrei nella notte della strage dei primogeniti d'Egitto, alla vigilia dell'esodo²⁴. C'è però anche un'allusione all'usanza di cospargere di pece la chiglia delle navi prima di vararle, per facilitarne la navigazione. Così l'albero della Croce diventa veramente l'unica tavola di salvezza per l'umanità, che sta facendo naufragio a causa dei suoi peccati, grazie al sangue del Redentore che ad esso fu appeso.

²³ Da: *Liturgia monastica delle Ore*, Praglia, Scritti monastici 1998, p. 253; traduzione italiana: "O croce fedele, unico albero veramente nobile fra tutti! Nessuna foresta ne produce uno simile per il fiore, le fronde, il seme. Dolce legno, che sostiene con un dolce chiodo un dolce peso! Piega i tuoi rami, o alto albero, allenta la tensione delle tue fibre, e si addolcisca la rigidità che ti è connaturale, perché tu possa distendere le membra del Re del cielo su un tenero palo. Tu solo fosti degno di portare il prezzo di riscatto del mondo e di guidare in porto, come fossi un timoniere, il mondo che stava naufragando e che fu asperso dal sacro sangue versato dal corpo dell'Agnello".

²⁴ Es 12,21-28.

I MITI CLASSICI: PROFEZIA DEI MISTERI CRISTIANI (II)

Il culto del Sole

SR. MARISTELLA BARTOLI OSB ap

16 novembre 2009

Nell'isola di Rodi sorgeva un tempo quella che era considerata una delle sette meraviglie del mondo: la statua di Helios, il dio del sole, nota anche come "Colosso di Rodi" per le sue imponenti dimensioni. Era infatti alta più di 32 metri e in mezzo alle sue gambe poteva passare una nave. Venne fusa in bronzo dallo scultore Chares nel 294, ma non ebbe lunga vita: nel 227 fu distrutta da un terremoto che sconvolse l'isola. Dopo il crollo, non fu più rialzata. I suoi resti rimasero per lungo tempo sparsi al suolo, sino a che gli Arabi nel 654 li trasportarono in Siria per fonderli e riutilizzare così il metallo.

Non ci è rimasto dunque nulla di questa statua, ma sappiamo che era dedicata al dio del Sole, rappresentato come un giovane auriga, e questo ci basta per comprendere quale importanza avesse presso gli Antichi tale divinità, a cui l'isola di Rodi era particolarmente consacrata. Possiamo perciò prendere in esame il culto che gli Antichi tributavano al Sole, per metterlo in relazione con il cristianesimo, che fin dalle origini dovette confrontarsi con i culti solari, ampiamente diffusi in tutto il mondo pagano.

Nella mitologia classica il dio del Sole è Helios, fratello di Selene (la Luna) e di Eos (l'Aurora). E' la personificazione dell'astro solare e viene solitamente raffigurato come un giovane bellissimo, biondo, alla guida di un cocchio d'oro trainato da quattro cavalli che emettono fuoco dalle narici. Viene svegliato ogni mattina dal canto del gallo e percorre con la sua quadriga tutta la volta celeste, dall'estremo oriente (la Colchide) sino all'estremo occidente (il paese delle Esperidi).

Quando il Sole tramonta e si inabissa nell'Oceano, inizia per gli Antichi un grande mistero. Nessuno sa dire con esattezza che cosa faccia durante le ore notturne. Secondo alcuni scende nel regno dei morti, l'Ade, e lo attraversa tutto sino a tornare al suo palazzo in Oriente. Per altri invece vi fa ritorno navigando sulle acque dell'Oceano a bordo di un battello d'oro.

Helios vede e sa tutto, nulla gli sfugge e nessuno può nascondersi ai suoi occhi: per questo è nemico di tutti coloro che agiscono nell'ombra, come i ladri e gli assassini.

Zeus gli ha dato il dominio sull'isola di Rodi, ma è in Sicilia che le sue figlie, Fetusa e Lampezia, custodiscono le sue sette mandrie di buoi, ciascuna di cinquanta capi, e le sue sette greggi di pecore, ciascuna di cinquanta capi. Mandrie e greggi sono chiaramente simbolo dell'anno solare, formato da cinquanta settimane, ognuna costituita da sette giorni (i buoi) e sette notti (le pecore). Al dio Helios, inoltre, erano sacri il gallo e l'aquila¹.

¹ Cfr. R. GRAVES, *I miti greci*, Longanesi, Milano 1963, pp. 138-141. I due animali sacri a Helios verranno associati, per vie completamente diverse, anche dai cristiani al Cristo, da essi adorato come "vero Sole": il gallo resterà sempre legato

Il culto del Sole, tuttavia, al di là del mito concernente Helios, era ampiamente diffuso e praticato nel mondo antico, non solo tra i Greci e i Romani, ma anche presso tutti gli altri popoli del bacino mediterraneo. Il Sole infatti era «il simbolo supremo di ciò che l'uomo antico amava e di ciò a cui mirava»². C'era tuttavia un popolo, uno solo, che in questo si distingueva nettamente da tutti gli altri: Israele.

Il suo caso è veramente un *unicum*, ed è interessante cercare di capire per quale motivo Israele non adori il Sole e nessuno degli astri, a differenza di tutti gli altri popoli. Mentre i pagani davano carattere divino al sole, alla luna e alle stelle, gli Ebrei li considerano semplici creature, incaricate di illuminare la terra. Nel racconto della creazione, narrato nel libro della *Genesi*, leggiamo: «Dio disse: “Ci siano fonti di luce nel firmamento del cielo, per separare il giorno dalla notte; siano segni per le feste, per i giorni e per gli anni e siano fonti di luce nel firmamento del cielo per illuminare la terra”. E così avvenne. E Dio fece le due fonti di luce grandi: la fonte di luce maggiore per governare il giorno e la fonte di luce minore per governare la notte, e le stelle. Dio le pose nel firmamento del cielo per illuminare la terra e per governare il giorno e la notte e per separare la luce dalle tenebre. Dio vide che era cosa buona. E fu sera e fu mattina: quarto giorno»³. E' interessante notare come il redattore del testo sacro abbia ommesso intenzionalmente i nomi “sole” e “luna”, preferendo indicarli in modo molto più generico quali “fonti di luce”. La tentazione di divinizzarli, come tutti i popoli vicini facevano, era infatti fortissima anche per gli Ebrei, donde la precauzione dell'agiografo, che ne omette volutamente il nome e ne specifica la funzione voluta da Dio: illuminare la terra e regolare il calendario, niente di più.

Mantenersi fedeli all'alleanza con Dio, adorando lui solo e rifiutandosi di vedere negli astri delle divinità, non fu facile per gli Ebrei, soprattutto perché erano circondati da popoli che praticavano ampiamente i culti astrali e che perciò potevano influire e condizionare il popolo di Israele. Per questo l'adorazione degli astri nella Bibbia è sempre stata condannata con estrema severità, come un gravissimo peccato di idolatria. Leggiamo, ad esempio, nel libro del *Deuteronomio*: «Quando alzi gli occhi al cielo e vedi il sole, la luna e le stelle e tutto l'esercito del cielo, tu non lasciarti indurre a prostrarti davanti a quelle cose e a servirle; cose che il Signore, tuo Dio, ha dato in sorte a tutti i popoli che sono sotto tutti i cieli. Voi, invece, il Signore vi ha presi, vi ha fatto uscire dal crogiuolo di ferro, dall'Egitto, perché foste per lui come popolo di sua proprietà, quale oggi siete»⁴. Troviamo qui enunciata in modo molto chiaro la differenza sostanziale tra Israele e gli altri popoli: l'alleanza che Dio ha voluto stringere con questo popolo, il suo, a preferenza di tutti gli altri. L'alleanza, dovuta all'elezione gratuita da parte di Dio, comporta però anche un impegno da rispettare, professando la fede nell'unico Dio e adorando lui solo, senza lasciarsi condizionare dalle usanze degli altri popoli.

all'episodio del tradimento di Pietro, mentre l'aquila sarà spesso e in vari contesti associata al mistero della Risurrezione e dell'Ascensione al cielo di Cristo.

² H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, il Mulino, Bologna 1957, p. 107.

³ Gen 1,14-19.

⁴ Dt 4,19-20.

L'adorazione degli astri era pertanto considerata una colpa gravissima, e veniva punita molto duramente, con la lapidazione, come leggiamo ancora nel *Deuteronomio*: «Qualora si trovi in mezzo a te, in una delle città che il Signore tuo Dio sta per darti, un uomo o una donna che faccia ciò che è male agli occhi del Signore, trasgredendo la sua alleanza, che vada e serva altri dei, prostrandosi davanti a loro, davanti al sole o alla luna o a tutto l'esercito del cielo, contro il mio comando, quando ciò ti sia riferito o tu ne abbia sentito parlare, informatene diligentemente. Se la cosa è vera, se il fatto sussiste, se un tale abomino è stato commesso in Israele, farai condurre alle porte della tua città quell'uomo o quella donna che avrà commesso quell'azione cattiva e lapiderai quell'uomo o quella donna, così che muoia»⁵.

Analogamente Giobbe, dichiarandosi innocente davanti a Dio, assicura di non aver mai ceduto alla tentazione di adorare, foss'anche di nascosto, gli astri, ben sapendo che questo sarebbe stato un vero tradimento di Dio: «Se, vedendo il sole risplendere e la luna avanzare smagliante, / si è lasciato sedurre in segreto il mio cuore / e con la mano alla bocca ho mandato un bacio, / anche questo sarebbe stato un delitto da denunciare, / perché avrei rinnegato Dio, che sta in alto»⁶.

Di fatto, però, i culti astrali dei popoli vicini, soprattutto dei Babilonesi, esercitavano un notevole fascino sugli Ebrei, che più volte caddero nell'idolatria, come per esempio durante il regno di Manasse (687-642 a. C.), figlio di Ezechia, del quale si dice: «Fece ciò che è male agli occhi del Signore, secondo gli abomini delle nazioni che il Signore aveva scacciato davanti agli Israeliti. Costruì di nuovo le alture che suo padre Ezechia aveva demolito, eresse altari a Baal, fece un palo sacro, come l'aveva fatto Acab, re d'Israele. Si prostrò davanti a tutto l'esercito del cielo e lo servì. Costruì altari nel tempio del Signore, riguardo al quale il Signore aveva detto: "A Gerusalemme porrò il mio nome". Eresse altari a tutto l'esercito del cielo nei due cortili del tempio del Signore»⁷.

Sarà Giosia, nipote dell'empio re Manasse, ad avviare una riforma religiosa, volta ripristinare in tutta la sua purezza il culto dell'unico vero Dio: «Comandò di portare fuori dal tempio del Signore tutti gli oggetti fatti in onore di Baal, di Asera e di tutto l'esercito del cielo. (...) Destituì i sacerdoti creati dai re di Giuda per offrire incenso sulle alture delle città di Giuda e dei dintorni di Gerusalemme, e quanti offrivano incenso a Baal, al sole e alla luna, ai segni dello zodiaco e a tutto l'esercito del cielo (...) Rimosse i cavalli che i re di Giuda avevano posto in onore del sole all'ingresso del tempio del Signore... e diede alle fiamme i carri del sole»⁸.

I culti solari erano facilmente penetrati anche all'interno del tempio di Gerusalemme, il luogo in assoluto più sacro per il popolo d'Israele, come testimonia addolorato il profeta Ezechiele, che era un sacerdote. Nel capitolo ottavo del suo libro vengono messi a nudo gli abomini commessi di nascosto nel tempio, tra cui anche l'adorazione del sole: «Ecco, all'ingresso dell'aula del tempio, tra il vestibolo e

⁵ Dt 17,2-5.

⁶ Gb 31,26-28.

⁷ 2Re 21,2-5.

⁸ 2Re 23,4.5.11.

l'altare, circa venticinque uomini, con le spalle voltate al tempio e la faccia a oriente che, prostrati, adoravano il sole»⁹.

La peculiarità del popolo d'Israele sta dunque nel concetto di creazione, tipico della sua teologia: guardando il sole, la luna e gli astri, gli Ebrei, a differenza di tutti gli altri popoli, si sentono invitati a pensare al Dio creatore. Leggiamo infatti nel libro della *Sapienza*: «Davvero vani per natura tutti gli uomini / che vivevano nell'ignoranza di Dio, / e dai beni visibili non furono capaci di riconoscere colui che è, / né, esaminandone le opere, riconobbero l'artefice. / Ma il fuoco o il vento o l'aria veloce, / la volta stellata o l'acqua impetuosa o le luci del cielo / essi considerarono come dèi, reggitori del mondo. / Se, affascinati dalla loro bellezza, li hanno presi per dèi, / pensino quanto è superiore il loro sovrano, / perché li ha creati colui che è principio e autore della bellezza. / Se sono colpiti da stupore per la loro potenza ed energia, / pensino da ciò quanto è più potente colui che li ha formati. / Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature / per analogia si contempla il loro autore»¹⁰.

Nei *Salmi* la contemplazione della bellezza della natura, e quindi anche del sole, della luna e delle stelle, si effonde in accenti di alto lirismo, come per esempio nel Salmo 8, dove i cieli sono definiti “opera delle dita di Dio”¹¹; questo termine è molto significativo: con le dita, infatti, e non semplicemente con le mani, vengono eseguiti i lavori più fini e che richiedono maggiore abilità da parte dell'artista. Tra le dita si regge l'ago per ricamare, il pennello per dipingere, lo strumento di precisione con cui l'orefice cesella i suoi capolavori. Il salmista contemplato dunque estasiato nei cieli una raffinatissima opera d'arte compiuta da Dio, sommo artefice.

Nel Salmo 148 l'orante invita tutta la creazione ad unirsi in un canto corale di lode al Signore, e dice: «Lodatelo, sole e luna, / lodatelo, voi tutte, fulgide stelle»¹²; analogamente si esprimono i tre giovani Anania, Azaria e Misaele nella fornace in cui sono stati gettati dal re di Babilonia Nabucodonosor, cantando: «Benedite, sole e luna, il Signore, / lodatelo ed esaltatelo nei secoli. / Benedite, stelle del cielo, il Signore, / lodatelo ed esaltatelo nei secoli»¹³. Emerge così un altro elemento caratteristico della spiritualità del popolo di Israele nella considerazione del sole, della luna e delle stelle: gli astri sono splendide creature di Dio che con la loro stessa bellezza lodano il creatore, obbedendogli prontamente.

La fedele obbedienza a Dio da parte degli astri, la troviamo espressa, ad esempio, nel libro del *Siracide*: «Il sole, quando appare nel suo sorgere, proclama: / “Che meraviglia è l'opera dell'Altissimo!” / Grande è il Signore che lo ha creato / e con le sue parole ne affretta il corso. / Bellezza del cielo è la gloria degli astri, / ornamento che brilla nelle altezze del Signore. / Stanno agli ordini di colui che è santo, secondo il suo decreto, / non abbandonano le loro postazioni di guardia»¹⁴. Anche nel libro del profeta *Baruc* leggiamo: «(Dio) manda la luce ed essa corre, / l'ha chiamata ed essa gli ha obbedito con tremore. / Le stelle hanno brillato nei loro

⁹ Ez 8,16.

¹⁰ Sap 13,1-5.

¹¹ Sal 8,4.

¹² Sal 148,3.

¹³ Dn 3,62-63.

¹⁴ Sir 43,2.5.9.10.

posti di guardia / e hanno gioito; / egli le ha chiamate ed hanno risposto: “Eccoci!”, / e hanno brillato di gioia per colui che le ha create. Egli è il nostro Dio, / e nessun altro può essere confrontato con lui»¹⁵.

Vi è infine un ultimo aspetto che distingueva Israele dagli altri popoli: essi, soprattutto i Babilonesi, credevano che gli astri potessero condizionare fatalmente il futuro dell'uomo, mentre la fede nell'unico vero Dio imponeva agli Israeliti di credere che lui solo era arbitro delle sorti umane e che gli astri non potevano esercitare alcun influsso sulla vita dell'uomo.

Il profeta *Geremia* usa accenti vibranti in proposito: «Non imparate la condotta delle nazioni / e non abbiate paura dei segni del cielo, / poiché di essi hanno paura le nazioni. (...) Non temeteli: non fanno alcun male, / come non possono neppure fare del bene»¹⁶. L'uomo biblico dunque è sicuro che ben al di sopra di tutti gli astri sta Dio, che li conosce perché li ha creati, ed è lui, lui solo, che domina il futuro, non il corso delle stelle: «Egli, il Grande, è al di sopra di tutte le sue opere»¹⁷.

Questa consapevolezza risulta ancora oggi di grande attualità in una società come la nostra, che sta smarrendo la fede in Dio e cerca di compensare il suo bisogno di sicurezza aggrappandosi alla superstizione, consultando ansiosamente l'oroscopo e credendo che i segni dello Zodiaco possano realmente influire sul corso della vita umana.

Il Cristianesimo ereditò dall'Ebraismo il concetto di creazione e la fede nel Dio creatore, e fin dall'inizio dovette assumere una netta presa di posizione nei confronti dei popoli pagani, tra i quali i culti solari erano ampiamente diffusi. Nel periodo in cui il Cristianesimo cominciò a diffondersi, infatti, la religione tradizionale greco-romana era ormai in crisi, mentre i culti solari provenienti dall'Egitto e dall'Oriente sembravano rispondere molto meglio alle ansie religiose e al bisogno di spiritualità della gente, ed erano largamente praticati.

La Chiesa, confrontandosi con essi, compì essenzialmente due mosse: la prima è stata definita da Hugo Rahner “detronizzazione di Helios”¹⁸. Negli scritti apologetici del II secolo è evidente il rifiuto netto da parte dei cristiani di qualsiasi forma di eliolatria, ossia di culto reso al sole. I cristiani professano dunque apertamente la loro fede nell'unico vero Dio, creatore di tutto l'universo, quindi anche del sole e delle stelle.

La seconda mossa fu la “cristianizzazione di Helios”¹⁹: sul trono di Helios ormai vuoto viene intronizzato Cristo, che i cristiani venerano come il “vero Sole”. A questo punto si verifica un mirabile incontro tra la pietà solare degli antichi e il Cristianesimo, che accoglie nella sua teologia la mistica e la simbolica riferite al sole dai pagani, applicandole al Cristo.

¹⁵ Bar 3,33-36.

¹⁶ Ger 10,2-5.

¹⁷ Sir 43,28.

¹⁸ H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, il Mulino, Bologna 1971, p. 111.

¹⁹ H. RAHNER, p. 114.

La teologia cristiana dei primordi non respinse in blocco tutto quello che lo spirito precristiano aveva trovato e venerato; piuttosto si appropriò quanto di vero e di buono era stato acquisito in precedenza dallo spirito greco, considerandolo, secondo una celebre espressione di Eusebio, come una *praeparatio evangelica*. Dio stesso avrebbe cioè ispirato ai pagani questa sensibilità, cominciando così a predisporli ad accogliere la piena rivelazione, compiutasi in Cristo.

Il timore reverenziale che l'uomo antico provava al cospetto di Helios poteva essere accolto anche all'interno della Chiesa, una volta affermata con chiarezza la fede in Dio, creatore anche del sole. La Chiesa mostrava cioè come il sole che illumina la terra fosse un simbolo di Cristo, "luce vera, che illumina ogni uomo"²⁰. Nel Vangelo di Giovanni Cristo infatti è presentato come la "luce del mondo"²¹, e il Concilio di Nicea definirà il Verbo, la seconda Persona della Santissima Trinità, come "luce da luce, Dio vero da Dio vero".

La Chiesa dunque pronunciò il suo "no" e il suo "sì" nei confronti della pietà solare pagana: no all'eliolatria, sì a tutto quel ricco complesso di simboli, immagini ed espressioni verbali che appartenevano alla pietà solare e che non furono respinti, ma "convertiti", cioè rivolti anziché all'astro solare, a Cristo.

Poste queste premesse, possiamo ora considerare come la Chiesa abbia fatto sua la sensibilità pagana nei confronti di Helios per entrare sempre più profondamente nel mistero di Cristo. Il cuore del cristianesimo sta nella Resurrezione di Cristo, che i Vangeli affermano essere avvenuta in un giorno ben preciso della settimana ebraica, "il primo dopo il sabato". Questo giorno per i pagani aveva un altro nome, che è opportuno prendere in esame.

Fin dal I secolo a. C. era invalso l'uso di assegnare ciascun giorno della settimana a una delle sette divinità planetarie, uso che risaliva all'astrologia dei Caldei e degli Egizi. Quello che gli Ebrei chiamavano "primo giorno dopo il sabato", era detto dai Greci *heméra tou Heliou*, dai Romani *dies Solis*: era il giorno consacrato all'astro solare. Seguiva quello dedicato alla Luna, a Marte, a Mercurio, a Giove, a Venere e infine a Saturno.

Qui avviene il primo incontro del Cristianesimo con una forma del culto solare ellenistico: Cristo è risorto proprio nel giorno del Sole, secondo il calendario pagano, e in questo giorno i Cristiani si riuniscono per farne memoria celebrando l'Eucaristia. Per i pagani questo non era, almeno inizialmente, un giorno festivo, perché la loro settimana astrale cominciava con quello dedicato a Saturno, di cui è rimasta una traccia nella lingua inglese, che ancora oggi lo chiama *Saturday*. Il giorno del Sole era il secondo della settimana ed era lavorativo, quindi suonava un po' strano il fatto che i Cristiani si riunissero proprio in esso²². Si credette pertanto che essi praticassero una qualche nuova forma di eliolatria di provenienza orientale e che durante le loro riunioni celebrassero un culto reso al sole. Vedendoli poi pregare sul far dell'aurora

²⁰ Gv 1,9.

²¹ Gv 1,4; 8,12; 9,5; cfr. anche 1Gv 1,5.

²² Cfr. GIUSTINO, *Apologia I*, 67: «Nel giorno chiamato del Sole ci raccogliamo in uno stesso luogo... perché è il primo giorno in cui Dio, trasformando le tenebre e la materia, plasmò il mondo, e in cui Gesù Cristo, il Salvatore nostro, risorse dai morti. Difatti lo crocifissero la vigilia del giorno di Saturno e riapparve agli apostoli e discepoli l'indomani del giorno di Saturno, cioè il dì del Sole».

rivolti a Oriente, i pagani pensavano che fossero una nuova setta di adoratori del sole, non sapendo che in realtà i cristiani vedevano nel sole che sorge al mattino dopo le tenebre della notte un magnifico simbolo della risurrezione di Cristo, il vero Sole.

E' curioso notare, inoltre, che il giorno della risurrezione di Cristo aveva un significato non indifferente sia nel mondo greco-romano che in quello ebraico: per i pagani, come si è visto, era il giorno del sole, per gli Ebrei invece il giorno in cui Dio creò la luce. La settimana ebraica infatti è scandita dall'opera della creazione, secondo il racconto di *Genesi*: nel primo giorno Dio creò, appunto, la luce; nel secondo il cielo, nel terzo la terra e il mare, nel quarto il sole, la luna e le stelle, nel quinto i pesci e gli uccelli, nel sesto gli animali terrestri e infine l'uomo, il suo capolavoro²³. Anche per gli Ebrei, quindi, il giorno della risurrezione di Cristo veniva ad essere naturalmente collegato con la simbolica delle luce, portandoli ad associare il Risorto alla luce vera che illumina il cuore di ogni uomo.

La Chiesa volle però chiamare il giorno della risurrezione di Cristo *kyriaké heméra*, ovvero *dies dominica*, cioè "giorno del Signore" e tentò di combattere la denominazione astrale dei giorni della settimana, ma vi riuscì solo in parte. Se infatti nelle lingue romanze si è affermato il nome preferito dai cristiani, in quelle anglosassoni e germaniche è prevalso l'uso pagano, tanto che ancora oggi *Sunday* e *Sonntag* indicano questo giorno come "giorno del sole".

Nella predicazione cristiana antica, tuttavia, si parla spesso del mistero solare di questo giorno, collegandolo volentieri alla resurrezione di Cristo. Così si esprime, ad esempio Girolamo: «Certo, il Signore ha creato tutti i giorni, ma gli altri possono essere anche giorni degli Ebrei, giorni degli eretici e dei pagani. Il "giorno del Signore", invece, il giorno della Resurrezione, il giorno dei cristiani, questo è il nostro giorno. E se dai pagani è chiamato *dies Solis*, noi accettiamo volentieri questa denominazione: oggi è sorta la luce, oggi si è acceso il sole di giustizia»²⁴.

Quest'ultima espressione ha una grande importanza per i cristiani e viene dal profeta Malachia: «Per voi che avete timore del mio nome, dice il Signore, sorgerà con raggi benefici il Sole di Giustizia»²⁵. Questo titolo fu subito applicato al Cristo dai cristiani, che videro nella sua nascita il compimento di questa antica profezia, come attesta già il Vangelo secondo Luca, dove il sacerdote Zaccaria, padre di Giovanni Battista, annuncia: «Grazie alla tenerezza e misericordia del nostro Dio, ci visiterà un sole che sorge dall'alto, per risplendere su quelli che stanno nelle tenebre e nell'ombra di morte e dirigere i nostri passi sulla via della pace»²⁶. La liturgia cristiana ha talmente assimilato questa associazione tra il Cristo e il "sole di giustizia", da riproporre ogni giorno queste parole, cantate al sorgere della luce,

²³ E' interessante notare come la liturgia cristiana romana ha conservato il ricordo di questa scansione della settimana creazionale negli inni dei Vespri feriali, ciascuno dei quali ha un *incipit* che richiama espressamente l'opera della creazione: *Lucis creator optime*, Domenica; *Immense caeli conditor*, Lunedì; *Telluris ingens conditor*, Martedì; *Caeli Deus sanctissime*, / *qui lucidum centrum poli*, Mercoledì; *Magnae Deus potentiae*, / *qui ex aquis ortum genus*, Giovedì; *Plasmator hominis, Deus*, Venerdì; *Deus creator omnium*, Sabato; cfr. *Liturgia monastica delle Ore*, Praglia, Scritti monastici 1998, Salterio settimanale, pp. 657 ss.

²⁴ GIROLAMO, *Homilia* 61 (PL 57, 371) cit da H. RAHNER, p. 127.

²⁵ Mal 4,20.

²⁶ Lc 1,78-79.

durante la celebrazione delle Lodi mattutine, il cui vertice sta proprio nel cantico di Zaccaria, il *Benedictus*.

Se il giorno della risurrezione si colloca dunque in un momento importante all'interno della settimana sia pagana sia giudaica, non meno rilevante è la sua posizione all'interno del ciclo dell'intero anno solare: sappiamo con certezza in quale stagione essa sia avvenuta (a differenza del Natale, di cui non sappiamo assolutamente nulla), ossia la primavera. E' il periodo in cui la luce solare vince le tenebre dell'inverno, il clima si fa più mite, le nevi si sciolgono, riprende la navigazione, la natura si risveglia dopo il torpore invernale, tornano gli uccelli migratori: sembra di assistere a una meravigliosa "rinascita" di tutta la creazione. I poeti pagani si erano da sempre mostrati sensibili a questo incantevole "risveglio", celebrandolo nei loro versi; anche gli autori cristiani ne parlano con accenti lirici e commossi, vedendo riflettersi nella natura il più grande miracolo, quello su cui si fonda la loro fede. Ne troviamo un esempio in una omelia di un anonimo del V secolo, che così si esprime: «Ora la forza germinativa si apre un varco nella terra, il volto di questa si riempie di gaiezza adornandosi di mille svariati germogli. La natura tutta quanta, che finora era pressoché morta, celebra la Resurrezione insieme al suo Signore. La deliziosa bellezza degli alberi verdeggianti e adorni di fiori variopinti che sono tutti come un unico gesto di gioia: tutto sembra affrettarsi a preparare questo giorno di festa. Il cielo, che fino ad oggi era triste, oppresso dall'oscurità di nuvole vaganti, adesso ride con dolce mitezza alla terra. Volta terrestre ed orbe terracqueo si accordano in un unico canto di gioia al Cristo Dio ed uomo, che portò la pace al cielo e alla terra e dei due ha fatto uno solo. Il Sole, focolaio di luce di tutte le stelle, fa rifulgere il suo volto sfavillante, come un magnifico re adorna il suo capo con il diadema delle stelle in questo giorno delle sue nozze e della sua gioia più alta. La luna che, nata a stento, muore in certo qual modo ogni giorno, si adorna per la festa pasquale con l'abito della luce piena. Insomma, ogni creatura, fratelli miei, giubila celebrando, per così dire, una santa liturgia dell'amore per questo giorno della nostra salvezza»²⁷.

Accostando il mistero centrale della sua fede al corso della natura, il cristiano antico, proveniente dal paganesimo, non aveva difficoltà ad associare gli eventi del Triduo Pasquale al ciclo del sole: la morte di Gesù, avvenuta il Venerdì Santo, era equiparata al tramonto del sole, tanto più che i Vangeli parlano di una eclissi di sole avvenuta durante l'agonia di Gesù in croce; la sua discesa agli inferi, il mistero del Sabato Santo, veniva assimilata alla notte, che per gli antichi poneva, come si è detto, un grande interrogativo. Nessuno infatti sapeva dire con certezza che cosa accadesse al sole durante le ore notturne. Si ipotizzava che facesse ritorno in Oriente o attraversando l'Oceano su di un battello, oppure scendendo nell'Ade, il regno dei morti. Questa seconda ipotesi era quella che forniva più consonanze con il mistero cristiano, in particolare con l'articolo di fede concernente la discesa agli inferi di Cristo nel tempo intercorso tra la sua morte e la sua risurrezione. Quest'ultima, infine, annunciata alle donne recatesi al sepolcro il mattino di Pasqua, era facilmente

²⁷ PS. AGOSTINO, *Sermo* 164, 2 (PL 39, 2067) citato in H. RAHNER, *Miti greci*, pp. 131-2.

associata all'aurora, il momento in cui il sole "risorge", vincendo le tenebre della notte e levandosi ancora all'orizzonte per donare al mondo luce, vita e calore.

I cristiani di origine ellenistica vedevano negli eventi salvifici della morte e risurrezione di Gesù il divino adempimento di quei presagi di cui era, in un certo senso, portatrice la mitologia greca. E' evidente dunque come il Cristianesimo in un primo tempo abbia voluto detronizzare Helios, ma successivamente l'abbia fatto suo, mettendo a servizio della fede, basata unicamente sulla rivelazione biblica, immagini e simboli presi a prestito dalla mitologia e dal mondo spirituale dei pagani, mostrando che in Cristo era divenuto realtà tutto ciò che la pietà antica aveva come presagito.

Il cristiano, poi, partecipa direttamente ai misteri salvifici della morte e risurrezione di Cristo attraverso il sacramento del Battesimo, che gli Antichi chiamavano *photismós*, cioè "illuminazione". Il rito del Battesimo nei primi secoli prevedeva che il candidato si rivolgesse innanzitutto a Occidente, il luogo in cui il sole tramonta e che per i pagani era il regno dei demoni e della morte, essendo associato all'idea di tenebra, oscurità, peccato e male. Il luogo in cui il sole tramonta era per i pagani quello in cui si trovavano le porte dell'Ade. Guardando in questa direzione il candidato compiva dunque pubblicamente la sua rinuncia a Satana. Poi si volgeva verso Oriente, il luogo in cui sorge il sole, simbolo di Cristo, e che già per i pagani era la regione della luce e della vita: rivolto ad esso il candidato professava la sua fede in Cristo, Sole di giustizia. Il Battesimo comportava dunque in modo anche molto concreto la rinuncia al principio fosco e tenebroso di Satana, la vecchia vita trascorsa nel peccato, e in positivo la conversione a Cristo-Sole, per aderire a lui con vincolo indissolubile, lasciandosi illuminare totalmente dalla luce della sua grazia.

Clemente Alessandrino ci ha tramandato uno splendido e antichissimo canto della liturgia battesimale, che esprime in forma poetica tutto questo: «Destati, tu che dormi, e risorgi dai morti, e splenderà sopra di te Cristo, il Signore, il sole della risurrezione, Egli che è nato prima della stella dell'alba e largì la vita coi suoi raggi»²⁸.

Anche nelle *Odi di Salomone* questo mistero viene cantato in forma lirica:

*Come il sole è gioia per coloro che cercano la sua luce,
così mia gioia è il Signore: ché egli è il mio sole.*

I suoi raggi mi hanno rinfrancato,

la sua luce ha mondato il mio volto da ogni tenebra.

*Grazie a lui ho ricevuto occhi ed ora contemplo il giorno,
ho abbandonato la via dell'errore e sono andato a lui*²⁹.

Questo incontro fra dogma cristiano e simbolo attinto dalla pietà pagana si effettua ancora a proposito di un altro mistero, centrale nella fede cristiana: la nascita di Gesù. Anzitutto dobbiamo premettere che mentre la Pasqua è stata subito festeggiata dai cristiani, la celebrazione della Natività di Cristo si è affermata molto più tardi, verso il III-IV secolo. In questo caso è evidente come la Chiesa abbia fatto propri pensieri, forme e desideri della pietà solare della Tarda Antichità per esprimere liturgicamente

²⁸ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protreptico ai Greci*, cur. Q. Cataudella, SEI, Torino 1940, p. 176.

²⁹ *XV Ode di Salomone*, vv. 1, 2, 6; cit. in H. RAHNER, p. 146.

il mistero che le apparteneva in modo singolare e specifico, la nascita di Gesù dalla Vergine Maria, il dogma dell'Incarnazione.

Le feste relative alla nascita di Cristo si svilupparono in maniera diversa e autonoma in Oriente e in Occidente, ma sempre con uno stretto rapporto nei confronti della pietà solare. Nessun dato biblico o della tradizione consentiva di sapere qualcosa sul giorno effettivo in cui nacque Gesù, a differenza della data della Pasqua. Si era però affermata, come visto, la teologia del Cristo - Sole di Giustizia, proprio a partire dalla festa della Pasqua. Nel III secolo, inoltre, l'eliolatria antica si era sviluppata moltissimo, attirando nella sua orbita anche la teosofia neoplatonica e i misteri di Iside e di Mitra, sicché la Chiesa avvertì l'urgenza di dare un assetto anche culturale a quello che era il suo specifico mistero solare.

Nell'Oriente greco la forma primitiva della festa liturgica della Natività di Cristo si pone quasi automaticamente in consapevole rivalità con il culto solare. Da Epifanio di Salamina sappiamo che il 6 Gennaio avevano luogo delle celebrazioni solari pagane collegate al trionfo della luce dopo il solstizio invernale³⁰. La festa della nascita di Gesù fu chiamata "Epifania" perché con il termine *epipháneia* i pagani indicavano la nascita del dio che in tal modo si manifestava al mondo. La data della festa venne fissata al 6 Gennaio come esplicita protesta da parte cristiana contro le celebrazioni solari pagane di quel giorno.

In Occidente invece la genesi di questa festività seguì un percorso diverso quanto agli aspetti esteriori, ma sostanzialmente analogo circa i contenuti di fondo. Dobbiamo anzitutto tenere presente che a Roma il culto solare nel III secolo si diede uno splendido assetto sotto la guida dell'autorità imperiale, fino a diventare la vera e propria religione ufficiale. A Roma sorgeva un enorme tempio del Sole edificato da Aureliano (270-275) dopo la vittoria su Palmira del 272; lì nel giorno del solstizio invernale, il 25 Dicembre, si celebrava la festa del *Natalis Solis invicti*. La solennità liturgica del Natale di Cristo fissata al 25 Dicembre fu introdotta a Roma alla fine del III secolo, all'incirca nello stesso periodo in cui in Oriente si andava affermando quella dell'Epifania al 6 Gennaio. Ambedue le feste sono la risposta della Chiesa al culto solare dell'Antichità, da cui si assume l'assetto esteriore riferito al sole per applicarlo a Cristo.

In Occidente era molto sentita la festa del *Natalis Solis invicti*, con cui i pagani celebravano la vittoria della luce solare sulle tenebre dell'inverno. Il sole che dopo il solstizio invernale ricomincia gradualmente ad avere il sopravvento sul buio, veniva paragonato ad un bimbo appena nato. Tutto ciò poteva essere benissimo applicato, in figura, a Cristo: egli è il vero Sole e chi più di lui è "invitto", dal momento che ha vinto per sempre la morte ed essa non ha più alcun potere su di lui? La predicazione del vangelo traeva conforto e sostegno dai simboli provenienti dalla pietà solare pagana, divenendo facilmente accessibile e comprensibile a tutti, specialmente alle menti ancora un po' rozze dei barbari che a poco a poco si accostavano alla fede cristiana.

³⁰ Cfr. EPIFANIO DI SALAMINA, *Panarion* 51, 22, 3 11 (GCS II, pp. 284-287) cit. in H. RAHNER, *Miti greci*, pp. 157-159.

Verso la fine del IV secolo anche nell'Oriente greco venne accolta la festa romana del 25 Dicembre, così come la Chiesa di Roma accettò la festa dell'Epifania fissata al 6 Gennaio.

In questo modo la Chiesa dapprima contrastò e poi consacrò l'antica sensibilità eliolatrica, convertendo il religioso timore reverenziale con cui l'uomo antico guardava il corso di Helios alla contemplazione di Cristo, vero Sole di giustizia e creatore anche dell'astro solare.

Ambrogio di Milano, che fu saggio pastore, dotto teologo e fine poeta, espresse tutti questi concetti in una sintesi artistica geniale, l'inno *Splendor paternae gloriae*, che Inos Biffi ha acutamente definito "il Concilio di Nicea tradotto in versi"³¹. Questo celebre inno, che viene tuttora cantato nella liturgia della Chiesa alle Lodi mattutine, è una canora professione di fede trinitaria antiariana. La genialità di Ambrogio sta nell'aver condensato i dogmi espressi dal Concilio di Nicea in semplici versi che il popolo imparava facilmente a cantare, fissandoli così nella memoria e assimilando senza troppa fatica le verità della fede.

*Splendor paternae gloriae
de luce lucem proferens
lux lucis et fons luminis,
diem dies illuminans,*

*Verusque sol illabere,
micans nitore perpeti;
iubarque Sancti Spiritus
infunde nostris sensibus.*

*Votis vocemus et Patrem,
Patrem perennis gloriae,
Patrem potentis gratiae,
culpam releget lubricam.*

*Informet actus strenuos,
dentem retundat invidi,
casus secundet asperos,
donet gerendi gratiam.*

*Mentem gubernet et regat
casto, fideli corpore;
fides calore ferveat,
fraudis venena nesciat.*

³¹ I. BIFFI, *Il concilio di Nicea tradotto in versi*, in "L'Osservatore Romano" 19 aprile 2008, p. 5.

*Christus nobis sit cibus,
potusque noster sit fides;
laeti bibamus sobriam
ebrietatem Spiritus.*

*Laetus dies hic transeat;
pudor sit ut diluculum,
fides velut meridies,
crepusculum mens nesciat.*

*Aurora cursus provehit;
Aurora totus prodeat,
in Patre totus Filius
et totus in Verbo Patre. Amen.*³²

Le prime due strofe sono tutte sfolgoranti di luce: Cristo, la Seconda Persona della Santissima Trinità, è detto “splendore della gloria del Padre”, da cui attinge la luce per effonderla e irradiarla. Egli è il Giorno sfavillante, fatto tutto di luce, che non conosce tenebre e inonda di gioiosa luminosità il susseguirsi di tutti i nostri giorni. Cristo è il vero Sole, che Ambrogio invoca perché irradi su di noi il fulgore dello Spirito Santo. Viene così contemplato il mistero della Trinità nella sua unità e nella differenza delle tre Persone.

La conclusione dell'inno fa ancora riferimento al momento preciso della giornata in cui esso deve essere cantato, l'aurora. Contemplando la luce che in questa ora così suggestiva avanza, annunciando la vittoria del sole sulle tenebre della notte, il cristiano è invitato ad elevare la sua anima a Cristo, il “tutto-Aurora”. Operando un'audace trasposizione dal mondo naturale a quello della fede, Ambrogio vede infatti riflettersi nella persona di Cristo tutto il fascino di cui è circondata l'aurora: egli è luce che vince ogni tenebra e mette in fuga ogni forma di oscurità, ma, a differenza dell'astro solare, non conosce tramonto. La sua resurrezione può giustamente essere paragonata all'aurora, ma la luce che da lui promana non si spegnerà mai, in quanto la morte non ha più alcun potere su di lui.

L'inno si conclude così con l'immersione nel mistero di luce e di amore senza confini della santissima Trinità, in cui la persona di Cristo conduce il credente che a lui si affida e che di lui vive.

³² Da: *Liturgia monastica delle Ore*, Praglia, Scritti monastici 1998, p. 777; traduzione italiana di Inos Biffi: «Splendore di gloria paterna, / che effondi luce da luce, / Luce di Luce e sorgente di luce, / Giorno che illumini i giorni, / o Sole vero, irradia / in chiarezza perenne, / riverbera nei cuori / fulgore di Spirito Santo. / Imploranti anche il Padre invociamo, / eterno nella gloria. / Il Padre, potente di grazia, / la viscida colpa allontani, / ci formi alle azioni dei forti, / casi avversi riduca propizi, / ci doni di vivere in grazia; / l'anima guidi e sorregga / in corpo casto e fedele; / sia fervida la fede / immune dal veleno dell'inganno. / Cristo ci sia cibo, / bevanda sia la fede; / lieti la sobria ebbrezza / beviamo dello Spirito. / Lieto trascorra il giorno: / il pudore sia quasi l'alba, / la fede come meriggio, / l'anima crepuscolo non conosca. / Ecco l'aurora avanza: / si sveli il Tutto-Aurora; / tutto nel Padre è il Figlio, / tutto nel Verbo è il Padre».

I MITI CLASSICI: PROFEZIA DEI MISTERI CRISTIANI (III)

La discesa nel regno dei morti

SR. MARISTELLA BARTOLI OSB ap

23 novembre 2009

Per gli Antichi il mondo era diviso in tre regni, ognuno dei quali aveva a capo un dio: il primo era quello del cielo, dominato da Zeus; il secondo quello del mare, con a capo Posidone; infine vi era il regno degli inferi, che aveva come sovrano Ade, la divinità in assoluto più odiosa e antipatica. E' molto interessante lasciarsi guidare da alcuni racconti mitologici riguardanti quest'ultimo regno per cercare di capire come gli Antichi si siano posti davanti al grande mistero della morte. In questo ci saranno di aiuto tre poeti, Euripide, Virgilio e Pindaro, che con la loro arte seppero dare voce agli interrogativi e alle inquietudini dell'uomo di tutti i tempi in versi di intramontabile bellezza. Tenteremo in un secondo momento di individuare qualche punto di contatto con il Cristianesimo.

Il primo mito che prenderemo in considerazione è quello di Alceste, la bellissima figlia del re Pelia, che sposò Admeto, re di Fere in Tessaglia¹. Quest'uomo aveva ricevuto una singolare promessa dal dio Apollo: quando fosse giunta per lui l'ora della morte, egli avrebbe potuto evitarla se un suo parente stretto fosse stato disponibile ad offrire la propria vita al suo posto. Il momento fatidico venne, e Admeto pensava che almeno uno dei suoi genitori, ormai anziani, avrebbe accettato di sacrificarsi al suo posto, dato che, in fondo, avevano già potuto gustare a lungo la vita entrambi, ma così non fu: né l'uno né l'altra acconsentirono a morire al suo posto. Fu la sua giovane e bella sposa, Alceste, che lo amava teneramente, ad offrire la vita per lui.

Quando ella morì, scese, come tutte le anime dei defunti, agli inferi, ma la regina Persefone, sposa di Ade, sovrano del regno dei morti, si impietosì talmente di fronte al suo gesto di amore disinteressato, da concederle di tornare nel mondo dei vivi, infrangendo per una volta la legge ferrea che non consentiva ad alcuno di farvi ritorno. Questa è una delle due versioni del mito, ricordata anche da Platone nel *Simposio*².

Euripide, invece, nella sua tragedia intitolata *Alceste*, fa riferimento ad un'altra possibile versione, secondo la quale Alceste tornò nel mondo dei vivi grazie all'intervento dell'eroe Eracle. Questi era un grande amico di Admeto, e arrivò a Fere proprio mentre egli si stava recando con il corteo funebre a seppellire Alceste. Admeto lo accolse in casa sua, offrendogli una squisita ospitalità e tenendogli nascosto il terribile dolore che lo affliggeva, per evitare che l'amico, venendo a conoscenza del suo lutto, andasse a chiedere ospitalità altrove. Fu un servo a rivelare infine ad Eracle la verità; allora egli, commosso dalla generosa abnegazione dell'amico, che pospose il suo dolore all'ospitalità verso di lui, per gratitudine volle cimentarsi in un'impresa davvero inaudita, in favore di Admeto. Si recò al sepolcro di Alceste, combatté con tutta la sua forza contro il demone della morte, domandolo e strappandogli Alceste.

Eracle, tuttavia, la ricondusse velata e non disse subito ad Admeto chi fosse la donna misteriosa che aveva accanto a sé, desiderando che fosse Admeto stesso a toglierle il velo e a riconoscerla. Questi inizialmente si rifiutò, avendo solennemente promesso alla propria sposa in punto di morte che non si sarebbe mai più accostato a nessuna altra donna. Alla fine però si lasciò persuadere dall'amico e rimase stupefatto nel ritrovarsi di fronte la sposa che poco tempo prima aveva visto morire coi suoi occhi e che aveva sepolto.

La tragedia si conclude dunque con un insolito lieto fine³, che però non è esente da una certa inquietudine, almeno per il lettore (o spettatore) più attento e dotato di senso critico. Alceste infatti, una volta ritornata dall'Oltretomba, non dice una parola, nemmeno quando il marito ha la gioia di

¹ Cfr. R. GRAVES, *I miti greci*, Longanesi, Milano 1963, pp. 200-202.

² PLATONE, *Simposio*, 179 B-D.

³ Questa curiosa anomalia rispetto allo *standard* della tragedia greca è stato finemente analizzata e spiegata da Dario Del Corno: cfr. D. DEL CORNO, *I narcisi di Colono, Drammaturgia del mito nella tragedia greca*, Cortina, Milano 1998, pp.147-173.

riabbracciarla. Se il cuore della tragedia sta nell'offerta della propria vita per la persona amata, per cui il gesto di Alceste assume a simbolo dell'amore coniugale più puro, il suo silenzio tuttavia ha una tonalità enigmatica, che suscita parecchi interrogativi. Eracle spiega immediatamente ad Admeto la necessità rituale del silenzio di Alceste: dopo tre giorni potrà tornare a parlare, per il momento è ancora vincolata agli dei dell'Oltretomba:

ADMETO: *Ma perché la mia donna sta immobile, e non mi parla?*

ERACLE: *Non ti è ancora concesso di ascoltare la sua voce,
prima che sia sciolto il vincolo che la consacra
agli dei dell'Oltretomba, quando verrà il terzo giorno.*⁴

Si sono cercate delle spiegazioni a questo silenzio che scendano un po' più in profondità: la più semplice proviene da una necessità drammaturgica. A questo punto della tragedia, infatti, era difficilissimo per l'autore mettere qualche parola sulla bocca dell'eroina appena tornata dal regno dei morti, senza correre il rischio di scivolare nella banalità. Se Euripide non aveva avuto difficoltà nella parte precedente a far parlare Alceste in punto di morte, raggiungendo anche tonalità elevate e ricche di *pathos*, qui invece si trovava di fronte a una situazione molto più complessa e delicata, dal suo punto di vista. Nessuno di noi ha mai avuto esperienza di che cosa significhi tornare tra i vivi dal regno degli inferi, quindi risulta estremamente difficile anche per un artista trovare parole adeguate da mettere sulla bocca di un personaggio di cui si immagina una simile vicenda. Il rischio di una fatale caduta di tono proprio alla fine della tragedia era troppo alto, e forse Euripide preferì eludere il problema, portando in scena una Alceste misteriosamente silenziosa.

Questa spiegazione, tuttavia, non convince più di tanto, pur essendo legittima, perché il problema resta aperto. C'è anche chi ha pensato al fatto che qui l'attore che recitava la parte di Alceste non poteva più essere lo stesso che aveva recitato la sua parte precedentemente, ma doveva essere, secondo i canoni della drammaturgia greca antica, una controfigura. Gli spettatori allora si sarebbe resi conto che Alceste tornata dal regno dei morti non era più del tutto la stessa di prima. Qualcosa in lei era cambiato, e il suo silenzio ne era una spia molto significativa, che suggeriva una riflessione alle menti più acute e capaci di non accontentarsi di un banale lieto fine.

Il silenzio di Alceste proposto da Euripide è denso di interrogativi: può veramente un uomo tornare dai morti? E se torna, è lo stesso di prima? Il fatto che Alceste non parli sembra mettere in luce la mancanza di risposte agli inquietanti interrogativi che l'uomo si pone davanti al mistero della morte. Sono molte le domande che sorgono in noi quando ci troviamo ad affrontare il dolore della scomparsa di una persona cara, ma il poeta sembra dirci che non esiste risposta soddisfacente, nemmeno se qualcuno potesse tornare tra noi dal mondo dei morti⁵.

Un altro mito ci parla ancora della forza dell'amore coniugale, capace di lanciarsi addirittura oltre la barriera della morte: è quello di Orfeo ed Euridice, di cui rileggeremo la narrazione proposta da Virgilio nel quarto libro delle *Georgiche*⁶. Euridice, la bella sposa di Orfeo, venne morsa da un serpente velenoso sulla riva di un fiume e morì. Orfeo, che sapeva suonare la lira in modo divino, fu talmente addolorato per la sua perdita, che decise di scendere agli inferi per supplicare Ade di restituirla, altrimenti sarebbe rimasto anche lui per sempre lì, pur di stare con lei. Con la sua musica dolce e lamentosa Orfeo incantò Caronte, il traghettatore infernale, Cerbero, il cane dalle tre teste, e i tre giudici dei morti, Radamante, Minosse e Eaco, che lo lasciarono passare. La sua musica era così sublime che persino le torture dei dannati cessarono temporaneamente al suo passaggio, mentre tutti gli abitanti del regno degli inferi la ascoltavano estasiati.

⁴ EURIPIDE, *Alceste*, vv. 1143-1146.

⁵ Cfr. D. DEL CORNO, *I narcisi di Colono*, pp. 172-173.

⁶ VIRGILIO, *Georgiche*, 4, 453-527.

Orfeo riuscì infine a placare il duro cuore di Ade, che con la regina Persefone gli concesse di ricondurre Euridice nel mondo dei vivi, ma ad una condizione: che non si voltasse indietro a guardarla, fino a che non fosse giunto alla luce del sole. Orfeo rispettò questo vincolo lungo tutto il tragitto di risalita, ma quando ormai mancava pochissimo all'uscita dagli inferi, non resistette e si voltò per vedere se veramente Euridice lo stesse seguendo. Fu un attimo, ma bastò a vanificare in modo irrevocabile tutta la sua fatica: Euridice gli venne strappata una seconda volta, costretta a rimanere per sempre tra i morti.

Virgilio ha saputo trattare questo mito in maniera veramente singolare, che merita di essere presa in considerazione, per avvicinare la sua posizione di fronte al problema della morte. Innanzitutto egli ci presenta Ade come un sovrano spietato, assolutamente incapace di sentimenti di umanità, di tenerezza e di misericordia: *Manisque adiit regemque tremendum / nesciaque huamanis precibus mansuescere corda*⁷. La prima impressione che si rileva è proprio la spietata crudeltà della morte, capace solo di falciare le vite umane, senza alcuna misericordia.

Nei versi successivi Virgilio ci presenta una mirabile teoria di ombre evanescenti, che accorrono ad ascoltare la musica di Orfeo, affollandosi intorno a lui: sono le anime di tutti i trapassati, che egli fa sfilare davanti ai nostri occhi: «Ma, colpite dal suo canto, dalle sedi più fonde dell'Erebo venivano le ombre leggere e le parvenze di chi ha perso la luce, quante sono le migliaia di uccelli che si nascondono tra le foglie quando la sera o, d'inverno, la pioggia li caccia dalle montagne; madri e uomini, corpi privi di vita di magnanimi eroi, fanciulli e fanciulle morte prima delle nozze, e giovani posti sui roghi sotto gli occhi dei genitori; tutt'intorno il fango nero, lo squallido canneto del Cocito e la palude detestabile li recinge con le sue acque ferme, e li trattiene con nove giri lo Stige»⁸.

Emerge da questi versi la profonda e mesta consapevolezza che la morte non guarda in faccia nessuno, spezza senza compassione i vincoli dell'affetto e dell'amore, colpisce senza riguardo piccoli e grandi, conducendo tutti, senza distinzione, nello squallore degli inferi, da cui nessuno può fare ritorno. Eppure, per un breve istante, la bellezza dell'arte di Orfeo sembra concedere una piccola scintilla di gioia a queste anime immerse per sempre nell'ombra. Ci si può chiedere se sia soltanto la sua musica sublime ad ottenere un simile effetto, o non piuttosto la forza dell'amore che l'ha spinto sin lì, a cercare la sua sposa, senza la quale la vita per lui non ha più gusto né senso.

Il miracolo però avviene: quello che parrebbe assolutamente impossibile, per una volta accade, e il sovrano spietato e crudele acconsente alla supplica di Orfeo. Proserpina però pone una condizione, quella di non voltarsi mai indietro per vedere se la persona amata c'è veramente, quasi a significare l'incertezza totale in cui è costretto a dibattersi l'uomo di fronte al mistero della morte, nella più assoluta mancanza di sicurezze. Se anche, per ipotesi, si potesse scendere agli inferi e risalire conducendo con sé chi si ama, non si potrebbe avere nessuna altra garanzia che la propria fede.

L'uomo si rivela alla fine incapace di rispettare questa condizione. Orfeo, dice Virgilio, cede per un attimo alla follia, che è più che mai comprensibile in una persona innamorata, ma i sovrani degli inferi non sono capaci di comprendere che cosa sia l'amore e a quali gesti, a volte anche inconsulti, possa spingere l'anima umana:

*cum subita incautum dementia cepit amantem,
ignoscenda quidem, scirent si ignoscere Manes.*⁹

⁷ «(Orfeo) penetrò sino ai Mani, al terribile sovrano e ai cuori che non sanno intenerirsi alle preghiere umane», vv. 469-470, traduzione di A. Barchiesi.

⁸ Vv. 471-480, trad. A. Barchiesi.

⁹ Vv. 488-489: «Quando un'improvvisa follia colse l'innamorato imprudente (cosa da perdonarsi, se i Mani sapessero perdonare), trad. A Barchiesi.

Ade, il re degli inferi, che prima Virgilio aveva definito *rex tremendum*, ora viene detto *immitis tyrannus*, tiranno assolutamente incapace di provare sentimenti di umanità e di dolcezza. Il patto imposto è stato infranto dall'incauto uomo innamorato e la legge ferrea che domina il regno dei morti si rivela più forte dell'audacia dell'amore umano. Quello che Orfeo, spinto dall'amore, sembrava aver ottenuto, è ora irrimediabilmente perduto per sempre, senza alcuna possibilità di riscatto.

La visione del mondo dei morti che ci presenta Virgilio in questi versi è quella di una totale assenza di mitezza, di comprensione, di bontà. Il re degli inferi è spietato, non sa intenerirsi alle preghiere degli uomini, né perdonarli. Ade è dunque immagine della crudeltà della morte, di cui noi uomini facciamo esperienza, senza trovare alcuna consolazione di fronte a tanta durezza.

Il mito di Orfeo colpì notevolmente la sensibilità dei cristiani, che se lo appropriarono, rivisitandolo a modo loro. In particolare, due aspetti di questo mito si prestavano a una rilettura interessante in chiave cristiana: il primo è senza dubbio quello della discesa agli inferi di Orfeo. Anche Cristo, infatti, scese agli inferi per strappare al dominio della morte la sua sposa, l'umanità, che ne era tristemente prigioniera. Come Euridice, anch'essa era stata insidiata al calcagno da una serpe, che il racconto della *Genesi* ci presenta come immagine del peccato. Conseguenza immediata del peccato fu proprio la morte, che cominciò a colpire indistintamente tutti gli uomini.

La forza dell'amore spinse però il Figlio di Dio ad assumere la carne mortale comune all'intero genere umano, per potere con essa anche subire quella morte da cui, nella sua divinità, non avrebbe mai potuto essere colpito, e così avere una via che gli consentisse di scendere nel regno dei morti, immagine della più assoluta lontananza da Dio, il luogo cioè in cui l'uomo era caduto con il peccato. Se Orfeo scese agli inferi con la lira, la cui musica soave incantava tutti, perfino i mostri infernali, Cristo vi scese tenendo in mano la croce, come suole rappresentarlo l'iconografia bizantina e russa. E' nella morte di croce di Cristo infatti che si rivela l'infinito amore di Dio per l'umanità. La vita donata per amore da Gesù sulla croce è il gesto estremo, simile, in un certo senso, a quello di Orfeo, con cui Dio, andando contro se stesso, si è lanciato alla ricerca della sua sposa caduta nel baratro infernale della morte.

Se la musica di Orfeo riuscì solo in parte nell'impresa, la forza della croce di Cristo si rivelò ben diversa. L'amore che in essa rifulge è veramente più forte della morte, perché divino, non umano. Gli uomini possono arrivare a dire che forte come la morte è l'amore: così ci insegnano i miti che stiamo leggendo in questa sede. Tale forza però, come abbiamo visto, non riesce a infrangere la barriera della morte. C'è un limite assolutamente invalicabile all'uomo. Per oltrepassarlo c'è bisogno di una forza divina, di un amore, in altre parole, superiore a quello umano, di un amore infinito, come quello manifestato da Gesù con la sua morte di croce.

Il secondo aspetto del mito di Orfeo che piacque alla fantasia dei Padri della Chiesa fu quello della musica con cui l'eroe ammansiva persino le fiere. Clemente Alessandrino, nel *Protreptico ai Greci*, paragona alla musica di Orfeo la Parola di Dio, che Cristo con la predicazione del suo vangelo fece risuonare sulla terra, portando gli uomini dalla barbarie del peccato, che li rendeva simili a bestie, alla dignità di figli di Dio, convertendo gli animi immersi nella turpitudine dei vizi allo splendore di una vita santa e immacolata.

Meritano di essere lette le parole con cui Clemente presentava ai Greci la sua audace e suggestiva similitudine tra il musicista Orfeo e Cristo: «Il mio cantore (Cristo), solo lui, fra quanti mai furono, mansuefaceva le fiere più selvagge di tutte, cioè gli uomini: mansuefaceva volatili, cioè gli uomini leggeri, rettili, cioè gli ingannatori, leoni, cioè gli iracondi, porci, cioè gli uomini dediti ai piaceri, lupi, cioè gli uomini rapaci. (...) Vedi quanto poté il nuovo canto! Esso ha fatto uomini dalle pietre e uomini dalle fiere. Quelli che erano altrimenti morti, perché non erano partecipi di quella che è veramente vita, solo ch'ebbero ascoltato il canto, rivissero. (...) Il Verbo di Dio, nato da David ed esistente prima di lui, dispregiò la lira e la cetra, strumenti inanimati, e, avendo armonizzato collo Spirito Santo questo mondo, ed il piccolo mondo, cioè l'uomo, la sua anima

come il suo corpo, suona a Dio per mezzo di questo strumento di molte voci e canta con questo strumento che è l'uomo»¹⁰.

Abbiamo visto sin qui la forza dell'amore coniugale, per cui una sposa, Alceste, offre la propria vita per il marito, e un uomo, Orfeo, affronta la terribile avventura della discesa agli inferi nel disperato tentativo di riportare alla vita la moglie defunta. Non è solo l'amore coniugale, però, ad essere esaltato dagli Antichi come una forza pari a quella della morte: anche l'amore fraterno ha un posto di tutto rilievo, come dimostra il mito di Castore e Polluce, i due gemelli¹¹.

Essi erano noti come Dioscuri, cioè "figli di Zeus", ed erano fratelli della bellissima Elena e di Clitemnestra, la moglie di Agamennone. Castore però era mortale, mentre Polluce immortale: questa differenza molto significativa, come vedremo, avrà una parte importante nel mito che stiamo per prendere in esame. I due fratelli, legatissimi l'uno all'altro, avevano due cugini, Ida e Linceo, anch'essi gemelli. Ida era famoso per la sua forza fisica, mentre Linceo per la sua vista acutissima.

Tra queste due coppie di gemelli però non correva buon sangue, anzi esisteva un'acerba rivalità. Una sola volta riuscirono ad accordarsi, in occasione di una razzia di bestiame che progettarono di compiere tutti insieme in Arcadia. L'impresa fu coronata da successo e la spartizione del bottino fu affidata a Ida. Egli squartò una vacca, ne distribuì un quarto a ciascuno e stabilì che il primo che avesse finito di divorare la carne ricevuta, avrebbe potuto scegliere i capi di bestiame migliori, il secondo sarebbe subentrato dopo di lui nella scelta, poi sarebbe venuto il terzo e infine il più lento di tutti, che si sarebbe dovuto accontentare delle bestie peggiori, scartate dai precedenti.

Forse per noi oggi una scena di questo tipo ha un che di impressionante per la sua brutalità, ma non dobbiamo scandalizzarci: come vedremo nel seguito del mito, questi eroi hanno lati molto rozzi e grossolani, decisamente primitivi, ma non manca in essi anche qualche tratto degno di nota per la nobiltà dei sentimenti umani, come vedremo tra poco.

Torniamo alle nostre due coppie di gemelli intenti a sbranare la carne: il primo che finì di divorarla fu Ida, che subito si accaparrò le vacche più belle, poi aiutò il fratello Linceo a spolpare il suo quarto, così che anch'egli avesse modo di prendersi il bestiame migliore, dopo di che se ne andarono.

I Dioscuri ovviamente si adirarono, sentendosi ingannati e beffati; mentre Ida e Linceo si trovavano sul monte Taigeto per sacrificare a Posidone, essi ne approfittarono per fare razzia di tutto il loro bestiame, vendicandosi così dell'offesa subita; poi si nascosero nel cavo di una quercia, attendendo il ritorno dei loro rivali.

Pindaro nella sua *Nemea X* riprende questo mito proprio a partire da qui¹². Linceo, con la sua vista acutissima, scorse dalle vette del Taigeto i due cugini acquattati nel cavo dell'albero, e con il fratello Ida si lanciò contro di essi in una lotta ai ferri corti che si rivelò subito fatale per Castore, ferito in modo mortale da Ida. Polluce allora inseguì i cugini e li raggiunse nei pressi della tomba del loro padre Afareo. Essi tentarono di difendersi scagliando contro di lui un cippo funerario recante l'immagine del dio Ade, ma Polluce era talmente forte, essendo di natura immortale, che la lapide non lo scalfì nemmeno. Trafisse con la lancia Linceo, mentre suo padre Zeus fulminò con la folgore Ida. I due cugini erano ormai morti, e Polluce, unico superstite, corse dal fratello Castore, che era in fin di vita.

A questo punto leggiamo i versi di Pindaro, che ci presenta un quadro di commovente e altissima sensibilità umana, dopo aver sorvolato sui particolari più crudi e barbari del racconto mitologico:

*Accorse al fratello il Tindaride*¹³:

¹⁰ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protreptico ai Greci*, cur. Q. Cataudella, SEI, Torino 1940, pp. 8-12.

¹¹ Cfr. R. GRAVES, *I miti greci*, pp. 221-227.

¹² PINDARO, *Nemea X*, vv. 55-91.

¹³ Polluce.

*spento non era, ma rabbriviva ansimando.
Ora egli versa lacrime ardenti e singhiozzi
gemendo: «Padre Cronide¹⁴,
che fine avrò ai miei dolori?
Imponi morte anche a me
con lui, Signore. A un uomo, perduti i suoi cari,
spento è l'onore; e pochi nel travaglio i fedeli
a reggere insieme la pena»¹⁵.*

E' già degna di meraviglia questa prima preghiera di Polluce. Vedendo il fratello morente, è scosso da lacrime e singhiozzi e supplica Zeus di farlo morire insieme a lui, nella consapevolezza che la vita di chi rimane privo delle persone più amate è penosa e infelice: ben pochi sono gli amici capaci di condividere il dolore e di alleviare la sofferenza.

Ed ecco la sorprendente risposta di Zeus:

*Così disse; e Giove gli venne
incontro e gridò la parola: «Mio figlio tu sei;
più tardi accostato a tua madre,
l'eroe suo sposo stillava,
mortale seme, costui¹⁶.
Ma libera a te qui la scelta abbandono:
se, fuggita la morte e vecchiezza odiosa,
con me tu voglia abitare l'Olimpo
e con Atena ed Ares dall'asta notturna,
a te si dà questa sorte. Ma dove pure contenda
pel tuo fratello e brami dividere uguale ogni evento,
metà vivrai del tempo respirando sotterra,
l'altra nelle dimore d'oro del cielo»¹⁷.*

Zeus ricorda al figlio Polluce che, essendo di natura immortale, non potrebbe morire, condividendo così la sorte dell'amato fratello Castore. Gli propone tuttavia una scelta: da una parte la vita immortale, l'eterna giovinezza e la perfetta beatitudine in compagnia degli dei sull'Olimpo, lontano da ogni forma di affanno e di infelicità che colpisce gli esseri umani; dall'altra invece la piena condivisione del destino del fratello, per cui i due gemelli potranno continuare a vivere uniti, trascorrendo un giorno agli inferi, dove è necessario che scenda quello mortale, e un giorno nel cielo, dove Polluce porterà con sé Castore, a patto però di passare il successivo con lui negli inferi.

La risposta di Polluce non si fa attendere: egli non ha un attimo di esitazione e accetta la seconda possibilità, spinto dall'amore per suo fratello, che supera il desiderio di godere per sempre la felicità dell'Olimpo, ma senza di lui. Così si conclude l'ode di Pindaro:

*Alle parole quegli non volse ambiguo pensiero
nella mente; ma prima scioglieva lo sguardo,
poi la voce di Castore dal balteo di bronzo¹⁸.*

¹⁴ Zeus, figlio di Chronos.

¹⁵ vv. 73-79, traduzione di Leone Traverso.

¹⁶ Castore e Polluce erano nati entrambi da Leda, moglie di Tindaro, re di Sparta. La bellezza di Leda era tale che se ne invaghì perfino Zeus, il quale, trasformatosi in cigno, si unì a lei mentre si bagnava nelle acque dell'Eurota. Dall'unione di Leda con Zeus nacque Polluce, che ereditò dal padre la natura immortale, mentre figlio di Leda e Tindaro, quindi mortale, era Castore. Questa la versione del mito accettata da Pindaro e qui presentata. Esistevano tuttavia versioni differenti e discordi, per cui spesso Castore e Polluce erano considerati entrambi figli di Zeus.

¹⁷ vv. 80-88, trad. L. Traverso.

¹⁸ vv. 89-90.

E' davvero commovente la scelta compiuta da Polluce: pur di non essere separato dall'amato fratello, rinuncia a parte della sua immortalità, accettando di scendere a giorni alterni nelle tenebre degli inferi, per consentirgli di godere, almeno in parte, della sua immortalità.

Come ricompensa per il loro amore fraterno, Zeus pose l'immagine di Castore e Polluce nel cielo, sotto forma di stelle: ebbe così origine la costellazione dei Gemelli, in cui il sole entra verso la fine del mese di maggio. In questa stagione iniziava anche il periodo più favorevole per la navigazione, a cui i Dioscuri erano legati: il dio del mare Posidone, infatti, fece di Castore e Polluce i salvatori delle navi in pericolo e diede loro il potere di fare spirare venti favorevoli¹⁹. Gli Antichi erano convinti che, sacrificando sulla prua di una nave degli agnelli bianchi in onore dei Dioscuri, subito essi sarebbero giunti, seguiti da uno stormo di rondini, concedendo buon esito alla navigazione e proteggendo i marinai da ogni pericolo.

Nella Nemea X di Pindaro questo mito è presentato con un sentimento religioso quanto mai fine ed elevato: non si può rimanere indifferenti al pianto dell'immortale Polluce sul fratello che sta per spirare, né alla sua preghiera rivolta a Zeus, né tanto meno alla sua scelta, con cui l'ode si conclude. Il fatto che un dio soffra per la morte di un uomo, arrivando fino al punto di piangere per lui e di rinunciare a parte della sua divinità per fargliene dono, è il supremo gesto di vicinanza e di amore per gli uomini che possa provenire dagli dei.

I tre miti che abbiamo riletto, in compagnia di tre grandi poeti pagani, ci hanno mostrato come gli Antichi si ponessero davanti al mistero della morte. Avevano presagito che solo la forza dell'amore può essere paragonabile a quella della morte; sentivano il desiderio di superarla, ma erano al contempo fin troppo consapevoli della radicale impotenza dell'uomo di fronte ad essa. Il silenzio di Alceste, il fallimento di Orfeo, la necessità per Polluce di rinunciare a parte della sua divinità mostrano chiaramente come gli Antichi fossero ben convinti che per l'uomo la barriera della morte è invalicabile. La forza dell'amore può essere, in alcuni casi, pari a quella della morte, come abbiamo visto in questi tre miti, eppure essa da sola non è sufficiente ad annientarla. Sembra quasi di poter dire che gli Antichi fossero come in attesa di qualcosa che desse compimento all'anelito profondo che avvertivano in sé, senza vederlo mai realizzato.

In Platone troviamo in proposito un'affermazione molto interessante, che rivela uno dei massimi punti di apertura al divino dello spirito greco e che può fare un po' da ponte con il secondo tema che vorremmo affrontare. Nel *Fedone*, il celebre dialogo in cui Socrate parla dell'immortalità dell'anima, Simmia esprime un dubbio in questi termini: «O Socrate, io la penso come te, che, cioè, avere una chiara conoscenza di tale questione in questa vita, o è impossibile o è molto difficile, ma che, d'altra parte, il non mettere a prova in tutte le maniere le cose che si dicono al riguardo e il desistere prima che sia esaurito l'esame sotto ogni rispetto, è da uomo veramente vile. Infatti, trattandosi di questi argomenti, non è possibile se non fare una di queste cose: o apprendere da altri quale sia la verità; oppure scoprirla da sé medesimi; ovvero, se ciò è impossibile, accettare, fra i ragionamenti umani, quello migliore e meno facile da confutare, e su quello, come su una zattera, affrontare il rischio della traversata del mare della vita: a meno che non si possa fare il viaggio in modo più sicuro e con minor rischio su più solida nave, cioè affidandosi a una rivelazione divina»²⁰.

Platone aveva presagito, a nome di tutti gli Antichi, che solo una rivelazione ricevuta dall'alto, da Dio, poteva consentire all'uomo di affrontare l'enigma di quello che succede dopo la morte poggiando su basi più solide e certe che non i timidi ragionamenti umani. Il mondo antico era dunque in attesa di una rivelazione: possiamo perciò accostare con questo spirito un libro che porta appunto il titolo di "Rivelazione", in greco *Apokálypsis*, che forse contiene la risposta alle domande dell'uomo non solo antico, ma di ogni tempo, di fronte al grande mistero della morte.

¹⁹ Anche la nave su cui si imbarcò san Paolo a Malta alla volta dell'Italia era dedicata ai Dioscuri, come ricorda Luca: «Dopo tre mesi salpammo con una nave di Alessandria recante l'insegna dei Dioscuri, che aveva svernato nell'isola» (At 28,11).

²⁰ PLATONE, *Fedone*, 85 c-d, trad., introd. e comm. di Giovanni Reale, La Scuola, Brescia 1970, p. 113.

Nel primo capitolo dell'*Apocalisse* il veggente di Patmos racconta: «Io, Giovanni, vostro fratello e compagno nella tribolazione, nel regno e nella perseveranza in Gesù, mi trovavo nell'isola chiamata Patmos a causa della parola di Dio e della testimonianza di Gesù. Fui preso dallo Spirito nel giorno del Signore²¹ e udii dietro di me una voce potente, come di tromba, che diceva: “Quello che vedi, scrivilo in un libro e mandalo alle sette Chiese: a Efeso, a Smirne, a Pergamo, a Tiatira, a Sardi, a Filadelfia e a Laodicea”. Mi voltai per vedere la voce che parlava con me, e appena voltato vidi sette candelabri d'oro e, in mezzo ai candelabri, uno simile a un Figlio d'uomo, con un abito lungo fino ai piedi e cinto al petto con una fascia d'oro. I capelli del suo capo erano candidi, simili a lana candida come neve. I suoi occhi erano come fiamma di fuoco. I piedi avevano l'aspetto del bronzo splendente, purificato nel crogiuolo. La sua voce era simile al fragore di grandi acque. Teneva nella sua destra sette stelle e dalla bocca usciva una spada affilata, a doppio taglio, e il suo volto era come il sole quando splende in tutta la sua forza. Appena lo vidi, caddi ai suoi piedi come morto. Ma egli, posando su di me la sua destra, disse: “Non temere! Io sono il Primo e l'Ultimo, e il Vivente. Ero morto, ma ora vivo per sempre e ho le chiavi della morte e degli inferi”»²².

Sono particolarmente degne di interesse le ultime parole rivolte da questo misterioso personaggio (che poi si rivelerà come Gesù Risorto) a Giovanni, soprattutto considerando con attenzione il testo originale greco: *écho tàs klèis toû Thanátou kài toû Hádou*. Quello che la traduzione italiana rende con “inferi”, in greco è indicato con il termine *Hádes*, in quanto il dio Ade, come si è visto, era considerato il sovrano del regno dei morti e perciò col suo nome si indicava anche tutto il mondo dell'Oltretomba.

Hádes è il termine scelto dai traduttori della LXX, la versione greca della Bibbia ebraica, per esprimere quello che in ebraico è indicato come *Sheól*, che nell'Antico Testamento designa la dimora dei morti e rappresenta un luogo oscuro, situato sotto l'Oceano, che racchiude tutte le ombre dei defunti. Nel periodo postesilico cominciò a farsi strada tra gli Ebrei l'idea di una risurrezione finale, per cui lo *Sheól* iniziò ad essere considerato solo una dimora provvisoria delle anime, sciolte dal corpo con la morte, in attesa della risurrezione.

Anche nel Nuovo Testamento il termine *Hádes* indica un luogo in cui sono ospitate le anime dei defunti nell'intervallo che intercorre tra la morte fisica e la risurrezione finale²³. Situato nelle massime profondità della terra, al polo opposto del cielo, è visto come il “cuore della terra”²⁴ e per questo è più che giusto tradurlo con “inferi”, ma è importante ricordare che il termine greco dell'originale è lo stesso con cui gli Antichi, anche pagani, solevano indicare il dio degli inferi e tutto il regno dei morti, perché questo, come vedremo, ha delle implicanze non indifferenti.

I primi cristiani, infatti, recepirono e assorbirono molte idee comuni ai loro contemporanei circa l'Oltretomba, ma queste vennero radicalmente trasformate alla luce della fede in Gesù e nella sua risurrezione, cuore di tutto il vangelo. Due sono le caratteristiche peculiari del Cristianesimo riguardo all'Ade: la prima sta nella certezza della comunità cristiana sul fatto di essere garantita contro le potenze dell'Ade. Questa sicurezza si fonda su una promessa rivolta esplicitamente da Gesù a Pietro: «Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e le porte degli inferi non

²¹ In greco: *en tè kyriakè heméra*, cioè “di domenica”.

²² Ap 1,9-18.

²³ E' opportuno distinguere il termine “inferi”, che designa la dimora delle anime di tutti i defunti e ha una durata limitata, da quello di “inferno”, che invece indica il luogo della massima lontananza da Dio ed è perciò il supplizio eterno, la dannazione delle anime che hanno rifiutato di accogliere l'amore di Dio, impiegando in tal senso la propria libertà, respingendo volontariamente ogni possibilità di conversione e di perdono. Gli “inferi” avranno una fine con la risurrezione della carne, cioè quando si compirà il Giudizio escatologico e le anime dei defunti si ricongiungeranno ai rispettivi corpi, resi gloriosi e immortali dalla conformità a Cristo Risorto, primizia di tutta l'umanità redenta, liberata per sempre dalla morte e dalla corruzione. Possiamo rileggere in tal senso le parole dell'*Apocalisse*: «Fu aperto un altro libro, quello della vita. I morti vennero giudicati secondo le loro opere, in base a ciò che era scritto in quei libri. Il mare restituì i morti che esso custodiva, la Morte e gli inferi (in greco: *Hádes*) resero i morti da loro custoditi e ciascuno venne giudicato secondo le sue opere. Poi la Morte e gli inferi (in greco: *Hádes*) furono gettati nello stagno di fuoco. Questa è la seconda morte, lo stagno di fuoco. E chi non risultò scritto nel libro della vita fu gettato nello stagno di fuoco» (Ap 20,12-15).

²⁴ Cfr. Mt 12,40.

prevarranno su di essa»²⁵. Ancora una volta merita di essere riletto il testo greco: le “porte degli inferi” nell’originale sono indicate come *pýlai Hádou*, cioè le “porte dell’Ade”. Con il termine *Hades* Matteo allude chiaramente allo *Sheól* familiare agli Ebrei, mentre con l’immagine delle “porte” personificate evoca le potenze del male che, dopo aver trascinato gli uomini nella morte del peccato, li incatena definitivamente nella morte eterna. La fede in Gesù, e soprattutto nella sua morte e risurrezione, consente però ai credenti di sentirsi veramente liberi dalla tirannia dell’Ade. La Chiesa è certa, sulla parola di Gesù, che l’Ade non può trattenere nella morte i membri della comunità da lui radunata.

Veniamo quindi alla seconda caratteristica del pensiero cristiano circa l’Ade: la Chiesa sa che Gesù ha potere sull’Ade. Quel tiranno spietato che incuteva tanto timore agli uomini dell’Antichità, come abbiamo visto rileggendo alcuni miti, ha finalmente trovato un rivale, un avversario più forte di lui, nella persona di Gesù.

A questo punto è necessario affrontare uno degli articoli della fede cristiana, espresso chiaramente nel Simbolo degli Apostoli, ossia la discesa agli inferi di Cristo. Essa avvenne nell’intervallo tra la morte di Gesù sulla croce e la sua risurrezione: è il mistero che la Chiesa celebra in modo particolare durante la giornata del Sabato Santo.

Origene, commentando la Lettera ai Romani, ne parla in questi termini: «Cristo, dopo aver incatenato il demonio e trionfato sulla croce, lo raggiunse nella sua stessa casa, il regno dei morti, ove saccheggiò i suoi beni, cioè liberò le anime che teneva prigioniere. Avvenne così proprio quello che Gesù stesso aveva detto con parole misteriose, come narra il Vangelo: “Nessuno può entrare nella casa di un uomo forte e rapire le sue cose, se prima non avrà legato l’uomo forte²⁶. Prima dunque lo legò mediante la croce; entrò poi nella sua casa, l’Ade, donde, ascendendo in cielo ha portato con sé prigionieri: vale a dire coloro che risuscitarono ed entrarono nella città santa, la celeste Gerusalemme. Onde giustamente l’Apostolo dice: “La morte non ha più potere su di lui”²⁷»²⁸.

Nella dottrina della discesa agli inferi di Cristo si può indubbiamente ravvisare qualche influsso del mito della discesa nell’Ade che era comune presso gli Antichi, tanto che essa venne indicata con lo stesso termine *katábasis* impiegato dai pagani nei racconti mitologici. I cristiani però diedero un’interpretazione del tutto nuova alla *katábasis* di Cristo, muovendosi in maniera autonoma e assolutamente originale rispetto ai miti pagani.

Due sono le peculiarità della *katábasis* di Cristo: la prima consiste nel fatto che Gesù, scendendo nell’Ade, ha evangelizzato anche i morti, portando il gioioso annuncio del suo regno anche alle anime che lì erano tenute come “in prigione”. E’ quanto leggiamo nella *Prima Lettera di Pietro*: «(Cristo) nello spirito andò a portare l’annuncio (*ekéruxen*) anche alle anime prigioniere²⁹, e poco oltre: «Anche ai morti è stata annunciata la buona novella (*euanghelísthe*)»³⁰. I verbi greci impiegati in questi due versetti sono proprio quelli caratteristici della predicazione del vangelo, dell’annuncio cristiano: *kerússon* e *euanghelízō*. La discesa agli inferi di Cristo è vista dunque come il pieno compimento dell’annuncio evangelico della salvezza, che ha raggiunto anche il mondo dei defunti: non esiste più alcuna parte della terra che non sia stata rischiarata dalla sua Parola, nemmeno quel tenebroso mondo sotterraneo che incuteva tanto timore agli Antichi. La discesa agli inferi è quindi l’ultima fase della missione di Cristo, inviato dal Padre a portare il lieto annuncio dell’amore di Dio agli uomini.

Un particolare dei versetti della Lettera di Pietro che abbiamo appena citato suscita un certo interesse, quello delle anime “prigioniere”: a chi si riferisce l’autore? Chi sono questi prigionieri?

²⁵ Mt 16,18.

²⁶ Mc 3,27.

²⁷ Rm 6,9.

²⁸ ORIGENE, *Commento sulla lettera ai Romani*, Lib. 5, 10, cit. in : UNIONE MONASTICA ITALIANA PER LA LITURGIA, *L’ORA DELL’ASCOLTO*, Edizioni del Deserto, Sorrento 1977, I, p. 864.

²⁹ 1Pt 3,19.

³⁰ 1Pt 4,6.

Generalmente si ritiene che siano le anime dei defunti, in particolare di quanti perirono nel diluvio universale ai tempi di Noè, ai quali è concessa una nuova possibilità di salvezza. Si riscontra poi un'interessante analogia con quello che narra il Vangelo di Matteo parlando di quanto avvenne subito dopo la morte di Gesù in croce: «I sepolcri si aprirono e molti corpi di santi, che erano morti, risuscitarono. Uscendo dai sepolcri, dopo la sua risurrezione, entrarono nella città santa e apparvero a molti»³¹: con la discesa agli inferi, Cristo liberò le anime dei giusti che erano morti prima di lui, consentendo loro di entrare con lui, dopo la sua risurrezione, nella città santa, la Gerusalemme celeste, ossia il Paradiso. E' proprio quanto abbiamo letto poc'anzi nel commento di Origene alla Lettera ai Romani.

L'immagine dei "prigionieri", riferita alle anime dei defunti racchiuse nell'Ade in attesa della venuta di Cristo, ha ancora qualche suggestione da comunicarci. Rileggiamo in proposito la *Lettera agli Efesini*, dove Paolo cita il salmo 68 (67),19 secondo il metodo rabbinico, applicandolo a Cristo e traendone interessanti conseguenze: «*Ascenso in alto, ha portato con sé prigionieri, ha distribuito doni agli uomini*. Ma cosa significa che ascese, se non che prima era disceso quaggiù sulla terra?». Citando il salmo 68 (67), Paolo si sofferma soprattutto sul verbo "ascendere", trovandolo particolarmente adatto ad illustrare l'itinerario compiuto da Cristo.

Anche qui merita di essere letto il testo greco: *katébe eis tà katótera mére tès ghès*, che letteralmente si dovrebbe tradurre: "(Cristo) scese nelle parti inferiori della terra". Ci si è chiesti a che cosa si riferisca il comparativo *katótera*: alcuni ritengono che siano proprio gli inferi, ossia le parti della terra situate più in profondità, le regioni più basse in assoluto, il "cuore della terra", che, come dicevamo, per gli Antichi era proprio l'Ade. Secondo altri commentatori si tratterebbe invece semplicemente della terra, più bassa rispetto al cielo, da cui Cristo proviene.

In ogni caso, con la sua morte Gesù è realmente sceso anche nel mondo dei morti, condividendo fino in fondo la sorte comune a tutti gli uomini, ma con la sua risurrezione è uscito vittorioso da quel baratro infernale che in precedenza aveva sempre e solo inghiottito gli esseri umani, i quali non avevano nessuna possibilità di uscirne. Salito al cielo, dove ora siede alla destra del Padre, ha portato con sé le anime di tutti i defunti che attendevano sospirando la liberazione da quella angusta e tenebrosa prigione: egli li ha strappati al potere della morte ed essi sono diventati il suo "bottino di guerra", i suoi "prigionieri", secondo la metafora militare sfruttata dal salmista e da Paolo. La prigionia di Cristo è però solo apparente, dato che essere suoi significa avere trovato la vera libertà, partecipare in pienezza al dono della sua vita, essere introdotti nell'eternità.

Leggiamo in proposito le espressioni di san Massimo di Torino: «Il Salvatore ha rapito la preda quando strappò l'uomo dalle fauci dell'inferno e lo portò in cielo, conducendo come suo prigioniero nelle regioni più alte il servo che aveva liberato dalla schiavitù, cioè dal potere diabolico, come scrive il profeta: "Ascendendo in cielo ha portato con sé prigionieri, ha distribuito doni agli uomini". Questa frase vuol dire che ha innalzato fino al cielo i prigionieri da conquistatore. Infatti tutte e due le prigionie sono espresse con un solo vocabolo, ma sono ben diverse l'una dall'altra! La prigionia del diavolo sottomette l'uomo alla schiavitù; la prigionia di Cristo lo restituisce alla libertà»³².

Queste considerazioni ci consentono di mettere a fuoco la seconda caratteristica della *katábasis* di Cristo: l'immagine delle "chiavi della morte e degli inferi", di cui egli è entrato in possesso, come leggiamo nel libro dell'*Apocalisse*³³. Il testo greco, tradotto letteralmente, direbbe: "ho le chiavi della Morte e dell'Ade". Qui la Morte e l'Ade sono personificazioni e i due genitivi in questione sono possessivi: le chiavi di cui si parla sono quelle che stavano in mano alla Morte e all'Ade, considerati i signori del regno dei defunti. Se queste chiavi sono ora possedute da Cristo, ciò significa che egli ha combattuto contro i precedenti detentori di quel potere di cui le chiavi sono un simbolo, uscendo vincitore dalla scontro. Con la sua discesa agli inferi Cristo ha lottato contro la

³¹ Mt 27,52-53.

³² MASSIMO DI TORINO, Discorso 56,1-3, cit. in UNIONE MONASTICA ITALIANA PER LA LITURGIA, *L'ORA DELL'ASCOLTO*, Edizioni del Deserto, Sorrento 1977, I, p. 1140.

³³ Ap 1,18.

Morte e l’Ade, li ha vinti e si è impadronito delle loro chiavi, cioè li ha spodestati e soggiogati, come dimostra la sua risurrezione. Cristo, che ora possiede le chiavi del regno dei morti, ha dunque il potere di aprirne le porte e di farne uscire i defunti che lì erano tenuti come in prigione, chiamandoli alla risurrezione.

Quello della discesa agli inferi è uno degli articoli fondamentali della fede cristiana, forse un po’ dimenticato ai nostri tempi, soprattutto nella Chiesa occidentale, ma assai vivo nell’iconografia orientale, dove la risurrezione di Cristo viene raffigurata non tanto con la sua uscita dal sepolcro, bensì con la sua discesa agli inferi. L’icona di Pasqua, per i cristiani ortodossi, è proprio quella della *Katábasis*, dove si vede Cristo che, scendendo in un baratro tenebroso, infrange coi suoi piedi le porte della morte e prende per mano Adamo ed Eva, i progenitori, simbolo dell’intera umanità, e li conduce con sé nel suo movimento di risalita verso l’alto, mentre accanto a lui i giusti dell’Antico Testamento contemplano con gioia il suo arrivo nel mondo dei morti e aspettano di esserne anch’essi liberati.

Il miglior commento a questa icona credo che sia un’antica omelia sul Sabato Santo, che fa parte della liturgia romana di questo giorno in cui la Chiesa intera veglia in attesa della risurrezione di Cristo: «Oggi sulla terra c’è grande silenzio, gran silenzio e solitudine. Grande silenzio perché il Re dorme: la terra è rimasta sbigottita e tace perché il Dio fatto carne si è addormentato e ha svegliato coloro che da secoli dormivano. Dio è morto nella carne ed è sceso a scuotere il regno degli inferi. Certo egli va a cercare il primo padre, come la pecorella smarrita. Egli vuole scendere a visitare quelli che siedono nelle tenebre e nell’ombra di morte. Dio e il Figlio suo vanno a liberare dalle sofferenze Adamo ed Eva che si trovano in prigione. Il Signore entrò da loro portando le armi vittoriose della croce. Appena Adamo, il progenitore, lo vide, percuotendosi il petto per la meraviglia, gridò a tutti e disse: “Sia con tutti il mio Signore”. E Cristo rispondendo disse ad Adamo: “E con il tuo spirito”. E presolo, per mano, lo scosse discendo: “Svegliati, tu che dormi, e risorgi dai morti, e Cristo ti illuminerà. Io sono il tuo Dio, che per te sono diventato tuo figlio; che per te e per questi, che da te hanno avuto origine, ora parlo e nella mia potenza ordino a coloro che erano in carcere: Uscite! A coloro che erano nelle tenebre: Siate illuminati! A coloro che erano morti: Risorgete! A te comando: Svegliati, tu che dormi! Infatti non ti ho creato perché rimanessi prigioniero dell’inferno. Risorgi dai morti. Io sono la vita dei morti. Risorgi, opera delle mie mani! Risorgi, mia effigie, fatta a mia immagine! Risorgi, usciamo di qui! Tu in me e io in te siamo infatti un’unica e indivisa natura. Per te io, tuo Dio, mi sono fatto tuo figlio. Per te io, il Signore, ho rivestito la natura di servo. Per te io, che sto al di sopra dei cieli, sono venuto sulla terra e al di sotto della terra. Per te uomo ho condiviso la debolezza umana, ma poi sono diventato libero tra i morti”»³⁴.

Sta qui il nodo centrale della fede cristiana: Cristo è sceso nell’Ade dopo aver subito la morte di croce, massima espressione del suo amore per gli uomini. Un simile atto di amore non poteva immaginarlo nessuna mente umana, benché i miti pagani vi si fossero in qualche misura avvicinati, come abbiamo visto, arrivando ad intuire che la forza dell’amore vero può essere considerata pari a quella della morte, ma non superiore.

Il fatto che Cristo sia sceso agli inferi dopo aver subito la morte di croce gli ha consentito di debellare definitivamente il signore della morte e degli inferi in virtù della sua natura divina. Egli non rimase prigioniero della morte e dell’Ade, come tutti gli altri uomini, ma il Padre, come ricompensa del suo smisurato gesto di amore, l’ha resuscitato, donandogli la piena sovranità su tutto l’universo, compresi gli inferi³⁵.

³⁴ Da: UNIONE MONASTICA ITALIANA PER LA LITURGIA, *L’ORA DELL’ASCOLTO*, Edizioni del Deserto, Sorrento 1977, I, pp. 861-2.

³⁵ E’ il mistero della *kénosis* (umiliazione estrema) di Cristo, a cui il Padre risponde con la massima glorificazione, cantato dal celebre inno cristologico della *Lettera ai Filippesi*: «Cristo Gesù, pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l’essere come Dio, ma svuotò se stesso, assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini. Dall’aspetto riconosciuto come uomo, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce. Per questo Dio lo esaltò e gli donò il nome che è al di sopra di ogni nome, perché nel nome di Gesù ogni

E' questo il primissimo annuncio della Risurrezione, dato dagli Apostoli a Pentecoste. San Pietro nel discorso con cui per la prima volta proclama agli Israeliti il mistero di Cristo Risorto, fa riferimento, secondo la redazione lucana degli *Atti degli Apostoli*³⁶, a un salmo³⁷, il cui testo ebraico parlava di *Sheól*, mentre la versione greca della LXX impiegava ancora una volta il termine *Hades*. Questo nome, che agli Antichi incuteva timore e tristezza, viene invece inserito dal salmista in un luminosissimo orizzonte di gioia. E' proprio in questa visione di luce che si può parlare della Risurrezione di Cristo, mistero di letizia e di speranza, a cui sono chiamati a partecipare tutti gli uomini:

*Io pongo sempre davanti a me il Signore,
sta alla mia destra, non potrò vacillare.
Per questo gioisce il mio cuore
ed esulta la mia anima;
anche il mio corpo riposa al sicuro,
perché non abbandonerai la mia vita negli inferi³⁸
né lascerai che il tuo fedele veda la fossa³⁹.
Mi indicherai il sentiero della vita,
gioia piena nella tua presenza,
dolcezza senza fine alla tua destra⁴⁰.*

Le attese e le speranze che già gli Antichi portavano nel cuore, poiché sono scritte nel cuore di tutti gli uomini, trovano in questo annuncio la risposta a lungo desiderata.

ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra, e ogni lingua proclami: “Gesù Cristo è Signore!”, a gloria di Dio Padre» (Fil 2,6-11).

³⁶ At 2,22-32.

³⁷ Sal 16 (15).

³⁸ In ebraico *Sheól*; in greco: *Hades*.

³⁹ Il testo ebraico parla di “fossa”, cioè del sepolcro; la traduzione greca della LXX aveva però reso questo termine con “corruzione” (*diaphthorá*), introducendo una prospettiva diversa, subito utilizzata da Luca e dai primi cristiani per rileggere il salmo in chiave cristologica, vedendovi un’allusione alla risurrezione di Cristo.

⁴⁰ Sal 16 (15), 8-11.

EVAGRIO IL PONTICO

la cultura antica e quella del suo tempo

M. Geltrude Arioli OSBap

30 novembre 2009

Nell'ambito dell'argomento che ci proponiamo di trattare, la figura di Evagrio il Pontico presenta un interesse speciale, sia per la forte presenza nel suo pensiero di influssi della filosofia classica, sia per le controverse interpretazioni di cui è stato ed è oggetto, proprio perché è difficile stabilire in modo univoco se e in quale misura la sua visione cristiana e monastica sia condizionata dai presupposti filosofici che strutturano il suo pensiero.

Quasi tutte le notizie biografiche su Evagrio si possono attingere dal capitolo 38 della *Storia Lausiaca* che Palladio, suo affezionato discepolo, gli ha dedicato, scrivendo circa vent'anni dopo la morte di lui.

Evagrio nacque a Iborra, nel Ponto, nel 345. Suo padre era corepiscopo, cioè vescovo dei villaggi circostanti la cittadina. La vicinanza del suo luogo natale ad Annesi, luogo di ritiro monastico di Basilio e di Gregorio Nazianzeno, facilitò il rapporto con loro. Evagrio fu ordinato lettore da Basilio e diacono da Gregorio Nazianzeno; non abbiamo invece documentazioni circa il suo rapporto con Gregorio di Nissa, fratello minore di Basilio.¹

Eppure non si possono negare analogie di prospettive ascetiche e teologiche, come sottolinea il Bouyer. Avremo occasione di rimarcarle più oltre.²

Il profondo legame di affetto e di riconoscenza che legò Evagrio alle sue guide e maestri di filosofia e di scienze sacre (come attestano Sozomeno e Socrate entrambi autori di una *Storia Ecclesiastica*) ha una riprova nelle parole dedicate ad Evagrio da Gregorio Nazianzeno nel suo testamento spirituale, redatto il 21 maggio del 381: "Al diacono Evagrio, che ha condiviso con me numerose pene e preoccupazioni e che, in molte circostanze, mi ha dato prove della sua benevolenza, esprimo la mia riconoscenza davanti a Dio e davanti agli uomini. Per ciò che riguarda grandi retribuzioni, gliele darà Dio, ma, perché da parte mia non manchino i piccoli simboli dell'amicizia, desidero che gli si consegnino un camice, una tunica, due mantelli e trenta monete d'oro".³

Basilio è da Evagrio definito "la colonna della verità" per la sua fermezza nella difesa dell'ortodossia.

Non sappiamo con certezza i particolari della vita di Evagrio prima del 380. Non è per niente certo che egli abbia condotto vita monastica in un monastero basiliano. Ma sappiamo che nel 380 lascia per sempre il suo paese per accompagnare a Costantinopoli Gregorio di Nazianzo. Evagrio, l'anno seguente, quando Gregorio dovette dimissionare e lasciare la sede vescovile, rimase presso il successore Nettario. Il clima culturale vivace di dispute teologiche della città imperiale diede modo a Evagrio di emergere con le sue doti dialettiche e intellettuali nella difesa della retta fede contro Nettario. Ma la sua "carriera intellettuale" fu bruscamente interrotta da una romanzesca vicenda d'amore. Seguiamo il racconto di Palladio "Dopo tutta questa scienza, per la superbia che gliene venne, cadde, nel pensiero, in mano al demone del desiderio di donne, secondo quel che lui stesso ci ha narrato dopo essere stato liberato da questa passione. Una donna infatti l'amava molto ella stessa, ma Evagrio, temendo Dio, non commise peccato con lei, perché la donna era soggetta a uomo, ed egli custodì la sua coscienza, perché l'uomo era di famiglia assai nobile. Inoltre egli pensava, in cuor suo, alla grandezza della vergogna e al peccato e al giudizio e alla gioia con cui avrebbero esultato le eresie tutte da lui confutate. Supplicò Dio intensamente, pregando perché lo aiutasse <a uscire> dalla passione e dalla guerra impostagli, perché, invero, per sua follia, la donna

¹ Evagre le Pontique – Traité pratique ou le moine – tome I – introd. A. et C. Guillaumont- SC 170– Ed. Du Cerf- Paris – 1971 – p.22

² Louis Boyer – Spiritualità dei Padri- 2 – Ed. Dehoniane – 1968 - p.326

³ Evagre le P. Traité... introd. ed. cit., p. 23 (trad. nostra)

era assidua presso di lui, per vincerlo. Egli voleva fuggirla, ma non ne trovava la forza, perché i suoi pensieri lo legavano al piacere come un bimbo. La misericordia di Dio, però, non tardò a venire a lui tramite una visione, prima che capitasse qualcosa di male a lui e alla donna.

Il Signore, in una visione notturna, gli mandò degli angeli rivestiti di splendide vesti, come i soldati dell'eparca. Essi lo presero e trascinarono via, come se lo portassero in tribunale, come lo legassero alla catena con altri ladri, ponendogli collare e ceppi, come se avessero cercato <proprio> lui, ma non gli spiegarono quale <ne> fosse il motivo o perché lo avessero preso. Lui però pensò in cuor suo che lo perseguitavano per quell'affare, pensando che l'uomo di quella donna lo avesse accusato davanti all'eparca. Allora <ne> fu assai sconvolto,

L'angelo che gli era apparso mutò poi sembiante e comparve davanti a lui come uno dei suoi amici, venuto visitarlo e confortarlo. Disse a lui, legato con i ladri: "Perché sei tenuto in prigione, signor mio diacono?" Gli disse: "In verità non <lo> so,

Ma il mio pensiero mi dice che quel tal uomo mi ha accusato mosso da un irragionevole gelosia. Temo dunque che abbia dato del denaro al giudice e che mi farà perire in fretta, di <morte> violenta". Gli disse l'angelo in forma di amico: "Se ascoltassi me, tuo amico, <ti direi>: Non è certo bene per te restar in questa città". Gli disse Evagrio: "Se Dio mi libererà da questa sventura e tu mi vedrai <ancora> in questa città di Costantinopoli, di": "A ragione hai ricevuto questa pena!". Gli disse l'angelo in forma di amico: "Ti porterò il Vangelo e mi giurerai: Non resterò in questa città, e ti darai cura della salvezza della tua anima <e>io ti libererò da questa sventura". E lui gli giurò così sul Vangelo: "Dopo un giorno che passerò a far salire le mie vesti sulla nave, uscirò da questa città". Appena ebbe giurato si svegliò dalla visione che aveva veduta la notte e disse: "Anche se ho giurato in sogno, pure ho giurato un giuramento". Subito si levò, fece salire i suoi bagagli e le sue vesti sulla nave e navigò verso Gerusalemme, e <qui> Melania, la romana, lo accolse con gioia. (Melania era una ricca e dottissima nobildonna, che aveva abbandonato l'Urbe per ritirarsi a vita ascetica).

Di nuovo il diavolo indurì il suo cuore, come un tempo <quello del> Faraone e il suo cuore dubitò e si pentì, a causa della giovinezza che ribolliva in lui, della molta scienza di parole e del cambio di belle e varie vesti – le mutava infatti fino a due volte il giorno – fino a cadere nella superbia del cuore e nel piacere del corpo. Ma Dio che sempre impedisce la perdizione dei suoi uomini, gli provocò una tempesta di febbre fredda, così che sostenesse una grave malattia, e la sua carne divenne sottile come un filo e tutti questi dolori lo colsero tanto nascostamente che i medici, incerti sulla malattia, non potevano curarlo.

Gli disse la santa Melania: "Figlio io Evagrio, questa malattia, che ti è tanto lunga non mi piace. Non nascondermi i tuoi pensieri, forse ti curerò. Dimmi con franchezza i tuoi pensieri: vedo che questo non ti accade senza che <vi abbia parte> Dio": Allora le manifestò tutti i suoi pensieri e lei gli disse: "Fammi promessa che prenderai l'abito del monachesimo e, benché io sia una peccatrice, pregherò il mio Dio che ti dia per grazia salute".⁴

Evagrio promise e mantenne la promessa: abbracciò la vita monastica, ricevendo l'abito nella Pasqua del 383 dalle mani di Rufino (il dotto confondatore, con Melania senior, del Monastero sul Monte degli Ulivi). Si recò quindi in Egitto, a Nitria, per due anni e poi visse altri quattordici anni, fino alla sua morte, nel deserto di Kellia. Dopo la sua formazione nelle scienze sacre sotto la guida di Gregorio Nazianzeno, si mise alla scuola di Macario l'Alessandrino e dei Padri del deserto, tra cui certamente conobbe anche Macario l'Egiziano (o il Grande), per imparare una saggezza pratica ed empirica, trasmessa con l'esempio della vita e con i "detti": sentenze e aforismi di cui abbiamo famose raccolte: gli "Apophthegmata Patrum".

Evagrio stesso esprimerà la sintesi della sua dottrina filosofica e della saggezza monastica in brevi sentenze, talora oscure e misteriose, ma inserite in una struttura sistematica di pensiero.

Il deserto di Kellia, dipendenza da Nitria, stando ad una credenza tradizionale, era stato fondato da Ammun, per espressa decisione del grande Antonio. I monaci vivevano in eremi distanti l'uno

⁴ Dalla "Vita del santo Evagrio" scritta da Palladio in Evagrio Pontico "Per conoscere Lui" a cura di Paolo Bettolo – Qiqajon – 1996, pp.92-94

dall'altro in modo che fosse assicurato il silenzio e la solitudine. Ogni eremo aveva il proprio piccolo oratorio, volto a oriente, in cui gli studi archeologici hanno rimarcato l'esistenza di una pietra liscia sulla quale l'orante usava pregare stando in piedi. Vi era pure un locale dove l'eremita prendeva l'unico frugalissimo pasto del giorno (pane, condito con olio e sale) e dove un giaciglio di foglie o una fossa scavata nel pavimento serviva per le poche ore di riposo. Ivi pure il monaco trascorreva le ore di lavoro, intessendo stuoie, sempre recitando a memoria versetti scritturali. La custodia della cella era un modo per vivere nell'"esychia", ma non precludeva lo scambio di qualche visita ad altri eremiti e l'ospitalità amichevole nella condivisione della preghiera e della povertà. Alcune celle, tra cui quella di Evagrio, erano situate in una corte chiusa circondata da un muro di cinta e in mezzo c'era un pozzo. Sappiamo che Evagrio, per vincere il sonno camminava nella corte anche nelle ore notturne e per dominare le passioni si esponeva al freddo, immerso nell'acqua gelida, come racconta il suo fedele discepolo e biografo Palladio. Lo stile di vita a Kellia era semianacoretico: il sabato si raggiungeva la chiesa per la "sinassi", la celebrazione eucaristica che occupava la veglia notturna ed era preceduta dall'"agape" secondo l'uso delle prime comunità cristiane. Il sabato era pure il giorno che i "padri" più sperimentati nel discernimento spirituale dedicavano ai discepoli. Palladio dice che anche Evagrio era attorniato da molti discepoli che lo ascoltavano con devozione anche la domenica e per tutta la notte.

Proprio perché figlio docile ai padri spirituali che l'avevano formato, poté diventare a sua volta una guida saggia e paterna. Palladio afferma che chi lo ascoltava se ne andava pieno di gioia a lodare Dio; "il suo insegnamento infatti era davvero di grande mitezza. Quando venivano da lui, li pregava dicendo: "Fratelli miei, se uno di voi ha un pensiero profondo o doloroso, resti in silenzio finché gli altri fratelli non si siano ritirati; e quando siamo rimasti noi due soli, allora chieda pure con tutta franchezza. Non lo dica dinanzi ai fratelli, perché non avvenga che un "piccolo" perisca per quel pensiero e lo inghiotta a sua volta la tristezza". Era anche talmente ospitale da ricevere quotidianamente nella sua cella cinque o sei forestieri che venivano a fargli visita da fuori per ascoltare il suo insegnamento, la sua intelligenza e la sua ascesi".⁵

Questa nota della mitezza contraddistingueva in modo speciale la paternità spirituale di Evagrio, sia come aspetto della sua persona che come tema del suo insegnamento.

Aveva imparato ad essere umile e mite anche accettando il severo trattamento di essere invitato dai Padri al silenzio se non interrogato o di essere definito "straniero" tra loro e quindi non abilitato ad intervenire in modo autorevole nonostante la sua cultura.

Ma egli sottolinea anche in linea teorica che chi vuole vivere l'*agape*, l'amore vero deve possedere la mitezza: nulla è più contrario all'amore della collera. La mitezza implica il rinnegamento di sé, la discrezione, per fare spazio all'altro. Nell'Epistola 56 scrive:

"Il primo e più importante dei comandamenti è l'amore, grazie al quale l'intelletto contempla l'Amore primo, cioè Dio. Attraverso il nostro amore, infatti, noi contempliamo l'amore di Dio per noi... Ora Mosé era il più mite degli uomini... Questa mitezza (raccomanda al destinatario della lettera) insegna ai tuoi fratelli, così che non si volgano facilmente alla collera, perché nessun vizio rende l'intelletto così "demonio" quanto la collera con l'intorbidamento della parte irascibile dell'anima. ... e tu non ammettere presso di te un'ascesi che sia lontana dalla mitezza! Colui infatti che si astiene dal mangiare e dal bere, ma agita irragionevolmente l' irascibilità, è simile a una nave che si trova in mezzo al mare e che ha il demonio per timoniere. Dimmi dunque: perché la Scrittura, volendo elogiare Mosé, ha lasciato da parte tutti i segni da lui compiuti e ha ricordato soltanto la mitezza? Dice..che egli stette tutto solo al cospetto di Dio nel deserto, quando questi voleva distruggere Israele e che chiese di essere sterminato insieme con i figli del suo popolo... Imitiamo dunque questa mitezza, affinché colui che ha detto: "imparate da me che sono mite e umile di cuore" ci insegni le sue vie e ci salvi." L'insistenza di Evagrio sulla mitezza "che rende l'intelletto contemplativo"(Epist. 27), che conferisce al padre spirituale non solo misericordia, disinteresse e dimenticanza di sé, ma lo rende capace di intuire la segreta volontà salvifica del Padre e il suo

⁵ Palladio - Storia lausiaca nella versione copta.

amore per tutte le sue creature, dimostra chiaramente il volto umanissimo della sua paternità spirituale. Ad Evagrio piace citare e commentare il passo di Matteo che parla degli Angeli dei piccoli che vedono sempre il volto del Padre (Mt 18, 10) e paragonare il padre spirituale all'angelo custode. Il padre deve anche essere perseverante intercessore ed essere severo, se è necessario, pur nell'umile consapevolezza che lui stesso ha bisogno di guarigione: "Colui che risana gli uomini a motivo del Signore, senza avvedersene guarisce pure se stesso: infatti il farmaco che lo gnostico (il padre) porge, risana il prossimo nella misura del possibile, ma necessariamente lui stesso."⁶

Questo aspetto paterno della personalità di Evagrio ce lo rende attuale: viviamo l'eredità di una cultura che ha rifiutato l'autorevolezza del padre, della madre, del maestro e della guida e che, paradossalmente, va cercando *guru* o riferimenti esoterici per trovare risposte al disorientamento e al bisogno di un senso dell'esistenza.

Sotto questo aspetto la figura che stiamo studiando e che viene spesso presentata secondo schemi intellettualistici ci appare invece molto umana. Questo non toglie che, a differenza di molti monaci copti pii e illetterati, Evagrio, dotto com'era, si dedicasse alla composizione delle sue opere e facesse l'amanuense trascrivendo testi con una scrittura elegante e raffinata, in caratteri ossirinchi. Nel deserto egli fece amicizia con un monaco molto istruito, appassionato lettore di Origene, Ammonio. Questi e i suoi tre fratelli, Dioscoro, Eusebio ed Eutimio, uno dei quali sarebbe diventato vescovo di Hermopolis, la sede episcopale da cui dipendevano Nitria e Kellia, sono ricordati con l'appellativo di "Lunghi fratelli" e furono protagonisti di una complessa vicenda dai tragici risvolti. E' comprensibile che si siano presto prodotte tensioni aspre tra i monaci coltissimi e grandi cultori di Origene, il dotto rappresentante del III secolo della scuola alessandrina, e gli eremiti analfabeti affluiti al deserto dai villaggi contadini. Tra di essi, specialmente a Scete si era diffusa una dottrina detta "antropomorfismo" di cui ci parla Cassiano. Consiste in un'interpretazione letterale e semplicistica del passo di Gen 1,3 "facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza": gli eremiti, rozzi contadini, si figuravano Dio con un volto umano. Ammonio e i suoi fratelli e così pure Evagrio, che avevano formato una specie di comunità, difendendo l'immaterialità di Dio e sostenendo che la preghiera vera e pura non poteva contenere alcuna rappresentazione, neppure concettuale, del divino, si espressero decisamente contro gli antropomorfiti. La svolta tragica di questa controversia si verificò quando l'arcivescovo di Alessandria, Teofilo, che prima, in una lettera festale, aveva rimproverato gli antropomorfiti, cambiò bruscamente e inesplicabilmente posizione.

Teofilo aveva avuto Evagrio in grande stima, tanto da offrirgli il seggio episcopale di Thmuis, che egli peraltro aveva rifiutato. Ma nel 399, proprio l'anno della morte di Evagrio, avvenuta il giorno dell' Epifania, si scagliò contro gli origenisti, condannando Ammonio e i suoi fratelli e nel 400 organizzò una spedizione militare nel deserto di Kellia, distruggendo le celle degli eremiti e dando alle fiamme tutti i libri. Ammonio e i fratelli si salvarono nascondendosi in un pozzo. Poi circa trecento eremiti fuggirono dapprima in Palestina, poi a Costantinopoli, ponendosi sotto la protezione di San Giovanni Crisostomo.

La polemica antiorigenista aveva avuto inizio, quando era ancora vivente il grande studioso alessandrino della Bibbia, prendendo pretesto da alcune sue concezioni filosofiche e teologiche legate all'impianto platonico della sua dottrina. In particolare gli venivano rimproverate come posizioni ereticali le sue imprecisioni nel linguaggio della teologia trinitaria e soprattutto due dottrine: la preesistenza delle anime, concezione prettamente platonica e la teoria dell'apocatastasi, restaurazione assolutamente perfetta della originaria situazione del cosmo e dell'umanità, come pieno compimento della redenzione. Ciò sembrava negare il libero arbitrio dell'uomo e la possibilità di alcuni di rifiutare definitivamente la salvezza.

Si deve tener presente, però, che molte opere di Origene erano state diffuse con passi contraffatti, come egli stesso affermava e che chi si ispirava al suo pensiero contribuì non poco a creare confusione con interpretazioni devianti. Ci fu anche chi, come Epifanio di Salamina, scrisse, sulla

⁶ Evagrio – Lo gnostico – in Per conoscere lui – Qiqajon – 1992, cap. 33, p. 249

vita e la personalità di Origene, notizie del tutto false. Anche nel mondo latino si ebbero vivaci polemiche. Basti accennare al brusco voltafaccia di Girolamo che da traduttore e ammiratore di Origene divenne suo feroce avversario, spezzando anche l'amicizia con Rufino, rimasto invece interprete sereno e benevolo del teologo alessandrino.

La condanna degli origenisti e la vivace lotta condotta contro di essi da Teofilo d'Alessandria proseguì nel tempo e giunse all'apice nel 553 con il concilio V di Costantinopoli che coinvolse anche Evagrio determinando il sospetto di eresia e quindi la distruzione di parecchie sue opere o l'attribuzione di alcune ad altri autori, come a San Nilo. Alcuni suoi scritti scomparsi nella tradizione manoscritta greca si conservarono per fortuna nelle traduzioni armena e siriana. Infatti le tendenze monofisite e nestoriane vive in Siria portavano a considerare Evagrio come dottore perfettamente ortodosso. I Greci conservarono alcuni scritti di natura ascetica, in cui c'erano risonanze dell'insegnamento dei padri del deserto, rifiutando quelli di natura filosofica e di teologia dogmatica.

Tre libri sono raggruppati da Evagrio stesso e formano una specie di trilogia: *Praktikòs*, *Gnosticòs*, *Kephalaia gnostica*.

Il primo dà i fondamenti ascetici della vita monastica in cento "capitoli" o brevi sentenze, il secondo in cinquanta capitoli insegna la contemplazione spirituale a chi ha già raggiunto la purificazione interiore, il terzo espone in sei gruppi di novanta sentenze ciascuno il grande sistema dogmatico di Evagrio, in forma giudicata più o meno esoterica e contiene le tesi origeniste condannate (la preesistenza delle anime come intelletti puri, la caduta di questi e la loro unione ai corpi, la differenziazione degli esseri in angeli, uomini e demoni e la loro salvezza mediante la scienza e la contemplazione di Dio, la reintegrazione dello stato angelico e il ritorno di tutti gli intelletti, uguali al Cristo, all'unione con Dio uno e trino). Proprio per questo i *Kephalaia gnostica* non sono stati conservati se non in siriano e in armeno, come pure, almeno in forma integrale, il trattato *Gnosticòs*.

In versione greca è stato conservato anche il trattato *Ragioni delle osservanze monastiche e loro presentazione secondo la quiete* e il *Trattato al monaco Eulogio*, quest'ultimo però sotto il nome di Nilo. Si connettono al contenuto di questi scritti: *Ai monaci* e *A una vergine*.

Tre scritti si occupano in particolare dei vizi e del modo di combatterli: *Gli otto spiriti malvagi*, *L'Antirrhético*, *Sui diversi pensieri malvagi*, il primo e il terzo conservati sotto il nome di Nilo, il secondo solo nella versione siriana e armena. Attribuito a Nilo anche il trattato *Sulla preghiera*. V'è anche un *Epistolario* recentemente studiato da Gabriel Bunge.

Evagrio aveva anche scritto commentari a libri biblici, certamente seguendo il metodo di esegesi allegorica. H. U. von Balthasar ha identificato come opera di Evagrio alcuni *Commenti ai Salmi* attribuiti a Origene. Probabilmente Evagrio aveva anche commentato *Proverbi*, *Giobbe*, *Genesi*, *Numeri*, i *libri dei Re*, *l'Ecclesiaste*, *il Cantico dei Cantici* e *il Vangelo di Luca*.

Non mancano altre attribuzioni di opere frammentarie, sulle quali però non v'è alcuna certezza.⁷

Evagrio ha senza dubbio elaborato un sistema, in cui cosmologia, antropologia, asceti e mistica formano un tutt'uno.

Egli accetta e tende a radicalizzare la dottrina di Origene, di una realtà in principio totalmente spirituale. L'espressione "in principio" va intesa però non tanto in senso cronologico, quanto in senso ontologico, come afferma P. Geremia Driscoll, docente all'Ateneo Sant'Anselmo e grande studioso di Evagrio. In altre parole centro e scopo della creazione è l'esistenza di intelletti puri capaci di riflettere la luce dell'essenza divina, di rispecchiare la Trinità. La materia non è quindi coeterna a Dio come nella concezione di Platone, non è identificabile con il male, anche se indubbiamente è conseguenza dell'indifferenza verso Dio, della chiusura su di sé di esseri intelligenti che usano del loro libero arbitrio per allontanarsi da Dio, degradandosi così da icona di Dio a intelletti in anima e corpo.

⁷ Evagre le Pont - *Traité prat.* - ed. cit - introd. pp. 31 - 35

Sono innegabili in questa ontologia gli influssi neoplatonici. Del resto Ammonio Sacca, maestro di Plotino lo era stato anche di Origene. Ammonio, nato in una famiglia cristiana (è controversa però la tesi che sia rimasto cristiano) aveva introdotto nella filosofia alcuni orientamenti biblici su Dio: la trascendenza assoluta, l'unità e la purezza da ogni confusione con le realtà create e, anzitutto, la tesi della creazione del mondo, del tutto estranea alla filosofia platonica e aristotelica.

Lo stesso Plotino quando parla della "processione" da Dio, che egli chiama "l'Uno," delle realtà o ipostasi, sottolinea che se è necessaria, nel senso che il "primo vivente" non può rimanere chiuso in se stesso e si effonde, l'atto del procedere è libero come lo è la natura stessa di Dio. Plotino inoltre chiama Dio "padre", perché comunica la vita a un "figlio divino" che è Spirito e Intelligenza da cui procede un'Anima divina che riunisce in sé il molteplice dell'universo, quasi una proiezione della Trinità nella rivelazione cristiana. Ma rimane pur sempre, nel sistema di Plotino, l'ambiguità della "discesa" delle anime e delle intelligenze nei corpi che se non è propriamente una colpa, perché non è volontaria, è pur sempre una degradazione da cui l'anima deve purificarsi con una conversione che procede per gradi e si compie solo con un totale annientamento nel divino.

"...l'anima deve restarsene nuda di forme, se intende davvero che nulla si insedi lì a far da impaccio alla piena inondante e alla folgorazione che si riversa su di lei da parte della Natura primordiale. Se è così, essa deve staccarsi da tutte le cose esteriori, volgersi verso la sua intimità, completamente, non inclinarsi più verso qualcosa di esterno, ma estinguendo ogni conoscenza...spegnendo altresì la conoscenza del proprio essere, l'uomo deve immergersi nella contemplazione di Lui..."⁸

Senza dubbio ritroviamo negli scritti di Evagrio accenti analoghi a certi aspetti del pensiero di Plotino, ma con la differenza che, secondo Evagrio, l'unione mistica non annulla la distinzione personale dell'uomo con Dio.

Nella concezione di Evagrio non solo riscontriamo una gerarchia di realtà create e il concetto di un decadere degli intelletti puri nei corpi, ma anche un processo di restaurazione che ricondurrà alla spiritualizzazione e alla divinizzazione. Evagrio è quindi rimasto nell'orizzonte della filosofia pagana? Oppure si è servito di un linguaggio e di categorie del sapere antico per interpretare la rivelazione cristiana? E' proprio questo il quesito di fondo che ci interessa, su cui gli studiosi esprimono posizioni contrastanti e irriducibili.

Anche l'antropologia evagriana ricorda da vicino Platone. Se egli parla di una tripartizione della struttura dell'uomo: *nous*, intelligenza-spirito, *pneuma*, divina rassomiglianza, *psyché*, che unisce l'anima al corpo, in realtà parla più spesso della tripartizione dell'anima in termini identici a quelli di Platone: anima razionale, che pensa e vuole, irascibile che difende la vita, concupiscibile, che desidera e cerca ciò che conserva la vita. Evagrio, anche se riprende i termini platonici è libero da ogni giudizio che svaluti le realtà sensibili – che portano invece l'impronta del Creatore - e le componenti non razionali dell'anima. E' vero che l'uomo si deve purificare, risanare dal dominio delle passioni, ma anche quando avrà compiuto questo processo la parte irascibile svolgerà la sua funzione difendendo l'anima dalle tentazioni diaboliche e la facoltà concupiscibile si volgerà col desiderio verso le virtù e il piacere della conoscenza spirituale. Non abbiamo affatto in Evagrio il concetto platonico del corpo come carcere dell'anima. Certo l'uomo non deve lasciarsi dominare dalle esigenze fisiche, ma fare del proprio corpo uno strumento docile di ascesi verso il superamento delle passioni: "Coloro che hanno una cura malintesa del proprio corpo, e quanti hanno per esso attenzioni che ne favoriscono la concupiscenza, dovranno accusare se stessi e non il proprio corpo. E questo ben lo sanno quanti conoscono la grazia del Creatore, e sono proprio quelli che, per mezzo di questo loro corpo, hanno raggiunto l'impassibilità dell'anima e si sono assicurata, in certo qual modo, la contemplazione delle realtà create."⁹

Il ritorno allo stato dell'intelligenza pura, creata originariamente per la visione della divina Trinità, comporta appunto un percorso spirituale, che rispecchia, nelle sue tappe, quello che Evagrio

⁸ Plotino, *Enneadi*, VI, 9, 7.

⁹ Evagrio – *Trattato pratico sulla vita monastica – Città nuova – 1992 – cap. 53, p. 90*

definisce la “dottrina di Cristo”: “Il cristianesimo é la dottrina del Cristo, nostro salvatore, che si compone della pratica, della fisica e della teologia” (Praktikòs, 1).

La “pratica” è un processo di asceti, la “fisica” è la conoscenza delle nature create, la “teologia” è la conoscenza di Dio. Fisica e teologia formano insieme la *gnostiké*.

Ritroviamo in questa terminologia aspetti stoici della formazione filosofica di Evagrio. Seneca nella *Lettera a Lucilio*, 89,9 usa esattamente questa tripartizione per indicare le parti della filosofia. D’altra parte la distinzione tra praktiké e gnostiké è ugualmente tradizionale nel linguaggio sia di Platone che di Aristotele. I significati però cambiano. Platone, nella Repubblica, per “pratica” intendeva l’attività manuale, Aristotele intende piuttosto l’attività sociale e politica. Evagrio evidentemente dà al termine invece una valenza morale che gli deriva certamente dalla conoscenza degli Alessandrini, specialmente Filone e Origene.

Per lui la “praktiké”, termine quasi impossibile da tradurre, non è in contrapposizione alla “gnostiké”: si tratta piuttosto di due gradi di asceti uniti dalla ricerca e dall’incontro col Signore: “lo gnostico e il pratico si sono incontrati l’un l’altro: in mezzo a loro si è tenuto il Signore”.¹⁰ La praktiké è l’esercizio delle virtù che ha come meta la *apatheia*, l’impassibilità. E’ evidente che questo termine evoca l’etica stoica, però Evagrio, come la maggior parte dei suoi contemporanei, è un eclettico, non segue puramente la filosofia stoica, ma accoglie, da Platone, la concezione dell’uomo come realtà non solamente razionale, dotata invece anche di componenti emotive.¹¹ Egli non intende per impassibilità l’essere “come una pietra” come afferma polemicamente S. Girolamo, ma piuttosto il dominio delle passioni che ostacolano la carità. Del resto l’impassibilità veniva considerata da Filone e da Clemente Alessandrino come una prerogativa divina. Evagrio invece la intende come una tappa del ritorno a Dio: stato di “salute dell’anima”, di equilibrio delle facoltà irascibile e concupiscibile poste ormai sotto il dominio razionale secondo il disegno originario di Dio, ma senza mai nutrire la pretesa di raggiungere l’impassibilità divina durante la vita terrena. E tutto ciò non comporta mai il disprezzo del corpo, che invece è strumento di asceti. Evagrio dedica molta attenzione alle tappe per raggiungere l’impassibilità e ai criteri per riconoscerne l’autenticità rispetto a qualsiasi illusione: “l’umiltà con la compunzione del cuore, le lacrime e un desiderio senza limiti di quello che appartiene a Dio e una dedizione senza misura per il lavoro”¹² Le prove sicure di aver raggiunto l’impassibilità sono così descritte:

“quando la mente comincia a osservare la propria luce, quando essa rimane imperturbata davanti alle visioni che si presentano durante il sonno e quando guarda le cose con tranquillità”¹³

Osservare “la propria luce” vuol dire contemplare il proprio animo senza distrazioni o turbamenti, in altre parole scoprirsi come “dimora di Dio” secondo l’espressione usata da Evagrio nei “Kephalaia gnostika”. E’ un modo di godere la presenza di Dio in noi. E’ interessante anche l’attenzione di Evagrio alle situazioni dell’inconscio: tutte le componenti della persona sono chiamate in causa in questo itinerario spirituale. Ma a distinguere nettamente la posizione di Evagrio¹⁴ da quella stoica nella concezione dell’apatheia è il fatto che per lui l’impassibilità non è fine a se stessa, ma finalizzata alla carità. Egli afferma:

“La carità è figlia dell’impassibilità, l’impassibilità è un fiore che nasce dalla vita pratica; l’osservanza dei precetti determina la vita pratica. Custode dei precetti è il timore di Dio, il quale è, a sua volta, un prodotto della retta fede. La fede è un bene interiore che affiora spontaneamente anche in coloro che ancora non credono in Dio”¹⁵

Se le “catene di virtù” fanno parte di una tradizione stoica e anche alessandrina, tuttavia non sono affatto estranee allo stile del Nuovo Testamento: basti citare la seconda lettera di Pietro (1,5-7).

¹⁰ Evagrio – Ai monaci nei cenobi e nelle comunità – in “Per conoscere lui” ed. cit. p. 159

¹¹ David Brakke – Le Gnostique, Evagre le Pontique . In Collectanea Cisterciensia - T. 21 – 2009 – 3 – pp. 193-194

¹² Evagrio – Trattato pratico sulla vita monastica – Città nuova – 1992 – cap. 57 p. 93

¹³ “ “ “ “ “ “ “ “ “ “ “ “ “ 64 p.96

¹⁴ “ “ “ “ “ “ “ “ “ “ “ “ “ prol. p. 63

¹⁵ Evagrio – Trattato pratico...ed. cit. cap. 81, p. 102

Nel prologo al “Trattato pratico” viene esposta analogamente una “catena di virtù” che, essendo rivolta ai principianti inizia dal timore di Dio per giungere alla carità, porta della “conoscenza naturale”, la “fisica” o conoscenza della realtà create e poi alla teologia, la conoscenza di Dio: “O figli, il timore di Dio consolida la fede, e, a sua volta, l’astinenza rassicura il timore di Dio; la perseveranza e la speranza rendono costante l’astinenza, e da esse scaturisce l’impassibilità, dalla quale discende la carità. A sua volta la carità è la porta della conoscenza naturale, alla quale succedono la teologia e la beatitudine finale”.

La connessione tra le tappe dell’ascesa a Dio, che Evagrio così sottolinea, merita speciale attenzione per la sua attualità. Connettere strettamente asceti e intelligenza, teologia e spiritualità, spiritualità e mistica è un’interessante lezione per noi oggi.

“L’asceti inintelligente, la preghiera priva di contemplazione rendono tristi e irrosi, così che presto le deponiamo”.¹⁶ Abbiamo bisogno che qualcuno ci ricordi che la vera asceti dipende da un dono di grazia, da accogliere e assecondare con umile gratitudine: “E’ dono della visione di Dio..che uno purifichi il suo intelletto da tutte le cose terrene e lo volga verso la conoscenza principale del tutto.”¹⁷

Così pure è lezione attualmente valida l’unità armoniosa tra teologia, spiritualità ed esperienza mistica, per liberare la teologia dall’aridità di una scienza che tratta Dio come un oggetto di studio e l’esperienza spirituale dalle forme arbitrarie di un vago soggettivismo e di un idealismo disincarnato.

Il linguaggio di Evagrio che parla di “gnosi”, di “gnostico” ha talvolta creato attorno a lui il sospetto di connivenza con le forme eterodosse di gnosi. In realtà dobbiamo tener presente l’influsso su di lui della terminologia della scuola alessandrina. Soprattutto dobbiamo apprezzare la sua sottolineatura della necessità di conciliare sempre in armonia prassi e gnosi, asceti e conoscenza. E’ del resto l’ammonimento che sentiamo spesso risuonare nel magistero di Benedetto XVI.

Il discrimine chiaro tra le forme di gnosticismo devianti e la sana “gnosi” è senza dubbio l’aprirsi umile dell’uomo alla rivelazione, anziché affidarsi alla pretesa dell’arbitrarietà e del soggettivismo che fa di Dio l’oggetto del pensiero e del sentire umano. Evagrio, appunto, in un commento al salmo 115 definisce la fede “razionale assenso della libera autodeterminazione dell’anima” al Dio che si rivela. Nelle forme eterodosse di gnosi la considerazione delle Scritture è avulsa dalla storia, quasi ridotta a mito. Evagrio invece fa costantemente riferimento alla storia dell’alleanza, ad Abramo, a Mosé, a tutte le “figure” di Cristo. Anzi non manca affatto in Evagrio la dimensione ecclesiale della fede, la passione per la sua unità, il rispetto dei presbiteri, la venerazione per i vescovi, specie per i maestri Basilio e Gregorio di Nazianzo. La sua considerazione della “conoscenza” non è mai astrattamente idealistica: “La conoscenza storna il grido e la bestemmia, la sapienza fuga le parole ingannevoli”¹⁸ Questa “conoscenza”, che è frutto di purificazione non è la “scienza che gonfia” per usare un’espressione paolina, non è costruzione umana, ma docile e umile ascolto di Dio che si rivela. Senza umiltà non esiste vera “gnosi”: “Come quelli che montano una ruota vanno giù, così coloro che innalzano le proprie parole, in esse saranno umiliati”¹⁹. La luce della verità è comunque necessaria per una vita retta:

“La conoscenza custodisce la condotta del monaco, chi scende dalla conoscenza, cade tra i ladroni” (Lc 10, 30)²⁰. Ma, a chiarire l’armonia del pensiero di Evagrio tra intelletto e amore è l’affermazione: “La conoscenza è partorita dalla mitezza, l’ignoranza dall’arroganza”²¹

Evagrio sottolinea sempre l’unità anche tra spiritualità e teologia, tra conoscenza, contemplazione e mistica:

¹⁶ P. Bettiolo prefazione a: Gabriel Bunge – La paternità spirituale nel pensiero di Evagrio – Qiqajon – 1991 –p. 7

¹⁷ Evagrio – Lo gnostico in Per conoscere lui – ed. cit. cap. 49* p. 252

¹⁸ Evagrio – Ai monaci ...ed. cit....cap. 71, p.154

¹⁹ Evagrio – Ai monaci ... “ 130 p. 160

²⁰ “ “ “ 63 p. 153

²¹ “ “ “ “ 99 p. 156

“ Chi odia la conoscenza di Dio e ne rigetta la contemplazione è simile a colui che con la lancia ne trafigge il cuore” (Gv 19,34)²²

“E’ migliore la conoscenza della Trinità della conoscenza degli < esseri> incorporei, e la sua contemplazione delle ragioni di tutti i secoli”²³

“Il cuore non sarà innalzato senza conoscenza, e l’albero non fiorirà senza irrigazione”²⁴

“Carne del Cristo sono le virtù pratiche: chi le mangerà diverrà impassibile”²⁵

“Sangue del Cristo è la contemplazione degli esseri divenuti, e chi ne beve sarà da lui reso sapiente”²⁶

“petto del Signore è la conoscenza di Dio: chi è *chino* (cfr. Gv 13,25) su di esso sarà teologo”²⁷

C’è un’evidente crescendo di intensità tra queste sentenze con una convergenza totale tra intelligenza e amore. Conoscendo le creature alla luce di Cristo, il Logos della creazione, ci si eleva alla contemplazione trinitaria e la vita eucaristica ci immedesima con Cristo. Nel commento al salmo 35 Evagrio scrive: “ nella tua luce vediamo la luce: nella contemplazione del creato vedremo Cristo e nella conoscenza di Cristo vedremo Dio <il Padre>”

Nella terminologia di Evagrio la conoscenza di Cristo nel creato è “il regno dei cieli”; la contemplazione della Trinità è il “ regno di Dio”. Questo linguaggio di derivazione origenista ha dato adito a critiche, quasi che l’elevarsi alla Trinità implicasse il superamento della umanità di Cristo in una forma di sapere superiore, quasi perdendosi in una Divinità vista come Monade indistinta. Hans Urs von Balthasar ha affermato addirittura: “la mistica di Evagrio... si avvicina più per a sua essenza, al buddismo che al cristianesimo”²⁸. Analogamente il P. Hausherr dice che “la mistica evagriana è più filosofica che teologica.”²⁹ In realtà, il linguaggio mistico di Evagrio, che comunica la sua autentica esperienza di Dio, non prescinde dalla mediazione di Cristo, come risulta dai testi precedentemente citati e da altri, come il cap. 55 dell’Esortazione a una Vergine (probabilmente Severa, discepola di Melania senior):

“Occhi vergini vedranno il Signore, orecchie di vergini udranno le sue parole. Bocca di vergini bacerà il suo sposo, olfatto di vergini correrà all’odore dei suoi profumi. Mani vergini accarezzano il Signore e la castità della carne sarà bene accetta, L’anima vergine sarà incoronata e vivrà sempre con il suo sposo...”³⁰

Questa “esortazione” termina proprio con queste parole: ”Figlia, i miei discorsi sono stati detti per te: il tuo cuore osservi le mie parole. Fa’ memoria di Cristo, quegli che ti custodisce e non dimenticare l’adorabile Trinità”³¹

Al di là del linguaggio filosofico che Evagrio usa, traspare un’esperienza di Dio e di Cristo autenticamente cristiana.

L’accentuazione della fede, della mediazione di Cristo, la frequente affermazione che il vertice della contemplazione è la luce della Santa Trinità riflessa nella propria luce sono segni dell’ortodossia della gnosi evagriana.³²

22 “ “ “ “ 109 p. 157

23 “ “ “ “ 110 p. 157

24 “ “ “ “ 117 p.158

25 “ “ “ “ 118 p. 158

26 “ “ “ “ 119 p. 158

27 “ “ “ “ 120 p. 158

28 H.U. von Balthasar – Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus, in Zeitschrift für Ascese und Mystik, t. XIV, (1939) Innsbruck – München, pp. 31-47

29 I. Hausherr - LeTraité de l’Oraison d’Evagr le Pontique Rev d’Asc. et de Mystique, t. LXV, 1934, p. 117

30 A una vergine, cap. 55 in Per conoscere lui, ed. cit. p. 138

31 “ “ “ “ 56 “ “ p. 138

32 G. Bunge – La paternità spirituale – ed. cit. p. 95

EVAGRIO IL PONTICO e la sua dottrina “pratica”

M.Geltrude Arioli OSBap

14 dicembre 2009

Affrontiamo ora l'esame dell'insegnamento “pratico” di abba Evagrio, il “filosofo del deserto” come l'ha definito A. Guillaumont. Per “filosofo” dobbiamo intendere ovviamente un maestro di sapienza, come si intendeva questo termine nella prima età cristiana. Infatti la vita del deserto è finalizzata più alla contemplazione di Dio che alla “dialettica” come Evagrio chiama la filosofia intesa nel senso odierno del vocabolo.

Anche se indubbiamente egli ha una formazione raffinata e completa negli studi filosofici, retorici e letterari, la decisione di abbracciare la vita dura di anacoreta e di padre spirituale procede non da un'astratta speculazione, ma da un desiderio ardente di purezza di cuore e di carità. La solitudine e la riflessione attenta sugli stati interiori e l'ascolto di innumerevoli fratelli hanno fatto di Evagrio un conoscitore eccezionale della psicologia umana. E' un altro lato della sua attualità che potremo mettere in rilievo.

Il suo “Trattato pratico sulla vita monastica” concentra l'attenzione sulla vita presente dell'uomo rispetto alle sue coordinate eterne: la sua origine e il suo destino ultimo. Ma prima di addentrarci nell'esposizione, è utile fare una riflessione: apparentemente la figura e la dottrina di Evagrio sembrano interessare i monaci e addirittura gli anacoreti del deserto. Che senso ha per noi oggi occuparci di questi temi? In realtà, a parte il fatto che il monaco, nel pensiero cristiano delle origini e ancora oggi nel mondo orientale è semplicemente il cristiano che vuole vivere in pienezza il suo battesimo, ci accorgeremo, nel corso dell'esposizione, che la descrizione dei pensieri, delle passioni, delle immaginazioni, dei vizi e delle virtù, delle tentazioni e delle vittorie spirituali tracciata da Evagrio, riguarda l'uomo di ogni tempo e di ogni condizione. E forse, proprio in modo speciale, l'uomo di oggi.

Osserva a ragione G.Bunge ¹ che il primo capitolo del Trattato pratico dà la definizione del cristianesimo, non della vita monastica. Anche se Evagrio scrive per gli anacoreti, offre in realtà dei criteri validi per realizzare non solo la maturità cristiana, ma anzitutto quella umana: l'armonia di tutte le facoltà e l'unificazione interiore.²

Un termine ricorre continuamente nel trattato: “*loghismoi*”, pensieri. Evagrio usa spesso il termine in senso negativo. Riconosce che esistono pensieri buoni suggeriti da Dio o dagli angeli, ma ci sono anche pensieri malvagi suggeriti dai demoni. Nel trattato, quando Evagrio usa il termine senza aggettivi, allude spesso ai pensieri malvagi. Ci sono senza dubbio precedenti letterari che parlano dei pensieri come tentazioni al male: *La vita di Antonio* ben nota a Evagrio, gli scritti esegetici di Origene che commentano le affermazioni di Gesù sull'“interno” come sorgente delle azioni. Del resto anche l'Antico Testamento e gli scritti di *Qumran* insistono sul “cuore” come fonte prima dei comportamenti umani.

Evagrio usa, quasi come sinonimo dei “cattivi pensieri” anche altri termini: spirito, demone: parla di pensiero dell'avarizia o di spirito dell'accidia o di demone della superbia...

E subito questa terminologia ci porta ad affrontare il discorso, essenziale alla comprensione del Trattato pratico, ma anche di tanta parte della letteratura monastica antica, della lotta coi demoni. Oggi sembra assurdo parlare di una potenza personale del male, dell'esistenza di Satana: sembra superstizione o ignoranza che si affida a una visione mitologica della vita umana. Baudelaire, con molta acutezza, fa dire a un predicatore “Miei cari fratelli, non dimenticate mai, quando sentirete

¹ Evagrio Pontico – Trattato pratico a cura di G.Bunge – Qiqajon – 2008 – p. 67

² Ibidem pp. 254-255

vantare il progresso dei lumi, che la più bella scaltrezza del diavolo è quella di persuadervi che non esiste”.³

I padri del deserto descrivono in termini immaginosi le lotte degli asceti col Maligno: ma non si tratta di fantasie superstiziose.

Evagrio, come pure gli antichi padri, non accetta affatto le concezioni del dualismo manicheo così diffuse allora. E' convinto della bontà e della bellezza delle realtà sensibili, opera di un Creatore buono: “ Dio ha reso stabili il cielo e la terra e governa tutte le cose e se ne rallegra”⁴ Non esiste un principio assoluto di Male. Il male non è eterno: “ Ci fu un tempo in cui il male non esisteva e ci sarà un tempo in cui non esisterà più”⁵(tesi, quest'ultima, discussa) né si deve ritenere che il corpo sia cattivo. L'uomo è immagine di Dio e quando è malvagio ha semplicemente fatto un cattivo uso della propria libertà. Lo stesso demonio non è “per natura cattivo”, dice Evagrio⁶, ma per una scelta contro Dio. Il male è una pseudo-esistenza, una privazione di bene. Osserva con grande profondità Gabriel Bunge⁷ che oggi manca il senso del peccato, sostituito da un confuso e opprimente “senso di colpa”, perché si è verificata una spersonalizzazione: né si percepisce sé come persona, né esiste un senso di Dio come Persona Assoluta né la relazione con lui. A maggior ragione il male non è avvertito come azione personale diabolica ma come forza oscura e anonima. Ciò spiega il senso diffuso e indistinto di angoscia e di paura, il senso di essere in balia di potenze naturali malvagie: di qui le fughe nelle religioni naturalistiche di stampo monistico e gnostico o paradossalmente nelle sette sataniche.

Evagrio, quando usa il termine “pensiero malvagio” quasi come termine interscambiabile con “spirito” o “demonio” intende sottolineare che l'azione diabolica può, agendo dall'esterno, allearsi con le passioni e i pensieri umani, ma solo se noi acconsentiamo: “...che i pensieri (generatori dei vizi) sconvolgano o non sconvolgano l'anima, non è in nostro potere; al contrario, che essi si trattengano o non si trattengano (nel nostro animo), che essi eccitino o non eccitino le nostre passioni, dipende da noi.”⁸

E' forte e decisa l'affermazione della libertà dell'uomo: Evagrio, come tutti gli antichi – nota G. Bunge⁹ - non conosce la psicologia dell'infanzia e quindi non tiene conto di fattori di ereditarietà, di temperamento o di altri condizionamenti che limitino l'autonomia delle scelte.

Secondo lui, è piena la libertà dell'uomo di seguire l'orientamento a Dio insito nella natura originaria o di compiere scelte che creino disordine nelle proprie facoltà. E' senza dubbio comune a tutti gli uomini il rischio di cadere nel peccato e nel vizio, ma Evagrio rimarca il fatto che le tentazioni e le prove variano a seconda delle circostanze di vita.

Con acume egli scrive: “Con i secolari i demoni lottano di preferenza per mezzo di cose sensibili; con i monaci invece, per lo più, attraverso i pensieri. Infatti, a causa della solitudine del deserto, i monaci mancano di cose sensibili. Pertanto, quanto riesce più facile peccare con il pensiero che con l'opera, altrettanto è più difficile la lotta sostenuta nell'intimo della mente di quella affrontata attraverso le cose sensibili. La mente è una facoltà assai agile e difficile da dominare di fronte alle immaginazioni sfrenate.”¹⁰

La scelta del “deserto”, inteso non in senso fisico-geografico, è propria della vita cristiana: l'adesione assoluta a Cristo implica come tale un distacco deciso dalla mentalità del mondo, uno stile di vita essenziale, la scelta di tutto ciò che consente una più intensa e continua comunione con Dio e il rifiuto di ciò che ostacola la carità e l'attenzione a Dio e agli uomini. Proprio per questo la scelta del deserto è, come per Gesù, occasione di tentazione e di lotta con lo spirito del male, che si insinua nei pensieri, nei sentimenti, nei desideri, non trovando all'esterno appigli che possano

³ Ch. Baudelaire – Spleen de Paris - Oeuvres complètes- Paris – 1951, p. 320

⁴ Evagrio – A una vergine, cap. 54 in Per conoscere lui – Qiqajon – 1992 p. 138

⁵ Evagrio – Kephalaia gnostica – I Cent. Cap. 40 – PO 28 – Paris - 1958

⁶ Evagrio – A una vergine, cap. 54, p. 138, ed. cit.

⁷ G. Bunge – akedia, il male oscuro – Qiqajon – 1999 – pp. 24-27

⁸ Evagrio – Trattato pratico sulla vita monastica –cap. 6 – ed. Città nuova – 1992 – p.67

⁹ G. Bunge - akedia, il male oscuro – ed. cit. p. 38

¹⁰ Evagrio – Trattato pratico sulla vita monastica – cap. 48 – ed. Città nuova – 1992 – pp.87-88

favorirlo. Se ricordassimo questo, rimarremmo meno stupiti e scandalizzati quando, dopo qualche passo più deciso e generoso di conversione o dopo la decisione di seguire una chiamata alla vita consacrata il nostro cuore si trasforma in un campo di battaglia. Ma ascoltiamo Evagrio anche in un'altra riflessione interessante:

“ Contro gli anacoreti i demoni combattono senza l'uso delle armi; invece contro i monaci, che nei cenobi e nei monasteri esercitano la virtù, i demoni forniscono di armi i più negligenti tra gli stessi fratelli. Questo secondo conflitto è molto più sopportabile del primo, perché non è possibile trovare su questa terra degli uomini più maligni dei demoni, o tali da rivestirsi completamente di tutta la loro malignità. ”¹¹

Se chi vive nel mondo può essere facilmente tentato dalle realtà che attirano i sensi, c'è un tipo diverso di lotta che distingue i monaci che vivono in comunità, i cenobiti, dagli anacoreti o eremiti. Con una sfumatura di umorismo, ma in perfetta aderenza al reale, Evagrio osserva che il diavolo si può servire, per tentare i cenobiti, dei fratelli stessi, di quelli più trascurati nella virtù: gli esempi negativi, i difetti urtanti, le mancanze di amore, di dimenticanza di sé, di umiltà... possono mettere a dura prova chi si illudeva di trovare nel cenobio un paradiso anticipato e non una palestra per imparare la virtù. Più duro invece è il combattimento spirituale di chi, nella solitudine assoluta si trova faccia a faccia con il Maligno, come raccontano i sinottici riguardo a Gesù o come narra la Vita di Antonio di Atanasio o gli Apophtegmi dei Padri. Basilio osserva addirittura nelle sue Regole diffuse che la vita solitaria è sconsigliabile perché può dar luogo all'illusione di essere perfetti perché manca il confronto con i fratelli che impegna all'esercizio della carità.

Il Trattato pratico di Evagrio descrive i loghismoì e i rimedi da usare per combatterli con brevi e concise sentenze, talora enigmatiche e ricche di misteriosi riferimenti allegorici. Il trattato è dedicato ad Anatolio, un monaco che vive sotto la guida di Rufino e Melania e nella lettera che funge da prologo Evagrio spiega il senso allegorico dell'abito monastico.

Al cap. 6 Evagrio enuncia i vizi:

“otto sono i pensieri generatori dei vizi: in essi è contenuto ogni altro pensiero: il primo è quello della gola, subito dopo viene quello della fornicazione, il terzo è quello dell'avarizia, il quarto, quello della tristezza, il quinto, della collera, il sesto, dell'accidia, il settimo, della vanagloria, l'ottavo, dell'orgoglio.

La dottrina tradizionale dei vizi capitali ne enumera sette. Evagrio aggiunge ad essi la tristezza: è un lato attualissimo della sua conoscenza della psicologia umana.

Leggiamo quanto Evagrio dice circa il pensiero della gola:

“ Il pensiero della gola è quello che provoca ben presto nell'animo del monaco il crollo della sua ascesi: esso gli dipinge nella mente lo stato del suo stomaco e quello del fegato e della milza, e l'idropisia e qualche malattia grave e la penuria delle cose necessarie e la mancanza di medici. Sovente esso gli fa anche tornare in mente il caso di alcuni confratelli deceduti a causa di quegli stessi mali. Accade pure talvolta che alcuni dei monaci, presi da quell'ansia, si decidano a recarsi presso degli altri monaci, dediti all'astinenza, per raccontare loro i propri disagi, del tutto persuasi di essersi ridotti in quello stato a causa dell'ascesi. ”¹²

Questa descrizione umoristica fa capire che alla radice di questo, come del resto di tutti gli altri vizi, c'è un'eccessiva preoccupazione di sé, un'alienazione egoistica, un amore quasi ossessivo al proprio benessere, al proprio vantaggio, il cercare solo sé in ogni cosa. Quando Evagrio parla della “philautia” intende appunto l'amore disordinato di sé, al di fuori di quella giusta misura che la natura stessa pone, orientando a Dio tutte le componenti dell'uomo. Come abbiamo visto, Evagrio ha uno sguardo sereno e ottimistico sulla natura, quale è uscita dalle mani del Creatore. Non tutti i pensieri sono di per sé malvagi:

“Al pensiero demoniaco si oppongono tre pensieri: ed essi lo recidono, se persiste nella nostra mente. Il primo è quello suscitato segretamente in noi dai santi angeli, Il secondo è quello che viene

¹¹ “ “ “ “ “ “ “ “ 5 “ “ “ “ pp. 65-66

¹² Evagrio – Trattato pratico – ed. cit. cap. 6

dalla nostra stessa volontà, che si volge verso ciò che è giusto. Il terzo è quello che viene dalla natura umana e che muove anche i pagani ad amare i loro figli e a onorare i propri genitori.”¹³

Dipende sempre dalla nostra volontà rispettare o snaturare le inclinazioni, consentendo a subire influssi negativi sulla fantasia, la sensibilità e la memoria, così da trasformare le inclinazioni in passioni, che, se divengono abituali, danno luogo ai vizi.

“ Tentazione ...è un pensiero che sale attraverso la parte passionale dell’anima (la parte concupiscibile o irascibile) e ottenebra l’intelletto.”¹⁴

“ Peccato...è il (libero) acconsentimento al piacere proibito di quel pensiero.”¹⁵

Il meccanismo che si scatena nell’intimo è piuttosto complesso. Evagrio propende per la teoria che le impressioni sensibili nascono dai desideri e suscitino in noi le passioni: La terminologia che usa risente senza dubbio della sua conoscenza non solo degli stoici, ma anche di Aristotele. Se è forte la sua accentuazione della libertà, non meno lo è la consapevolezza che senza la grazia l’uomo non arriverà mai alla purificazione. Gli ammonimenti all’umiltà, al riconoscimento che la conoscenza spirituale è solo dono dello Spirito dicono che Evagrio concepisce il cammino di conversione come sinergia tra libertà e grazia. Il trattato *Lo gnostico* ha significativamente come sottotitolo: *per colui che è ritenuto degno della conoscenza*. E’ quindi più che evidente la concezione del carattere di dono dall’alto dell’esperienza di Dio.

La fenomenologia del vizio della gola, come del resto degli altri, dimostra la conoscenza della psicologia umana e anche un’attenta osservazione dei fenomeni psicosomatici. Si intuisce facilmente infatti che l’eccessiva preoccupazione per la propria salute provochi paradossalmente dei disturbi funzionali. La lettura di Evagrio può essere senza dubbio fruttuosa per uno psicoterapeuta e per uno psichiatra dei nostri giorni.

Il rimedio che Evagrio suggerisce per il vizio della gola è naturalmente il digiuno. Ma è molto interessante questa sua osservazione:

“ La sazietà raddoppia il desiderio della molteplicità dei cibi, mentre la fame considera l’appagamento, anche a prezzo del solo pane, come una felicità.”¹⁶

Tutte le considerazioni che oggi possiamo fare sul consumismo e sui meccanismi che innesta nella psicologia di massa sono qui saggiamente compendiate.

Evagrio tuttavia non assolutizza affatto il digiuno, non perde mai di vista il carattere relativo, strumentale delle forme di asceti. Il senso della discrezione, della moderazione saggia, contraddistingue il suo pensiero. Scrive:

“Non dire: Oggi mangerò e domani non mangerò, perché non fai ciò con senno. Infatti ne verrà danno al tuo corpo e dolore al tuo stomaco.”

“ Non è bello mangiare carne e non è bene bere vino, ma bisogna offrire queste cose alle deboli.”¹⁷

Infatti sono i demoni che “stimolano i deboli ad osservare rigidamente l’astinenza”¹⁸

“ Mangia una sola volta al giorno...Potrai abbondare in opere di beneficenza...Se succede che ti incontri con dei fratelli e v’è bisogno che tu mangi una seconda o anche una terza volta, non incupirti, né abbatterti, ma piuttosto gioisci, obbediente alla bisogna... e rendi grazie a Dio, perché hai adempiuto alla legge della carità.”(il dovere dell’ospitalità)¹⁹

Il digiuno non è un valore assoluto, è assoggettato alle esigenze della carità e del resto ha senso, secondo Evagrio, se è un gesto di amore a Dio e al prossimo, una scelta di privilegiare il gusto delle realtà spirituali, limitandosi volontariamente nei piaceri materiali per essere più liberi. E’ un modo

¹³ Evagrio – Epistola 18, 1

¹⁴ Evagrio – Trattato pratico – ed. cit. cap. 74

¹⁵ “ “ “ “ “ “ 75

¹⁶ Evagrio- Trattato pratico..ed. cit. cap. 16

¹⁷ “ - A una vergine capp. 9 e 10 – in Per conoscere lui – ed. cit. p. 134

¹⁸ Evagrio – Trattato pratico, cap. 40 – ed.cit.

¹⁹ Evagrio – Ragioni delle osservanze monastiche , cap. 10 – in Per conoscere lui - ed. cit. p. 174

di praticare la temperanza, il dominio di sé (enkráteia). Il fatto di assoggettare l'uso del cibo al controllo della ragione è il vero modo di evitare psicopatologie come la bulimia o l'anoressia.

Evagrio procede trattando altre passioni connesse alla facoltà concupiscibile: “Il demonio della fornicazione induce al desiderio di corpi differenti (= attraenti) e s'aggancia con più accanimento a coloro che si dedicano all'astinenza per convincerli che essi non approdano a nulla, e così indurli a desistere. In tal modo, contaminando l'anima, egli la trascina fino a quegli atti vergognosi; inoltre la persuade a dire certe parole e ad ascoltarne delle uguali, e tutto questo come se quegli atti fossero visibili e davanti agli occhi.”²⁰

Il rimedio è la vita continente, ma appare singolare il suggerimento di fare uso moderato di acqua per favorire tale virtù. Era questa una convinzione assai diffusa tra i padri del deserto, evidentemente connessa alle loro cognizioni scientifiche. C'è comunque, al di là di questa indicazione che a noi appare ingenua, una grande finezza di analisi psicologica, nel sottolineare la connessione e implicanza reciproca tra i vizi: la gola favorisce la fornicazione e, come si vedrà, la fornicazione può esser frutto di superbia e di presunzione circa la propria virtù. Anche la fenomenologia dello scatenamento della tentazione e il circolo vizioso di pensieri, fantasie e sensazioni esprime una conoscenza precisa della psiche.

La descrizione del vizio dell'avarizia è pure altrettanto realistica quanto spiritosa:

“L'avarizia lascia intravedere una vecchiaia lunga e la debolezza delle braccia nel compiere lavori faticosi e la possibilità della fame e di future malattie e i dolori della povertà, e lascia pure prevedere quanto sarà avvilente ricevere dagli altri quello che dovrà servire alle proprie necessità”²¹

Evagrio osserva, con una sentenza un po' enigmatica che l'inconciliabilità tra ricchezza e carità è paragonabile all'impossibilità che stiano insieme la vita e la morte. Di questo suo detto è interessante la sottolineatura – costante – della carità come senso ultimo di ogni lotta contro i vizi, mentre nella descrizione dei pensieri che inducono l'eremita o il monaco a cercare di accumulare qualcosa per il futuro l'umorismo sta proprio nell'apparente ragionevolezza dei pretesti che tentano di distruggere l'amore per la povertà evangelica.

Più complesso appare il vizio della tristezza, che chiama in causa insieme la facoltà concupiscibile e quella irascibile:

“La tristezza sopravviene talvolta a causa della cessazione dei desideri, talvolta essa si accompagna con la collera. Quando essa nasce dall'aridità dei desideri, sopraggiunge in questo modo: certi pensieri, allorché prendono il sopravvento, conducono l'anima al ricordo della propria casa, come pure dei parenti e della vita passata. E così, quando quei pensieri si avvedono che l'anima non pone resistenza, ma li asseconda e vi si sofferma per il piacere prodotto dall'assenso, allora essi conquistano l'anima, la sommergono nella tristezza, come se le cose passate non potessero esistere mai più per l'avvenire, a causa della vita ora intrapresa. Così, quell'anima infelice, quanto più si è lasciata attirare dai primi desideri, tanto più si sentirà repressa e avvilita a causa delle convinzioni sopraggiunte.”²²

Evagrio nell' *Anthirretikos*, l'opera in cui suggerisce citazioni della Scrittura da contrapporre alle tentazioni contro gli otto pensieri, sottolinea la complessità di aspetti della tristezza, ma indica una causa che è davvero ricorrente: “Per l'anima che non comprende che il turbamento e il terrore sono causati dalla debolezza della fede:

<Non sia turbato il vostro cuore. Abbiate fede in Dio e abbiate fede anche in me> (Gv 14,1)²³

In ultima analisi alla radice della tristezza c'è una mancanza di fede, di certezza che lo sguardo di Dio è sulla nostra vita e che Dio ci ama molto più di quanto noi amiamo noi stessi. Metterci alla sua presenza vuol dire custodire le nostre passioni.

Per dare solidità a questa fede occorrono il timore di Dio e il dominio di sé, sorretti dalla pazienza e dalla speranza²⁴. La tristezza che nasce da una bramosia carnale sfrenata, da

²⁰ Evagrio – Trattato pratico – cap. 8 – ed. cit.

²¹ Evagrio “ “ “ 9 “

²² Evagrio – Trattato pratico - ed. cit. cap. 10

²³ Evagrio – Contro i pensieri malvagi – Anthirretikos – Qiqajon – 2005 , p.111

un'alienazione egoistica frustrata e insoddisfatta è una forma di schiavitù da cui ci si libera solo con la decisione radicale di evitare i piaceri mondani:

“Colui che fugge i piaceri mondani è una torre inaccessibile al demonio della tristezza. La tristezza è la cessazione di un piacere, sia esso già presente o anche soltanto aspettato. Non è possibile respingere un tale nemico, finché noi conserviamo un legame affettivo con uno qualunque dei beni terreni. Il nemico infatti colloca il suo laccio e provoca l'origine della tristezza proprio là dove egli ci sorprende particolarmente inclinati e disposti.”²⁵

Non si potrebbe esprimere meglio il senso della nostalgia devastante suscitata dalla caducità delle cose e dei piaceri finiti: la noia di cui parla Pascal, la malinconia di cui parla il Guardini, quello che Kierkegaard definisce lo stadio estetico, e...potremmo trovare infinite altre risonanze nella letteratura di ogni tempo.

Ascoltiamo ora la descrizione della collera:

“ La collera è una passione molto impulsiva. Infatti si va dicendo che essa è un'ebollizione e una indignazione che sorge nella parte irascibile (dell'anima) contro chi ha arrecato un oltraggio o si presume che l'abbia arrecato. Durante tutto il giorno la collera amareggia l'anima, ma è soprattutto durante la preghiera che essa soggioga la mente rappresentandole il volto di chi ha offeso. C'è di più. Quando essa è persistente e si trasforma in rabbia, durante la notte provoca dei turbamenti, delle depressioni fisiche, pallore nel viso e fisime di incursioni da parte di bestie velenose. Questi quattro indizi, che fanno seguito al risentimento, si possono riscontrare nel fatto che essi s'accompagnano a un gran numero di pensieri.”²⁶

La descrizione degli effetti psicosomatici della collera, degli incubi notturni ci suggeriscono la constatazione che Evagrio non a torto è stato considerato quasi un precursore della psicanalisi. E' un confronto azzardato perché evidentemente la sua ottica non ha nulla a che fare con quella di Freud, ma senza dubbio è acuta la sua conoscenza dell'inconscio e dell'influsso che induce sul comportamento cosciente della persona. Non meraviglia il fatto che Evagrio dedichi particolare attenzione alla collera. Dato che egli considera la mitezza e la compassione come aspetti essenziali della carità che apre la porta della contemplazione, è evidente che lasciarsi andare alla collera è un gravissimo pericolo: infatti l'ottenebrarsi della mente favorisce l'inaridirsi del cuore e apre la strada all'impurità e alle passioni disordinate, impedendo la preghiera e può portare a contristare un fratello, dandogli motivi di risentimento. Quindi Evagrio consiglia di praticare la mitezza e la compassione e di esercitare l'ospitalità generosa verso chi ci abbia offeso. E aggiunge un'indicazione degna di un grande psicologo: la collera va indirizzata contro i demoni. Mai quindi si devono reprimere o rimuovere le passioni, ma purificarle indirizzandole al loro vero scopo, inscritto nella natura quale Dio l'ha creata, ordinata e sana.

Con sapienza sperimentata Evagrio descrive le catene che si creano tra un vizio e l'altro: l'avarizia insoddisfatta, l'orgoglio ferito da una parola ingiusta, la gola non assecondata possono alimentare l'ira che, a sua volta, suscita risentimenti, calunnie, durezza di cuore, ingiurie e sospetti, ansia di vendetta... E il demone dell'ira può anche mascherarsi da senso della giustizia, che non vuole consentire al fratello di persistere nell'errore e ritiene doveroso correggerlo!²⁷

Guai se si cede all'inganno dell'ira credendo bene, sotto il suo impulso, di sottrarsi alla compagnia dei fratelli: se l'anacoresi è scelta asseconando la collera, il risultato è solo l'ossessione col rischio della follia e una specie di perversa idolatria che ci porta, nella preghiera, a litigare con chi ci ha offeso anziché a parlare con Dio.²⁸

Secondo Evagrio dall'ira nascono addirittura le eresie, che non sono semplici errori dogmatici, ma travisamenti della verità nati dalla passione della collera.²⁹

²⁴ “ Trattato pratico , prol. <8> ed. cit.

²⁵ “ “ “ “ cap. 19 “

²⁶ Evagrio – Trattato pratico – ed. cit. cap. 11

²⁷ G.Bunge – Vino dei draghi e pane degli angeli . Qiqajon – 1999 – pp. 47-48

²⁸ Ibidem , pp 71-72

²⁹ Ibidem p. 85

Il nostro orgoglio che reagisce con ira a ciò che ci offende dovrebbe invece essere dominato dalla consapevolezza che l'umiliazione è un bene: dovremmo stimare quelli che crediamo nemici, considerandoli benefattori!

E siamo ora al crocevia dei vizi. Se i precedenti sono legati alla parte non razionale dell'anima e gli ultimi due, la vanagloria e la superbia alla componente intellettuale, l'accidia sta in mezzo, entrando in relazione con tutte le passioni e le componenti della persona.

Leggiamo per intero, anche se è molto ampio, il cap. 12 che riguarda l'accidia:

“Il demonio dell'accidia, denominato anche <demonio del mezzogiorno> (espressione tratta dal salmo 90) è il più gravoso di tutti i demoni: esso si incolla al monaco verso l'ora quarta e ne assedia l'anima fino all'ora ottava. (Evagrio usa verbi significativi: “si incolla” “assedia”. Si capisce subito come sia difficile non subire l'influsso opprimente di questo pensiero tentatore che assale il monaco nelle ore in cui la stanchezza e il digiuno gli pesano di più). Dapprima quel demonio gli fa apparire il sole estremamente lento, se non addirittura immobile: gli sembra che il giorno abbia a durare fino a cinquanta ore! In più esso lo induce a volgere continuamente gli occhi verso le sue piccole finestre, lo persuade a uscire fuori dalla sua cella, a scrutare attentamente verso il sole per vedere quanto dista dall'ora nona (l'ora dell'unico, frugalissimo pasto!) ma anche a guardare tutt'attorno per osservare se qualcuno dei fratelli si faccia vivo. (l'accidia è anche orrore della solitudine e del silenzio e ricerca di evasione e di distrazione) E in più quel demonio gli ispira dell'odio per quella sua dimora e per quella stessa sua vita e per il lavoro delle sue mani (irrequietezza, instabilità, desiderio di vagare altrove, disgusto di quel che si ha e desiderio di ciò che non si ha, ripugnanza per la fatica...) Se poi per di più è avvenuto che qualcuno in quei giorni abbia contristato quel povero monaco, anche questo contribuisce a far sì che il demonio lo spinga a far crescere la sua avversione. E' allora che esso lo induce al desiderio di altri luoghi, nei quali sia possibile trovare facilmente quanto occorre al suo bisogno, e così esercitare un lavoro più sopportabile e più profittevole; esso gli insinua ancora come non sia possibile che in quel luogo egli trovi il modo di piacere al Signore: dovunque, insiste a dire, la Divinità può essere adorata (è verissimo, ma l'insinuazione è pericolosa perché tende ad escludere come luogo della comunione con Dio proprio quello legato alla vocazione personale!) A tutto questo egli aggiunge il ricordo dei suoi familiari e della sua vita passata; (la passione dell'accidia si accompagna spesso alla tristezza e trova alimento in quella componente così profonda e totalizzante della parte concupiscibile che è l'affettività) gli lascia intravedere una lunga durata della sua vita, ponendogli davanti agli occhi gli aggravi dell'ascesi. (il fattore del tempo indeterminato è un aspetto assai penoso dell'accidia). E così, come si usa dire, quel demonio mette in moto ogni espediente allo scopo di indurre il monaco ad abbandonare la cella e a lasciare il suo campo di lotta. Conclusa la lotta, uno stato di grande tranquillità e di gioia indicibile invade l'anima del monaco.”³⁰

Questo lungo passo (che, come vedremo, non è l'unico nelle opere di Evagrio che descriva l'accidia) è, come sempre, una pagina di grande sapienza psicologica e spirituale. Descrive una situazione interiore che non riguarda affatto solamente l'anacoreta: è un dramma umano che può colpire tutti, anche coloro che vivono immersi nel mondo, anzi sembra la descrizione di uno stato di sofferenza tipico dei nostri tempi.

Il carattere soffocante e opprimente dell'accidia, questa atonia dell'anima che toglie il gusto della vita è particolarmente totalizzante perché, abbraccia tutte le componenti dell'animo umano: la parte concupiscibile (per usare i termini di Evagrio) con un desiderio indeterminato e insaziabile di tutto ciò che non si ha e non si può avere, la parte irascibile, con il rifiuto irrazionale e capriccioso di ciò che si è e che si ha, la parte intellettuale con la superbia che fa credere perfetti e, nella smania smisurata della propria gloria – ovviamente sempre frustrata - fa esperienza di un vuoto assoluto.

Questo intreccio così complesso esigerebbe lucidità di autoanalisi per discernere bene i pensieri e lottare con energia, ma l'obiettività e la forza sono proprio ciò che l'accidia più impedisce e allora il rischio è la caduta nella depressione. La relazione tra le facoltà dell'anima, come Evagrio le

³⁰ Evagrio – Trattato pratico – cap. 12 – ed. cit.

concepisce, seguendo Gregorio Nazianzeno e, in ultima analisi Platone, se fosse vissuta secondo il disegno originario del Creatore sarebbe invece sorgente di armoniosa serenità: la temperanza, virtù della parte concupiscibile, la fermezza di quella irascibile, la prudenza di quella razionale, genererebbero la giustizia come equilibrio perfetto della persona. Invece questo stato di disordine – comunque liberamente accettato – crea una specie di disintegrazione della persona che la soffoca e la inaridisce.

Un'altra descrizione icastica dell'acedia troviamo nel Trattato sui vizi opposti alle virtù: "Acedia, amore vaporoso, circonducente dei passi, odio dell'amore per il lavoro, lotta della solitudine, maltempo della salmodia, svogliatezza della preghiera, rilassatezza dell'ascesi, sonnolenza inopportuna, rotolar nel sonno, peso della pazzia, odio della cella, avversario delle fatiche, contrappeso della costanza, impedimento della meditazione, ignoranza delle Scritture, compagna della tristezza, orologio della fame"³¹

E' una efficace descrizione di una perenne irrequietezza, di un amaro scontento, dell'incapacità di portare a termine qualsiasi lavoro o impegno, del vivere sempre proiettati verso altro. E' il momento di riposare? Si vorrebbe lavorare. E' quello di mangiare? Si vorrebbe digiunare. Di leggere o pregare? Si vorrebbe dormire! Si dovrebbe pregare in silenzio? Vien voglia di cantare. Si dovrebbe salmodiare? Teniamo la bocca chiusa! E, comunque, il luogo dove siamo è angusto e insopportabile, le persone intorno a noi sono antipatiche e ci trattano male, i colleghi di lavoro ci fanno i dispetti, il capo (o il superiore in monastero) ci odia...Stiamo male e tutti i disturbi psicosomatici ci convincono che dobbiamo andare altrove, cambiare lavoro, condizione, compagnia, lasciare la famiglia o la comunità...Tutto ci sembra monotono, ripetitivo, ci disgusta ed è fatto apposta per farci star male...

E i nostri stati si possono anche travestire da virtù: dobbiamo essere spontanei e fedeli a noi stessi, salvare la nostra personalità, non appiattirci nel grigiore dell'ambiente che ci circonda, non lasciarci soffocare dalle persone meschine e mediocri: siamo degni di ben altro! Peggio se presumiamo di diventare così più virtuosi: possiamo eccedere nell'ascesi e diventare matti o credere alle nostre esperienze mistiche e diventare ridicoli!

Ed ecco i rimedi contro il vizio dell'accidia:

"E' del tutto necessario non abbandonare la propria cella nel tempo delle tentazioni, fingendoci per questo dei pretesti credibili; al contrario occorre asserragliarvi ben addentro, mantenervi e accogliere coraggiosamente quanti vorranno introdurvi, e specialmente il demonio dell'accidia: è proprio lui il più gravoso di tutti, perché assoggetta l'anima alle prove maggiori. Evitare pertanto e sottrarsi a tali prove vuol dire abituare la mente ad essere inerte, paurosa e fuggitiva"³²

Per lottare e vincere è necessario guardare in faccia l'avversario. Del resto la sofferenza in qualsiasi forma richiede di essere anzitutto assunta pienamente, con consapevolezza e libertà per poter essere sopportata.

Il classico ammonimento dei Padri del deserto - la stabilità nella cella - è in effetti strumento e simbolo della stabilità nella vocazione, nella decisione, nella fedeltà e nella fermezza della lotta a viso aperto contro ogni tentazione, ansietà e inganno.

Sono armi vittoriose: la perseveranza nella preghiera, che serba in noi ciò che Basilio chiama la continua "memoria di Dio", la fedeltà nella salmodia, opposta al "canto dei demoni", la compunzione del cuore, le lacrime di contrizione e di abbandono in Dio, il ricordo della morte e dell'eternità, l'assiduità al lavoro, la sopportazione paziente della fatica, del silenzio, della solitudine, ma soprattutto l'umiltà dell'apertura di cuore filiale al padre spirituale, l'amicizia con i fratelli vissuta non egoisticamente come distrazione e svago o possessività, ma come ricerca comune di Dio. Evagrio stesso era saggio padre spirituale, ma prima ancora umile discepolo dei due grandi Macari e dell'amico Albino con cui amava confidarsi.

Tutto questo non è però frutto di un volontarismo che si ridurrebbe a orgoglio, ma umile affidamento della propria povertà alla grazia e all'amore di Dio, che solo può salvarci, ma con

³¹ Evagrio - Dei vizi che si oppongono alle virtù, 4 - PG 79, 1140- 1144

³² Evagrio – trattato pratico – cap. 28 – ed. cit.

l'alleanza della nostra libertà. Proprio per questo la dura battaglia, dopo la vittoria, dà luogo a quella "tranquillità e gioia indicibile" che sono il segno della presenza di Dio nel nostro cuore.

Se questo itinerario è seguito così, non si corre il rischio di cadere nel vizio della vanagloria che Evagrio così descrive:

"Quello della vanagloria è un pensiero estremamente sottile, e si insinua facilmente in coloro che vivono molto rettamente, inducendoli a desiderare la notorietà delle loro lotte e a cercare bramosamente la gloria che proviene dagli uomini. (Questo spirito) raffigura loro demoni che urlano, donnette del popolo nell'atto di essere guarite (da loro), e folla di gente che cerca di toccare il loro mantello. (A qualcuno) fa prevedere, in futuro, il sacerdozio, e dispone davanti alla sua porta molta gente in cerca di lui, e qualora egli si rifiutasse, vi sarebbe costretto a mani legate. E così quello spirito, dopo averlo indotto a esaltarsi fino al cielo con fatue speranze, si allontana da lui, lasciandolo in balia di un demone che lo tenti per orgoglio o per la tristezza: penserà lui a mettergli pensieri contrari alle sue illusioni. Talvolta però può avvenire che la vanagloria lo affidi al demone della fornicazione, proprio lui che poco tempo prima era, (nel suo pensiero), un prete santo, condotto, per lo più, con le mani legate!"³³

Il ritratto del vanaglorioso è vivacissimo, ricco di umorismo e di conoscenza realistica della psiche umana. Dopo tante vittorie spirituali la tentazione più pericolosa è attribuirne a sé il merito e credersi santi. E' davvero il rischio più grave del cammino spirituale e può persino nutrirsi paradossalmente dei progressi nell'umiltà. Saggiamente Evagrio indica la contemplazione come vero baluardo e una volta di più lascia così intendere il primato del dono di Dio e dell'iniziativa della grazia rispetto all'ascesi frutto della volontà umana.

L'ottavo vizio capitale, " il demone della superbia è quello che provoca nell'anima la caduta più grave. Egli la persuade a non riconoscere Dio come suo soccorritore, a ritenere invece se stessa come la causa di quanto essa compie di buono e a gonfiarsi d'orgoglio di fronte ai propri fratelli, considerandoli stolidi, proprio perché essi, tutti quanti, non hanno di lui la sua stessa estimazione. A tutto questo tiene dietro la collera, la tristezza e come ultimo danno, il turbamento della mente e la follia e l'apparizione di una moltitudine di demoni che s'aggira per l'aria." ³⁴

Come sempre, la descrizione evagriana evidenzia la stretta connessione tra vizio e alienazione psichica. Forse oggi dovremmo avere una maggiore attenzione alle radici morali di certe patologie psichiatriche.

Il pericolo di cadere nei vizi più bassi, come già abbiamo visto, incombe su chi non vive più nella verità della propria dipendenza dalla misericordia di Dio. Giustamente quindi Evagrio suggerisce, come rimedi alla superbia, il ricordo del perdono delle colpe passate da parte di Dio, la memoria delle umiliazioni subite e, molto saggiamente aggiunge: "Con me dovresti discorrere anche di questo, per dirmi chi è che ti protegge anche nel deserto, e chi è che allontana i demoni"

Un'arma sicura è la Parola di Dio opposta al Tentatore, come ha insegnato Gesù. Evagrio compone un'intera opera, l'Anthrretikos, in cui per ogni vizio suggerisce citazioni dell'Antico e del Nuovo Testamento che sono come un farmaco potente adattato ad ogni pensiero, stato d'animo o situazione che pone nel pericolo di cedere al Maligno.

Il risultato della lotta contro i vizi capitali è la "salute dell'anima" la apatheia o impassibilità. Già abbiamo visto che essa non consiste nell'insensibilità o assenza di passioni, ma nel dominio su di esse che ristabilisce l'armonia originaria della persona come il Creatore l'ha voluta.

Evagrio, da fine conoscitore della psicologia, fa anche presente che bisogna discernere l'impassibilità autentica da quella apparente. La prima è contrassegnata dalla compunzione, dall'umiltà, dal desiderio infinito di Dio dalla dedizione al lavoro; la seconda trascina alla vanagloria.³⁵ E ci sono dei segni inequivocabili della vera impassibilità: "quando la mente comincia

³³ Evagrio – Trattato pratico – cap. 13 – ed. cit.

³⁴ Evagrio – Trattato pratico . ed. cit. cap.14

³⁵ “ “ “ ” “ 57

a osservare la propria luce (contempla la presenza di Dio in sé), quando essa rimane imperturbata davanti alle visioni che si presentano durante il sonno e quando guarda le cose con tranquillità”.³⁶

Evagrio descrive le illusioni oniriche e gli influssi dell’inconscio sull’animo umano con una precisione da psicanalista.

Ma ciò che dobbiamo ancora una volta sottolineare è che l’apatheia non è il fine: è invece la condizione della carità il cui primato nella vita dello spirito è affermato con una frequenza e chiarezza di accenti che garantisce il carattere cristiano e non stoico dell’insegnamento evagriano.

Anche nell’”Esortazione a una vergine” subito dopo aver raccomandato l’amore di Dio, Evagrio esorta ad amare la madre e le proprie sorelle.³⁷

E in “Ai monaci”, dice: “L’ anacoresi nella carità purifica il cuore, l’anacoresi con odio lo turba” “E’ meglio uno in mezzo a mille nella carità, di un monaco <che abita> con odio spelonche inaccessibili” “Se il tuo fratello ti esaspera, introducilo nella tua casa (Is 58,7) e non tardar a entrare da lui, ma mangia con lui il tuo pezzo di pane (Pr 23, 8a). Infatti, facendo questo salverai la tua anima e non avrai inciampo nel momento della preghiera.”³⁸

Se Evagrio usa vocaboli della tradizione filosofica antecedente ne arricchisce il senso con la sua costante assimilazione della Parola di Dio.

Per questo, nonostante le polemiche e le condanne delle sue dottrine, grande è stato il suo influsso sulla tradizione spirituale anche dell’Occidente. Si pensi a quanto gli deve Cassiano, che, pur non citandolo o nominandolo, accoglie ampiamente molte sue teorie e le diffonde nel mondo latino.

36 “ “ “ “ “ 64

37 Evagrio – A una vergine – in Per conoscere lui – ed. cit. capp. 1-2-3

38 “ “ “ “ “ capp. 8-9-15

EVAGRIO IL PONTICO

Preghiera e ricerca di Dio

M. Geltrude Arioli OSBap

11 gennaio 2010

Il Trattato sulla preghiera di Evagrio era attribuito a Nilo di Ancira. Il Guillaumont (in *Kephalaia gnostica*, p. 61) osserva giustamente che il trattato non fa alcuna allusione all'eresia messaliana (l'errore di chi condannava il lavoro in nome della preghiera incessante) mentre Nilo polemizza abitualmente contro i messaliani. Invece ricorre, nel Trattato sull'orazione, la teoria della preghiera "pura", senza immagini, che è un'evidente contestazione degli antropomorfiti: è questo un argomento a favore dell'attribuzione a Evagrio. Dice infatti:

"Quando preghi, non raffigurarti il Divino dentro di te e non permettere che qualche forma si imprima nel tuo intelletto; ma va, immateriale, incontro all'Immateriale, e comprenderai"¹

Secondo l'uso di Evagrio, il trattato si compone di capitoletti, brevi e concise sentenze: è uno stile già diffuso dagli stoici e poi seguito da parecchi autori di opere di teologia spirituale e mistica. Il carattere dinamico della preghiera è espresso nel percorso ascensionale: già il Trattato pratico composto di dieci capitoli era seguito in ordine progressivo da quello Gnostico, di cinquanta capitoli e aveva il suo vertice nei *Kephalaia gnostica*, composto di sei centurie, ciascuna della quali tuttavia comprendeva solo novanta sentenze. Evagrio è molto appassionato al simbolismo dei numeri: secondo lui la perfezione del numero cento non può verificarsi, nel terzo trattato che si riferisce alle realtà ultime perché, fin che siamo in questo mondo, non possiamo raggiungere la perfezione del cielo.

Il Trattato sulla preghiera si compone invece di centocinquantatre capitoli. Egli dice nel prologo di voler offrire al destinatario, forse Rufino, l'alimento spirituale di centocinquantatre pesci "nel cesto della carità". C'è un'allusione a Gv 21, 11, il racconto della pesca miracolosa. Ma il numero risponde anche ad una simbologia numerica estremamente complessa. A parte la sua complicata distinzione dei numeri in triangolari, quadrangolari, circolari ecc. di evidente riferimento pitagorico e sulla quale non ci soffermiamo, accenniamo solo ai valori secondo lui simboleggiati. Al suo interlocutore augura di dilettarsi nel considerare i numeri e gli scrive: "La figura triangolare... può significarti la scienza della Santissima Trinità. Secondo un'altra interpretazione, se consideri il centocinquantatre come triangolare in base alle tre cifre del numero, ecco che vi cogli la pratica, la contemplazione naturale e la teologia, o ancora la fede, la speranza e la carità..."²

In questa opera oltre all'insistenza sulla teoria dei numeri, Evagrio esprime in modo straordinario la sua raffinatezza retorica, sia nella varietà di forma letteraria delle sentenze: definizioni, apoftegmi, sillogismi, antitesi..., sia nelle espressioni stilistiche: assonanze, chiasmi, ellissi, allitterazioni, metafore...

C'è un evidente parallelismo tra le opere sopra ricordate e il Trattato sulla preghiera: viene sempre indicato il percorso ascensionale dalla prassi alla contemplazione, che passa dal vedere Dio nelle creature alla conoscenza della Santa Trinità.

La purificazione dell'anima e la pratica delle virtù è infatti la condizione prima della stabilità dell'intelletto, cioè della libertà dalle passioni richiesta dalla preghiera, definita "colloquio dell'intelletto con Dio"³

Il dono che va chiesto a Dio prima di ogni altro è quello delle lacrime, la compunzione umile e sincera che scioglie la durezza del cuore e lo predispone al perdono di Dio, poi il raccoglimento intenso, la fuga dalle preoccupazioni, distrazioni e tentazioni. Anche Basilio, nelle sue Regole,

¹ Evagrio – Trattato sulla preghiera – a cura di Vincenzo Messana – Città nuova – 1994 – cap. 66.

² “ “ “ “ “ – prol. p. 20.

³ Evagrio – Trattato sulla preghiera – ed. cit. cap.3

insiste in modo speciale sulla assenza di distrazioni nel ricordo incessante di Dio. E' in modo particolare raccomandato da Evagrio di liberarsi da ogni collera, rancore o risentimento, speciali inciampi alla vera preghiera.

“Chi ama la vera preghiera e però si abbandona alla collera o al rancore, non può non essere tocco nel cervello.”⁴

Il ricordo di offese ricevute, l'amarezza o il non riconciliarsi col fratello, come insegna il Vangelo (Mt 5,24) impedisce l'incontro con Dio: la preghiera sarebbe solo un'apparenza. Il distacco, la pazienza nelle prove, l'indulgenza verso i fratelli ci attirano la misericordia di Dio. E Evagrio mette anche in guardia dal rischio della vanagloria, quando abbiamo la presunzione di “curare” un altro e non ci rendiamo conto dei nostri mali. Da queste prime precauzioni, nascono definizioni bellissime della preghiera:

“La preghiera è un germoglio della mansuetudine e dell'assenza di collera”

“La preghiera è un frutto della gioia e della riconoscenza”

“La preghiera è difesa contro la tristezza e lo scoraggiamento”⁵

Il dono della compunzione fino alle lacrime, il silenzio alla presenza di Dio sono un farmaco di pace che annienta ogni impulso di ira e di vendetta e, facendo sperimentare la dolcezza dell'amore misericordioso di Dio riempie l'anima di gratitudine, di gioia serena che spinge verso Dio. E' importante che Evagrio non identifichi preghiera e gioia, ma dica che la preghiera è frutto della gioia. Così è chiaro che non possiamo identificare la preghiera con una sensazione di felicità che magari potrebbe essere solo uno stato psicologico.

Durante la preghiera, la lotta contro tutte le passioni è veramente gigantesca: occorre l'arma dell'umiltà e una perseveranza invincibile e, dice Evagrio, a volte abbiamo anche il sostegno degli angeli che ci dona sollievo.⁶

“L'angelo di Dio, al suo sopraggiungere, con una sola parola distorna da noi ogni azione ostile, e muove la luce dell'intelletto ad operare senza errore”⁷

“ Sappi che i santi angeli ci esortano alla preghiera, e ci stanno accanto, parimenti rallegrandosi e pregando per noi. Se dunque siamo negligenti e accogliamo pensieri contrari, molto li sdegniamo: essi, infatti, lottano tanto per noi, mentre noi neppure per noi stessi vogliamo supplicare Dio, ma, disprezzando il loro servizio e abbandonando il loro Dio e Signore, andiamo incontro ai demoni impuri.”⁸

Il discernimento spirituale deve anche aiutarci a distinguere la perseveranza dall'ostinazione: dobbiamo chiedere secondo la volontà di Dio, perché Egli solo conosce ciò che è bene per noi, Egli solo è Buono e Dispensatore di buoni doni.⁹

“Non volere che le tue cose vadano come sembra bene a te, ma come piace a Dio. Così sarai senza turbamento e riconoscente nella tua preghiera.”¹⁰

Evagrio confessa che talvolta egli stesso si è pentito della propria insistenza nel chiedere, rendendosi conto poi di non avere ottenuto ciò che gli avrebbe giovato.¹¹

Ed esorta: “ Non affliggerti se non ricevi da Dio subito ciò che gli chiedi, giacché un bene maggiore vuol Egli elargirti: che tu perseveri nello stare insieme a Lui nella preghiera. Che cosa c'è infatti di più eminente del conversare con Dio e dell'essere tratto in intima unione con Lui?”¹²

E' un tema che ci interessa da vicino: quante volte ci scoraggiamo e ci scandalizziamo perché crediamo che Dio non ci ascolti! E non ci rendiamo conto del dono che Egli ci fa permettendoci di dialogare con Lui e offrendoci l'occasione di rafforzare la nostra confidenza filiale nel suo amore!

4 “ “ “ “ “ “ 64

5 “ “ “ “ “ “ capp.14-15-16

6 “ “ “ “ “ “ cap. 30

77 “ “ “ “ “ “ 74

8 Evagrio – Trattato sulla preghiera - ed. cit. cap. 81

9 “ “ “ “ “ “ 33

10 “ “ “ “ “ “ 89

11 “ “ “ “ “ “ 32

12 “ “ “ “ “ “ 34

Ripetutamente Evagrio raccomanda la vigilanza, specialmente sulla memoria (è vicino anche in questo all'insegnamento di Basilio), "la concentrazione accompagnata da reverenza e compunzione"¹³, l'attenzione all'interiorità, evitando esteriorità e abitudine meccanica, la ricerca pura del regno di Dio e della sua giustizia; soprattutto la fuga dalle distrazioni: "Se il tuo intelletto si distrae, proprio nel momento della preghiera, ciò vuol dire che non prega ancora da monaco, ma continua ad essere mondano"¹⁴ infatti è "monaco" chi è interiormente unificato: la distrazione dissipa nella molteplicità. Ma l'insistenza di Evagrio sul distacco dal mondo e da ogni distrazione non significa per nulla lontananza dai fratelli.

La preghiera deve essere intercessione per tutti:

"E' giusto che tu preghi per la tua propria purificazione, ma anche per tutti i tuoi simili, al fine di imitare la condotta degli angeli."¹⁵

"Beato è il monaco che guarda alla salvezza e al progresso di tutti come se fossero suoi propri, con ogni gioia"¹⁶

"Beato è il monaco che considera tutti gli uomini come Dio, dopo Dio".¹⁷

"Monaco è colui che da tutti è separato e con tutti è armonicamente unito."¹⁸

"Monaco è colui che si ritiene uno con tutti, abituato com'è a vedere se stesso in ognuno."¹⁹

Queste sentenze, forti nella loro concisione ed efficacia, mettono in evidenza il primato assoluto della carità cui la preghiera è ordinata e l'implicanza reciproca tra distacco dalla mentalità del mondo (intesa in senso giovanneo) e la comunione spirituale con tutti i fratelli nella comunione con Dio.

La vita anacoretica non è per niente avulsa da quella della Chiesa. Nel Trattato pratico Evagrio esorta: "Dopo il Signore, occorre amare i sacerdoti: essi ci purificano per mezzo dei santi misteri e pregano per noi"²⁰

Anche il trattato "Lo gnostico" si conclude con alcuni capitoli che esprimono l'umile venerazione di E. per i suoi grandi maestri nella Chiesa: il "giusto Gregorio", il cappadoce Basilio, definito "colonna della verità, Atanasio," il santo illuminatore degli Egizi, "l'angelo della Chiesa di Thmuis", Serapione, "il grande e gnostico maestro" Didimo.²¹

Il senso della tradizione ecclesiale fondata sul dono dello Spirito, sorgente della vita della Chiesa, spiega anche la sua docilità spirituale ai "padri":

"I padri spirituali di fatto non sono chiamati padri perché siano costituiti su molti, altrimenti anche ai tribuni spetterebbe di essere chiamati padri. Sono padri, infatti, coloro che hanno il dono dello Spirito e generano molti alla virtù e alla conoscenza di Dio."²²

L'itinerario della preghiera è cammino di unità, unità tra gli uomini e unificazione interiore dell'uomo:

"Le virtù del corpo ti guidino a quelle dell'anima, le virtù dell'anima a quelle dello spirito e queste alla scienza immateriale ed essenziale." (la conoscenza della Trinità)²³

La Trinità, sorgente di comunione, dona uno sguardo che dall'altezza di Dio abbraccia la molteplicità del creato: "Chi prega in spirito e verità, non onora più il Creatore a partire dalle creature, ma lo canta partendo direttamente da lui stesso."²⁴

Questa armonia di unità è frutto del primato della carità:

13 " " " " " " 42

14 " " " " " " 43

15 " " " " " " 39

16 " " " " " " 122

17 " " " " " " 123

18 Evagrio – Trattato sulla preghiera – ed, cit. cap. 124

19 " " " " " " 125

20 Evagrio Trattato pratico sulla vita monastica, cap. 100 – ed. cit.

21 " Lo Gnostico, capp. 44-48 in Per conoscere Lui – ed. cit.

22 Evagrio – Epist. 52, in Per conoscere Lui – ed. cit. p. 55

23 " Trattato sulla preghiera – ed. cit. cap 132

24 " " " " " " 59

“Lo stato di preghiera è un abito di impassibilità che, per sommo amore, rapisce ai vertici della noesi l'intelletto innamorato della sapienza e spirituale”.²⁵

E. parla di “stato di preghiera”: atteggiamento costante della vita in cui “Dio si fa nostro compagno di viaggio” perché noi non facciamo “nulla di ciò che è in antitesi con la preghiera”²⁶. Ma ciò è frutto di purificazione sempre in fieri. Anche se abbiamo raggiunto l'impassibilità non è detto, osserva E., che preghiamo veramente. Bisogna arrivare alla “carità perfetta e spirituale nella quale la preghiera passa all'atto, in spirito e verità.”²⁷ Questa sentenza, notiamo per inciso, è un po' emblematica della cultura di E. che fonde un lessico filosofico, in questo caso aristotelico, con una citazione implicita della Scrittura.

La purificazione totale è opera di Dio, non basta il nostro impegno, pur necessario: “Dio...viene direttamente sull'intelletto per conferirgli – come a lui piace - la scienza e attraverso l'intelletto placa l'intemperanza del corpo.”²⁸ Anche la preghiera è suo dono:

“Se vuoi pregare, hai bisogno di Dio, “che dona la preghiera a chi prega”(1 Sam 2,9 LXX)²⁹

La preghiera è lotta contro le passioni e le tentazioni che esige il sostegno della grazia e l'aiuto degli angeli. La perseveranza è a volte eroismo: Evagrio narra diversi esempi di forza eccezionale nella fedeltà alla preghiera (capp. 106-112 del Trattato sulla preghiera). E afferma, a consolazione di chi è nella prova: “Chi sopporta le affezioni otterrà anche le gioie; e chi resiste in mezzo alle amarezze non sarà privo delle dolcezze.”³⁰ Nel momento della tentazione, consiglia inoltre Evagrio, “ricorri a una preghiera breve e intensa”³¹. La tradizione spirituale dell'Oriente ci ha lasciato la preziosa eredità della “preghiera di Gesù”, supplica breve, ardente, incessante che unendo ogni respiro del cuore alla vita del Signore, neutralizza la forza del Maligno. La sua astuzia infatti giunge fino a visioni simulate e ingannatrici (capp. 94-95-115) che richiedono luce di discernimento e attenzione alla sorgente dei nostri pensieri.

Guida e sostegno alla preghiera raccolta è il canto dei salmi:

“Prega come si conviene e senza turbamento, e canta i salmi con arte ed euritmia: sarai come un aquilotto che vola in alto.”³²

“Il canto dei salmi placa le passioni e fa quietare l'intemperanza del corpo; la preghiera invece dispone l'intelletto ad esercitare la sua propria attività.”³³

Alla salmodia Evagrio assegna una funzione educativa: la preghiera silenziosa è ritenuta da lui più elevata: è la funzione propria dell'intelletto. L'uomo, a suo giudizio è pienamente realizzato solo nella preghiera pura. “Il canto dei salmi è proprio della sapienza multiforme; ma la preghiera è preludio alla scienza immateriale e non molteplice.”³⁴

La preghiera autentica rende l'uomo simile agli angeli: “Il monaco diventa uguale agli angeli attraverso la vera preghiera”³⁵. Ma per questo è necessario un totale distacco dalle cose della terra: “Aspiri alla preghiera? Emigra da quaggiù e abbi in ogni tempo la tua patria nei cieli, non meramente con la semplice parola, ma con la pratica angelica e la scienza divina.”³⁶ Evagrio si riferisce al più alto livello della conoscenza, la teologia, che è una cosa sola con la preghiera pura: “Se sei teologo pregherai veramente, e se preghi veramente sei teologo.”³⁷

25 “ “ “ “ “ “ 52

26 “ “ “ “ “ “ 65

27 Evagrio -Trattato sulla preghiera – ed. cit. cap. 77

28 “ “ “ “ “ “ 63

29 “ “ “ “ “ “ 58

30 “ “ “ “ “ “ 93

31 “ “ “ “ “ “ 98

32 “ “ “ “ “ “ 82

33 “ “ “ “ “ “ 83

34 “ “ “ “ “ “ 85

35 “ “ “ “ “ “ 113

36 “ “ “ “ “ “ 142

37 Evagrio – Trattato sulla preghiera – ed. cit. cap. 60

Questa famosa sentenza liquida in modo inequivocabile ogni immagine intellettualistica della teologia, che non si può intendere come “scienza” nel senso odierno della parola. L’itinerario verso la “teologia” non è studio, è ascesi, frutto di un ardente desiderio di Dio: “Quando il tuo intelletto, nell’ardente desiderio di Dio, comincia poco alla volta ad uscire come dalla carne, e riesce a scacciare tutti i pensieri causati dai sensi o dalla memoria oppure dal turbamento, via via raggiungendo la pienezza della riverenza e della gioia, puoi allora ritenere di esserti avvicinato ai confini della preghiera.”³⁸

Abbinare la riverenza e la gioia è molto significativo: la gioia di cui parla Evagrio è una gioia umile, segnata dal senso della compunzione, dall’atteggiamento di adorazione, di lode, di gratitudine: è la soglia dell’esperienza autentica di Dio.

Se la preghiera, come sostiene Evagrio, è protendersi verso Dio, senza voltarsi indietro e intrattenersi col “proprio Signore “ senza alcun intermediario”³⁹ la condizione richiesta è certamente uno stato di mitezza simile a quello di Mosé, che dopo aver desiderato di vedere la “gloria” di Dio e aver veduto Dio solo “alle spalle” (Es 33,18-23) potrà parlare a Dio “faccia a faccia”, prefigurazione della contemplazione del volto di Dio che nella Nuova Alleanza sarà resa possibile dall’incarnazione del Verbo e dall’effusione dello Spirito Santo.⁴⁰

Inoltre, perché la preghiera sia veramente “pura” è necessario uno spogliamento assoluto. Alcune espressioni di Evagrio sono assai discusse:

“Quando preghi, non raffigurarti il Divino dentro di te, e non permettere che qualche forma si imprima nel tuo intelletto; ma va, immateriale, incontro all’Immateriale, e comprenderai.”⁴¹

“Beato è l’intelletto che nel tempo della preghiera diventa immateriale e spoglio di tutto.”⁴² Plotino analogamente esortava, per avvicinarsi all’Uno: “Spogliati di tutto”⁴³. Si potrebbe pensare, isolando arbitrariamente certe espressioni di Evagrio dal contesto di tutto il suo pensiero, che l’esperienza di Dio sia concepita quasi come un’immersione impersonale nel Divino, ma potremmo invece moltiplicare le citazioni di testi che esprimono chiaramente la centralità della relazione personale con Dio, anzi con le Persone della Trinità.

L’esperienza mistica è sempre vista come risposta gratuita al desiderio di Dio: ”Beato è l’intelletto che pregando senza distrazione, ha un sempre più crescente desiderio di Dio”⁴⁴, anzi proprio l’evitare di dare una forma al pensiero di Dio avvicina al volto del Padre: “Se aspiri a vedere il volto del Padre che è nei cieli, non cercare assolutamente di percepire una forma o una figura nel tempo della preghiera.”⁴⁵ La vera esperienza di Dio è l’incontro di Dio dentro di sé, non l’”estasi” vocabolo che Evagrio uso come sinonimo di follia⁴⁶, ma la luminosità, la pace, la quiete dell’anima totalmente purificata che ha raggiunto il “luogo della preghiera”⁴⁷ e che, solo con l’aiuto dello Spirito può vedere il “luogo di Dio.”⁴⁸ Lo vedrà in se stessa: “ Quando l’intelletto si sarà spogliato dell’”uomo vecchio”e avrà rivestito <quello> nuovo che viene dalla grazia, allora, nel tempo della preghiera, contemplerà anche il proprio stato, simile allo zaffiro, al colore del cielo, <stato> che la Scrittura chiama anche “luogo di Dio”, contemplato dagli anziani sul monte Sinai (cfr Es 24,10).”⁴⁹ Il cuore purificato porta a perfezione in sé l’immagine di Dio. Scrive Evagrio nell’Epistola sulla Fede (attribuita erroneamente a Basilio); “Beati i puri di cuore perché vedranno Dio” (Mt 5,8) E non crediate fratelli che il regno di Dio sia altro se non la vera conoscenza di ciò

38 “ “ “ “ “ “ 61

39 “ “ “ “ “ “ 3

40 G.Bunge – Vino dei draghi e pane degli angeli – Qiqajon . 1999 – p. 121

41 Evagrio - Trattato sulla preghiera – ed. cit. cap. 66

42 “ “ “ “ “ “ 119

43 Plotino – Enneadi, V, 3, 17

44 Evagrio – Trattato sulla preghiera – ed. cit. cap.118

45 “ “ “ “ “ “ 114

46 “ Trattato pratico sulla vita monastica – ed. cit. cap. 14

47 “ Trattato sulla preghiera – ed. cit. cap. 56

48 “ “ “ “ “ “ 57

49 Evagrio – I diversi pensieri malvagi cap. 18

che è, cosa che le sacre Scritture chiamano anche beatitudine. Se infatti “il regno dei cieli è dentro di voi” (Lc 17,21) e se intorno all’uomo interiore non c’è nulla di cui la contemplazione possa constare, il regno dei cieli sarebbe contemplazione. Infatti, di ciò di cui ora vediamo le ombre come in uno specchio, dopo, liberati da questo corpo e rivestiti di uno incorruttibile e immortale, vedremo gli archetipi stessi.”⁵⁰

Riflettere in sé l’immagine di Dio: è la stessa dottrina di Gregorio di Nissa. Anche se non abbiamo una precisa documentazione di un rapporto tra lui ed Evagrio, come invece l’abbiamo per Basilio e Gregorio Nazianzeno, c’è un’analogia innegabile in questo modo di presentare la redenzione o, per usare i termini della teologia orientale, la divinizzazione dell’uomo. C’è una comune origine platonica che avvicina i due autori. Ecco un passo dell’Omelia di Gregorio di Nissa sulla beatitudine “Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio”:

“Non mi sembra che il testo ponga Dio davanti a colui che ha purificato l’occhio del suo cuore, come se fosse un semplice spettacolo da vedere faccia a faccia: forse la grandiosità delle parole del Signore ci suggerisce questo concetto, che anche ad altri è presentato in modo più chiaro, allorquando ad essi si dice: “ dentro di voi è posto il regno dei cieli”. In tal modo noi dobbiamo apprendere che colui che ha purificato il cuore da tutte le cose create e da ogni disposizione d’animo soggetta alle passioni vede nella propria bellezza l’immagine della natura divina. ...Dio infatti, quando ti creò, impresse dentro di te l’immagine dei beni che costituiscono la sua stessa natura come se imprimesse in una cera la forma di una scultura. Ma la malvagità che si riversò sull’impronta che possedeva la forma di Dio ti rese inutilizzabile il bene tuo... Dunque se tu, prendendo cura della tua vita, lavassi via la sozzura che si è incrostata sul tuo cuore, allora di nuovo risplenderebbe da te la bellezza della forma divina...l’uomo che è dentro di te, che il Signore chiama <cuore>...di nuovo riprenderà la sua somiglianza con l’ archetipo e tornerà ad essere buono.”⁵¹

Il vertice della vita dello spirito per Evagrio è la contemplazione trasformante della Trinità:

“La conoscenza degli incorporei eleva l’intelletto e lo accosta alla santa Trinità”⁵²

“Il regno di Dio è la conoscenza della santa Trinità, una scienza che si estende e si applica alla costituzione della nostra mente e ne supera l’incorruttibilità”⁵³

Si sente senza dubbio il peso della terminologia filosofica nel discorso di Evagrio:

“ Ogni proposizione ha come predicato o un genere o una differenza o una specie o una proprietà o un accidente o quel che è composto di queste cose, ma nessuna delle cose <testé> dette è assumibile in relazione alla santa Trinità. Si adori in silenzio l’Indicibile”⁵⁴ Questo discorso di evidente prossimità terminologica alla *Isagoge* di Porfirio e alle *Categorie* di Aristotele, termina con un’espressione di così intenso sapore mistico da assumere un carattere esemplare nell’interpretazione di Evagrio: la struttura filosofica del suo pensiero, forte sintesi di aristotelismo, neoplatonismo, stoicismo...é solo una chiave culturale di lettura della Parola rivelata, che, a sua volta introduce alla contemplazione silenziosa adorante del Dio uno e trino. Quanto sia ampia la conoscenza delle Scritture di Evagrio e quanto si estenda a tutti i libri dell’Antico e del Nuovo Testamento lo dice l’opera *Anthirreticos*, inesauribile fonte di citazioni scritturali.

Sembra quindi difficile interpretare le sue opere come espressione di ascesi morale, o di dottrina intellettualistica piuttosto che di esperienza cristiana. E appare anche ingiustificato restringere la sua dottrina della Trinità nei limiti di un’accentuazione dell’unità, quasi nei termini di Plotino.

La sua Epistola sulla Fede, erroneamente collocata nell’epistolario di Basilio, espone una dottrina sulle Tre Persone divine ampia e completa: sono evidenti le analogie con le opere dei suoi

⁵⁰ “ Epist. De fide – Epistolario di Basilio, lett. 8 – Ed. Paoline – 1966, p.82

⁵¹ Gregorio di Nissa - Omelie sulle beatitudini – in Gregorio di Nissa – Opere a cura di Claudio Moreschini – Utet – 1992 – pp. 640-642

⁵² Evagrio – Esortazione ai monaci, cap. 136 – in Per conoscere Lui – ed. cit. p. 160

⁵³ “ Trattato pratico sulla vita monastica – ed. cit. cap. 3

⁵⁴ Evagrio – Lo gnostico, cap. 41 in Per conoscere Lui – ed. cit. p. 250

“maestri”: Basilio nel Trattato sullo Spirito Santo e Gregorio di Nazianzo, specialmente nei “Discorsi teologici”⁵⁵

Del resto nelle sue opere ricorrono espressioni riferite in modo ben distinto alle singole Persone della Trinità.

Per fare qualche esempio, ci sono menzioni esplicite al Padre:

“Se aspiri a vedere il volto del Padre...”⁵⁶

“ Chi ama Dio conversa sempre con Lui come con un padre...”⁵⁷

Al Cristo “Cristo passa il regno a Dio Padre”⁵⁸

“Hai Cristo per diletto: rigetta da te ogni uomo e non vivrai vita ignominiosa”⁵⁹

“..fa memoria di Cristo, Colui che ti ha generato”⁶⁰

Un passo già citato: “Occhi vergini vedranno il Signore, orecchie di vergini udranno le sue parole, bocca di vergini bacerà il suo sposo...Mani vergini accarezzano il Signore...L’anima vergine sarà incoronata e vivrà sempre con il suo sposo...”⁶¹

Allo Spirito Santo: “ Se vuoi pregare, hai bisogno di Dio, < che dona la preghiera a chi prega>. (1 Sam 2.9- LXX) Invocalo dunque dicendo: <Sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno>, cioè lo Spirito Santo e il tuo Figlio Unigenito. Questo, infatti il suo insegnamento, quando ha detto di <adorare il Padre in spirito e verità>”⁶²

Questa identificazione dello Spirito Santo con il regno di Dio, benché non attestata da tutti i manoscritti del Vangelo di Luca, ben si accorda alla concezione di Evagrio che vede il “regno di Dio” come vertice della contemplazione ormai orientata direttamente alla Trinità.

E, ancora: “Lo Spirito Santo, che ha compassione della nostra debolezza, viene a visitarci, pur se ancora non siamo purificati. Nel caso in cui trovi che il nostro intelletto lo prega anche soltanto col desiderio della verità, Egli viene su di esso e dissipa tutta la torma dei ragionamenti e dei pensieri che l’accerchia, volgendolo all’amore della preghiera spirituale.”⁶³

Tutte le volte che Evagrio usa l’aggettivo “spirituale” allude allo Spirito Santo. E’ allora chiaro che egli afferma con vigore il primato della grazia, anzi l’azione personale del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo che con amore suscitano e sostengono il desiderio dell’uomo e la fatica dell’ascesi. E’ riconosciuta peraltro come fatica anche la preghiera:”L’attenzione che va in cerca della preghiera troverà la preghiera, poiché, se c’è qualcosa a cui segue la preghiera, è l’attenzione. Per questa bisogna, dunque, seriamente adoperarsi.”⁶⁴ La fatica dell’attenzione è compensata oltre ogni desiderio, perché “la preghiera è la più divina di tutte le virtù”⁶⁵ La potenza della vera preghiera è divinizzante e porta ad una gioia oltre ogni limite umano:”Quando, accostandoti alla preghiera, sei pervenuto al di sopra di ogni altra gioia, allora, hai veramente trovato la preghiera.”⁶⁶

Sentiamo l’eco di un’esperienza ineffabile, di una immersione nel Mistero della vita di Dio che non è unificazione impersonale, ma dialogo d’amore indicibile.

Evagrio è stato guardato con sospetto anche per certi aspetti di esoterismo, che in realtà sono piuttosto attenzioni di gradualità nella pedagogia spirituale e nella mistagogia.

⁵⁵ Gregorio Nazianzeno – I cinque discorsi teologici – Città nuova – 1986 – pp.171-172; 190-191...

⁵⁶ Evagrio Trattato sulla preghiera – ed. cit. cap. 114

⁵⁷ “ “ “ “ “ “ 54

⁵⁸ “ Epist. Sulla fede – ed. cit. pp. 75-76

⁵⁹ “ Esortazione a una vergine – cap.7 , in Per conoscere Lui – ed. cit. p. 133

⁶⁰ “ “ “ 5 “ “ p. 133

⁶¹ “ “ “ 55 “ “ p. 138

⁶² “ Trattato sulla preghiera – cap. 58, ed. cit.

⁶³ Evagrio – Trattato sulla preghiera – cap. 62 – ed. cit.

⁶⁴ “ “ “ 149 “

⁶⁵ “ “ “ 150 “

⁶⁶ “ “ “ 153

Nella conclusione del prologo al Trattato pratico⁶⁷ dice: “alcune...nozioni le abbiamo occultate, altre le abbiamo tenute in ombra <per non gettare le cose sante ai cani>...” La stessa lettura delle Scritture ci insegna la pazienza di Dio nel rivelarsi progressivamente e nel suggerire simboli, il cui significato ultimo verrà a poco a poco

manifestato dall'azione dello Spirito. Dice Evagrio nel trattato “Lo gnostico”:

“Guardati dal dire qualcosa di cui non bisogna parlare, per guadagno o benessere o a motivo di una gloria passeggera, che tu non sia gettato fuori dai sacri recinti...”⁶⁸

La preoccupazione del rispetto sacro per la verità di Dio esige la totale abnegazione come la prudenza pedagogica richiede il procedere per gradi.” Bisogna accostare alla Verità coloro che disputano non a partire dalla fine, ma dall'inizio...”⁶⁹

“Come non gioverebbe a chi soffre di una malattia agli occhi fissare senza schermo e con insistenza il sole in pieno mezzogiorno e nel suo più intenso fulgore, così non gioverebbe in alcun modo all'intelletto contaminato da passioni e impuro contraffare la terribile e sublime preghiera in spirito e verità; ma anzi, al contrario, ciò susciterebbe, contro il medesimo intelletto, la divina indignazione.”⁷⁰

Anche questo aspetto di severa attenzione a non precedere i tempi della grazia e a procedere con prudenza nel manifestare la verità è un aspetto di paternità spirituale animata dall'amore verso i discepoli e dall'umiltà assoluta verso il Mistero di Dio.

A conclusione di questa, sia pur affrettata e incompleta lettura antologica di alcuni testi di Evagrio, possiamo cogliere, nella sistematica sintesi della sua dottrina, una forte tensione ad armonizzare l'eredità della filosofia greca ed ellenistica con la luce della Parola di Dio rivelata nelle Scritture e nella vita donata all'ascesi più radicale e all'abbandono pieno all'azione dello Spirito, fino alla soglia dell'unione mistica con la santa Trinità.

⁶⁷ “ Trattato pratico sulla vita monastica, prologo – ed. cit. p.64

⁶⁸ “ Lo gnostico, cap. 24 in Per conoscere Lui – ed. cit. p.247

⁶⁹ “ “ 25 “ “ p.247

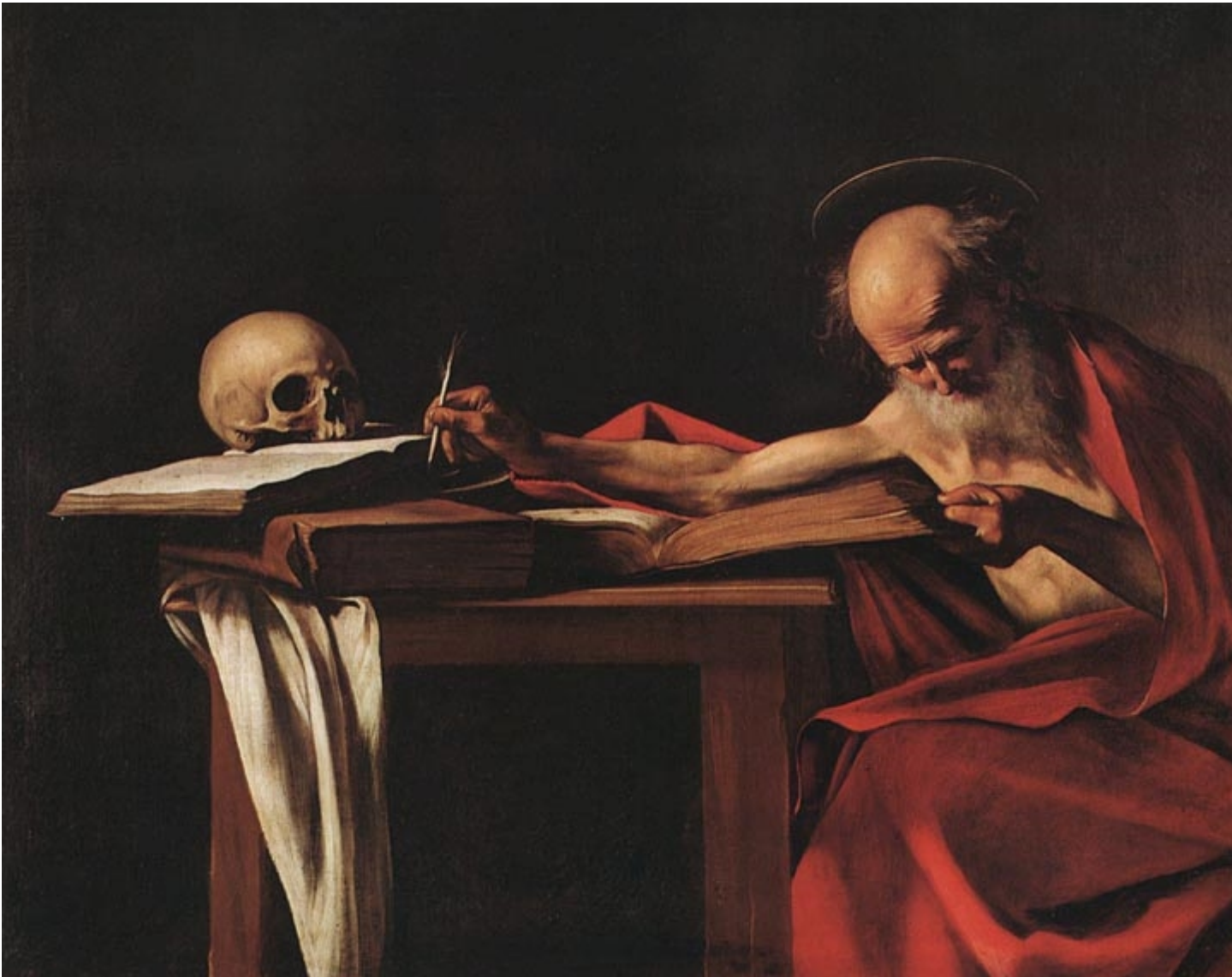
⁷⁰ Evagrio – Trattato sulla preghiera – cap. 146 - ed. cit.

SR. MARIA TERESA BUSSINI OSB ap

18 e 25 gennaio e 1 febbraio 2010

Iconografia di San Girolamo

Esistono due iconografie principali di san Girolamo: una con l'abito cardinalizio e con il libro della Vulgata in mano, oppure intento nello studio della S. Scrittura. Un'altra nel deserto, o nella grotta di [Betlemme](#), dove si era ritirato sia per vivere la sua vocazione da eremita sia per attendere alla traduzione della Bibbia. In questo secondo caso viene mostrato senza l'abito e con il cappello cardinalizio gettato in terra a simbolo della sua rinuncia agli onori. Spesso si vede il leone a cui tolse la spina dal piede e, magari, un crocifisso a cui rivolgere l'adorazione e un teschio, segno di penitenza.



**"SAN GEROLAMO" (1605-1606) - misure 112 X 157
GALLERIA BORGHESE, ROMA - OLIO SU TELA**

Questo quadro è stato dipinto durante il periodo di controriforma nel quale i protestanti volevano avere il diritto di poter leggere le Scritture Sacre senza accettare obbligatoriamente l'interpretazione cristiana.

Caravaggio dipinse il quadro per il cardinale Scipione Borghese, probabilmente per procurarsi la sua benevolenza nel giudizio riguardante l'aggressione a un notaio, di nome Pasqualoni, e ottenere la grazia.

Il vecchio San Gerolamo, coperto non da vesti cardinalizie, ma da un manto rosso, è raffigurato come un povero eremita, per il quale Caravaggio si servì di un modello reale; è seduto a un rozzo tavolo ingombro di libri. In realtà il manto rosso non gli si addice, poiché la porpora era molto preziosa e se la potevano permettere solo i ricchi. Probabilmente esso costituiva un omaggio al cardinale Borghese che era stato appena rivestito da quel manto in qualità di cardinale. San Gerolamo è rappresentato mentre scrive la "vulgata", ossia la traduzione della bibbia dall'ebraico.

Sul tavolo, a sinistra, si può notare un teschio, simbolo della vanità del mondo, della morte, della precarietà della vita.

Il suo è uno studio molto concentrato, trasparente ed emerge la meditazione, il pensiero. È concentrato sul libro, e in particolare su un determinato punto; qui emerge una suggestione visiva, poiché l'osservatore crede di intravedere gli occhi del santo, nonostante l'inclinazione della testa, ma in realtà Caravaggio non ha dipinto gli occhi dunque è impossibile vederli. Mentre è concentrato sulla lettura, il suo braccio destro, la cui mano impugna uno strumento utilizzato per scrivere, è allungato quasi totalmente, con una leggera flessione. Questa sospensione data dalla mano alzata sembra far intendere all'osservatore che Gerolamo stia finendo una frase già iniziata. San Gerolamo è immerso in una stanza oscura, con una luce molto forte che illumina da sinistra e mette in evidenza con gran realismo la consistenza dei libri, l'immagine vecchia e logorata dal santo stesso.

È un'immagine talmente realistica che sembra si svolga davanti ai nostri occhi, ma anche molto drammatica: è raffigurato come un eremita vecchio, magro, una realtà drammatica tipica dello stile di Caravaggio, e nuova se pensiamo che è associata a figure religiose.

SAN GIROLAMO

Sul finire del 376 il vescovo di Roma, Damaso, riceveva fra le altre, col corriere d'Oriente, una inattesa lettera che gli inviava dalla solitudine di Calcide nella Siria un asceta cristiano, a nome Eusebio Girolamo.

Con parole ossequiose, con accenti commossi, il solitario implorava, dal remoto deserto siriano, luce e cibo per la sua anima in pena, da quella cattedra di Pietro, donde aveva già ricevuto, una dozzina d'anni prima, la tunica candida dell'iniziato. Dopo averla rotta con tutta la sua famiglia; dopo aver pellegrinato per l'Oriente attraverso un viaggio pericoloso, Girolamo, avido di raccoglimento e di pace, aveva abbandonato i buoni amici di Antiochia e aveva chiesto alla solitudine ascetica il riposo e la letizia della contemplazione. Ma mai delusione più amara aveva seguito a così breve scadenza un sogno più lungamente vagheggiato. Il deserto di Calcide ospitava numerosi asceti, che il medesimo ideale aveva allontanato dal tumulto delle città. Ma la serenità che avrebbe dovuto aleggiare sulle loro celle, fatte per il raccoglimento e la preghiera, aveva irrimediabilmente esulato dal giorno in cui le polemiche teologiche, che travagliavano da decenni tutte le chiese d'Oriente, quali estreme propaggini della memoranda lotta ariana, avevano valicato il limite del deserto ed erano venute ad insidiare la virtù della carità fin tra i ripudiatori del mondo. Immaginandosi di capitare in mezzo ad un vero coro di angeli, Girolamo era precipitato invece in una bolgia di polemizzanti teologi. Gli asceti

dovettero farsi intorno al nuovo venuto, che già tanto aveva peregrinato nel mondo, e dovettero ingaggiare viva lotta, per trarlo ciascuno al proprio partito. La polemica divampava intorno al significato e al valore del vocabolo “ipostasi” e alla possibilità di adoperarlo per designare il Verbo e lo Spirito, distinti dal Padre nell' unica sostanza divina. Poiché Girolamo era abituato a scorgere, secondo il linguaggio delle scuole, nel termine di ipostasi un semplice sinonimo di essenza, si rifiutava ostinatamente di pronunciare la formula delle tre ipostasi, che, a suo parere, comprometteva in maniera irreparabile la purezza della fede monoteistica. La via più semplice per levarsi d'impaccio sarebbe stato l'appello all' autorità ecclesiastica più vicina, al vescovo cioè di Antiochia di Siria. Ma per un complesso di circostanze che non è qui il caso di analizzare, i dissidi teologici d' Oriente erano in quel momento intrecciati a numerosi conflitti d'indole disciplinare e personale, che rendevano infinitamente più difficile l' intesa teorica fra gli aderenti al medesimo simbolo di Nicea. Ad Antiochia in particolare tre presuli, Vitale, Melezia e Paolino, pretendevano in quel momento, con pari energia, di rappresentare la correttezza ortodossa. Nell' imbarazzo, Girolamo aveva preso il suo coraggio a due mani, e si era rivolto direttamente “al successore del pescatore e all' autentico discepolo della croce” che da Roma presiedeva ai destini della società ecclesiastica, protestando in termini calorosi di voler essere strettamente ed unicamente vincolato alla cattedra di Pietro.

Damaso dovette leggere e rileggere l' interessante lettera, e per quanto si sentisse lusingato dalle dichiarazioni ossequiose di ubbidienza e di rispetto che essa conteneva, si astenne da ogni risposta. Roma sentiva istintivamente di dover procedere con molta cautela nell' esame e nella valutazione delle polemiche filosofico-teologiche che dilaniavano l' Oriente e di cui le sfuggivano talora le più delicate sfumature e i più profondi moventi. Damaso in particolare in quel momento difficile avrebbe preferito non immischiarsi con larghezza in faccende ardue ed insidiose. Tanto più egli era indotto alla prudenza, in quanto qualche suo recente intervento nella questione del vescovato antiocheno aveva suscitato le rampogne, tutt' altro che corrette e riguarde, di personaggi eminenti, come Basilio di Cesarea. L' accorto vescovo di Roma pose dunque la lettera in un canto e chiese chi fosse l' asceta che lo aveva interpellato.

A Roma molti lo ricordavano per il fervore religioso, l' inquietudine interiore, che lo rendeva rigido e talora collerico e che lo spinsero ad abbracciare la vita monastica e a trasferirsi con decisione immediata nei deserti dell' Oriente, sempre tormentato da un profondo dissidio interiore...

...conosciamolo anche noi...

Girolamo era nato a Stridone verso il 347 da una famiglia cristiana, che gli assicurò un' accurata formazione, inviandolo anche a Roma a perfezionare i suoi studi. Da giovane sentì l' attrattiva della vita mondana (cfr *Ep.* 22,7), ma prevalse in lui il desiderio e l' interesse per la religione cristiana. Ricevuto il Battesimo verso il 366, si orientò alla vita ascetica e, recatosi ad Aquileia, si inserì in un gruppo di ferventi cristiani, da lui definito quasi «un coro di beati» (*Cronaca dell' anno 374*), riunito attorno al vescovo Valeriano. Partì poi per l' Oriente e visse da eremita nel deserto di Calcide¹, a sud

¹ Sotto un cielo infocato, tra le sabbie, dove qua e là sorgeva qualche convento, egli era andato a cercare la penitenza; vi trovò anche altre sofferenze. Era rimasto solo, perché gli amici o erano tornati in occidente, come Eliodoro, o erano morti, come Ila. Più acuti di questi dolori, i ricordi di una giovinezza troppo libera turbavano la pace della sua anima e minacciavano una purezza acquistata a così caro prezzo. Queste angosce, queste lotte quasi disperate, ma infine vittoriose, Girolamo le ha tratteggiate in pagine di eloquenza sorprendente e di immortale bellezza.

“Quante volte”, scrive, “ritirato in questa vasta solitudine, arsa dal sale, io mi credevo in mezzo alle delizie di Roma ! Ero seduto solo e l' anima mia era piena di amarezza. Le mie membra erano coperte di un orrido sacco, la pelle annerita mi dava l' aspetto di un Etiope. Ogni giorno piangevo, gemevo, e se, malgrado la mia resistenza ostinata, il sonno mi vinceva, lasciava cadere sulla terra nuda un corpo smunto, le cui ossa erano a mala pena legate le une alle altre. Nulla dico del mio cibo e della mia bevanda; in questo deserto anche i

di Aleppo (cfr *Ep.* 14,10), dedicandosi seriamente agli studi. Perfezionò la sua conoscenza del greco, iniziò lo studio dell'ebraico (cfr *Ep.* 125,12), trascrisse codici e opere patristiche (cfr *Ep.* 5,2). La meditazione, la solitudine, il contatto con la Parola di Dio fecero maturare la sua sensibilità cristiana. Sentì più pungente il peso dei trascorsi giovanili (cfr *Ep.* 22,7) e avvertì vivamente il

monaci ammalati osano appena bere acqua fresca, ed è considerata come un'intemperanza il mangiare un alimento cotto. Ebbene! io che per tema dell'inferno mi ero imposta questa prigione abitata dalle bestie feroci e dagli scorpioni, mi vedevo trasportato col pensiero tra le danze dei giovani Romani. Il mio volto era impallidito dai lunghi digiuni, il mio corpo era ghiacciato, e l'anima mia ardeva di cupidigia, in una carne già morta; solo l'incendio delle passioni si riaccendeva ancora. E così, sprovvisto d'ogni soccorso, mi gettavo ai piedi di Gesù, li inondavo delle mie lacrime, li asciugavo coi miei capelli; cercavo di domare questa carne ribelle con settimane di astinenza. Non arrossisco nel confessare le mie miserie; piango piuttosto al pensiero di non essere più quello che fui. Mi ricordo d'aver passato spesso il giorno e la notte intera a mandar grida e a percuotermi il petto finché la tranquillità non si fosse fatta nel mio animo per ordine di quel Dio che comanda alle tempeste. Paventava perfino la mia cella, come se fosse stata complice de' miei pensieri. Irritato contro me stesso, mi inoltravo solo nel deserto. Se scoprivo qualche valle oscura, qualche montagna dirupata, qualche roccia scoscesa, sceglievo quel luogo per pregare e per imprigionarvi il mio misero corpo. Dio mi è testimonia; dopo di aver versato lagrime copiose, dopo di aver tenuto a lungo gli sguardi fissi al cielo, talora mi credevo trasportato fra i cori degli angeli. Allora, con allegrezza fiduciosa cantavo al Signore : Noi corriamo dietro di voi, attratti dall'olezzo dei vostri profumi ”(Epistola XXII, Ad *Eustochium*, 7).

Per ridurre la carne e reprimere l'immaginazione, Girolamo ricorre ad altri mezzi, oltre alla penitenza corporale. “Quando ero giovane”, scrive, “quantunque fossi ritirato nel deserto, non potevo domare le mie ardenti passioni e la mia natura di fuoco: ero affranto da digiuni continui e lo spirito era infiammato da pensieri cattivi. Per riuscire a domarla, mi feci discepolo di un certo monaco che da giudeo s'era fatto cristiano. Lasciando da parte i precetti ingegnosi di Quintiliano, i fiumi di eloquenza versati da Cicerone, la gravità di Frontone e la dolcezza di Plinio, cominciai ad imparare l'alfabeto ebraico e a studiare una lingua dalle parole ruvide e sibilanti. Quali siano stati i miei sforzi, quante difficoltà abbia sofferto, quante volte, disperato, abbia interrotto lo studio, per riprenderlo poco dopo, spintovi da un desiderio ostinato, lo posso attestare soltanto io, che ho tanta sofferto, e lo possono attestare quelli che allora dividevano con me la vita. E rendo grazie a Dio perchè da un seme così amaro raccolgo ora i frutti tanto dolci “ (Epist. CXXV, Ad *Rusticum monachum*, 12).

Certamente è a quest'epoca (374) e nel deserto di Calcide che Girolamo ebbe il sogno misterioso di cui ci ha fatto un racconto drammatico. Nutrito delle opere dell'antichità classica, egli ne conservava l'amore. “Sciagurato “, scrive egli, “ io digiunavo prima di leggere Cicerone. Dopo di aver passato delle notti vegliando, dopo che il ricordo de' miei peccati mi aveva fatto versare abbondanti lacrime, prendevo Plauto. Se, tornato in me stesso, leggevo i Profeti, il loro linguaggio mi pareva rozzo e trasandato. Come ero cieco! Accusavo la luce invece di accusare i miei occhi! “. Una visione lo guarì, per qualche tempo almeno, da questo amore. “ Mentre che l'antico serpente si prendeva così gioco di me, intorno alla metà della quaresima (la quaresima del 375 probabilmente) mi venne una febbre interna, la quale, trovando il mio corpo già spossato per la mancanza di riposo, lo consumò in tal maniera che le mie ossa stavano a mala pena unite. Già si preparavano i miei funerali; il mio corpo diveniva sempre più freddo; un solo resto di calore faceva battere ancora il mio cuore. Improvvisamente fui rapito in ispirito e condotto al tribunale del Giudice supremo. La luce era tanto abbagliante, coloro che la circondavano mandavano uno splendore così vivo che, ricaduto sulla terra, non osavo guardare in su. Mi domandarono chi ero; risposi che era cristiano. Tu menti, mi disse il Giudice; tu sei ciceroniano e non cristiana, poichè dove è il tuo tesoro ivi è il tuo cuore. Tacqui, e sotto le verghe (poichè il Giudice aveva ordinato che mi staffilassero), più tormentato ancora da acerbi rimorsi, ripetevo tra me questo versetto del Salmo: Chi vi glorificherà nell'inferno? Io esclamai piangendo: Abbiate pietà di me, Signore, abbiate pietà di me. Questa grido echeggiava tra i colpi. Finalmente quelli che erano presenti si gettarono ai piedi del Giudice e lo supplicarono di perdonare alla mia giovinezza, di accordarmi il tempo di far penitenza, per punirmi severamente se mi fosse accaduto di leggere ancora libri pagani. Per trarmi dalla miseria in cui mi trovavo avrei promesso anche ben più; quindi giurai, e prendendo a testimonia il suo nome, dissi : Signore, se d'ora in poi conservo e leggo libri profani, mi si tratti pure come se Vi avessi rinnegato. Dopo questo giuramento mi sciolsero e io tornai al mondo. Tutti furono stupiti nel vedermi aprire gli occhi; ma questi versarono un tal diluvio di lagrime, che il mio dolore persuase anche i più increduli. Non fu questo uno di quei vani sogni che ci ingannano: me ne appello a quel tribunale, davanti al quale ero prostrato, me ne appello a quella sentenza che mi spaventò. Voglia Iddio che una simile tortura non mi sia mai più applicata. Quando mi svegliai sentivo ancora le battiture, e le mie spalle erano ancora indolenzite. Da quel momento studiai i libri sacri con maggior ardore che non avessi posto nella lettura dei libri profani » (Epist. XXII, Ad *Eustochium*, 30).

contrasto tra mentalità pagana e vita cristiana: un contrasto reso celebre dalla drammatica e vivace «visione», della quale egli ci ha lasciato il racconto. In essa gli sembrò di essere flagellato al cospetto di Dio, perché «ciceroniano e non cristiano» (cfr *Ep.* 22,30).

Nel 382 si trasferì a Roma: qui il Papa Damaso, conoscendo la sua fama di asceta e la sua competenza di studioso, lo assunse come segretario e consigliere; lo incoraggiò a intraprendere una nuova traduzione latina dei testi biblici per motivi pastorali e culturali. Alcune persone dell'aristocrazia romana, soprattutto nobildonne come Paola, Marcella, Asella, Lea ed altre, desiderose di impegnarsi sulla via della perfezione cristiana e di approfondire la conoscenza della Parola di Dio, lo scelsero come loro guida spirituale e maestro nell'approccio metodico ai testi sacri. Queste nobili donne impararono anche il greco e l'ebraico.

Dopo la morte di papa Damaso, Girolamo lasciò Roma nel 385 e intraprese un pellegrinaggio, dapprima in Terra Santa, silenziosa testimone della vita terrena di Cristo, poi in Egitto, terra di elezione di molti monaci (cfr *Contro Rufino* 3,22; *Ep.* 108,6-14). Nel 386 si fermò a Betlemme, dove, per la generosità della nobildonna Paola, furono costruiti un monastero maschile, uno femminile e un ospizio per i pellegrini che si recavano in Terra Santa, «pensando che Maria e Giuseppe non avevano trovato dove sostare» (*Ep.* 108,14). A Betlemme restò fino alla morte, continuando a svolgere un'intensa attività: commentò la Parola di Dio; difese la fede, opponendosi vigorosamente a varie eresie; esortò i monaci alla perfezione; insegnò la cultura classica e cristiana a giovani allievi; accolse con animo pastorale i pellegrini che visitavano la Terra Santa. Si spense nella sua cella, vicino alla grotta della Natività, il 30 settembre 419/420.

La preparazione letteraria e la vasta erudizione consentirono a Girolamo la revisione e la traduzione di molti testi biblici: un prezioso lavoro per la Chiesa latina e per la cultura occidentale. Sulla base dei testi originali in ebraico e in greco e grazie al confronto con precedenti versioni, egli attuò la revisione dei quattro Vangeli in lingua latina, poi del Salterio e di gran parte dell'Antico Testamento. Tenendo conto dell'originale ebraico e greco dei Settanta, la classica versione greca dell'Antico Testamento risalente al tempo precristiano, e delle precedenti versioni latine, Girolamo, affiancato poi da altri collaboratori, poté offrire una traduzione migliore: essa costituisce la cosiddetta *Vulgata*, il testo «ufficiale» della Chiesa latina, che è stato riconosciuto come tale dal Concilio di Trento e che, dopo la recente revisione, rimane il testo «ufficiale» della Chiesa di lingua latina. È interessante rilevare i criteri a cui il grande biblista si attenne nella sua opera di traduttore. Li rivela egli stesso, quando afferma di rispettare perfino l'ordine delle parole delle Sacre Scritture, perché in esse, dice, «anche l'ordine delle parole è un mistero» (*Ep.* 57,5), cioè una rivelazione. Ribadisce inoltre la necessità di ricorrere ai testi originali: «Qualora sorgesse una discussione tra i Latini sul Nuovo Testamento, per le lezioni discordanti dei manoscritti, ricorriamo all'originale, cioè al testo greco, in cui è stato scritto il Nuovo Patto. Allo stesso modo per l'Antico Testamento, se vi sono divergenze tra i testi greci e latini, ci appelliamo al testo originale, l'ebraico; così tutto quello che scaturisce dalla sorgente, lo possiamo ritrovare nei ruscelli» (*Ep.* 106,2). Girolamo, inoltre, commentò anche parecchi testi biblici. Per lui i commentari devono offrire molteplici opinioni, «in modo che il lettore avveduto, dopo aver letto le diverse spiegazioni e dopo aver conosciuto molteplici pareri – da accettare o da respingere –, giudichi quale sia il più attendibile e, come un esperto cambiavalute, rifiuti la moneta falsa» (*Contro Rufino* 1,16).

Confutò con energia e vivacità gli eretici che contestavano la tradizione e la fede della Chiesa. Dimostrò anche l'importanza e la validità della letteratura cristiana, divenuta una vera cultura ormai degna di essere messa a confronto con quella classica: lo fece componendo il *De viris illustribus* (*Gli uomini illustri*), un'opera in cui Girolamo presenta le biografie di oltre un centinaio di autori cristiani. Scrisse pure biografie di monaci, illustrando accanto ad altri itinerari spirituali anche l'ideale monastico; inoltre tradusse varie opere di autori greci. Infine nell'importante *Epistolario*, un capolavoro della letteratura latina, Girolamo emerge con le sue caratteristiche di uomo colto, di asceta e di guida delle anime.

Concludo con una parola di san Girolamo a san Paolino di Nola. In essa il grande esegeta esprime proprio questa realtà, che cioè nella Parola di Dio riceviamo l'eternità, la vita eterna. Dice san

Girolamo: «Cerchiamo di imparare sulla terra quelle verità, la cui consistenza persisterà anche nel cielo» (*Ep.* 53,10).

Egli dedicò la sua vita allo studio della Bibbia, tanto che fu riconosciuto da Papa Benedetto XV, come «dottore eminente nell'interpretazione delle Sacre Scritture». Girolamo sottolineava la gioia e l'importanza di familiarizzarsi con i testi biblici: «Non ti sembra di abitare – già qui, sulla terra – nel regno dei cieli, quando si vive fra questi testi, quando li si medita, quando non si conosce e non si cerca nient'altro?» (*Ep.* 53,10). In realtà, dialogare con Dio, con la sua Parola, è in un certo senso presenza del cielo, cioè presenza di Dio. Accostare i testi biblici, soprattutto il Nuovo Testamento, è essenziale per il credente, perché «ignorare la Scrittura è ignorare Cristo» (*Commento ad Isaia*, prol.). E' sua questa celebre frase, citata anche dal Concilio Vaticano II nella Costituzione *Dei Verbum* (n. 25).

Veramente «innamorato» della Parola di Dio, egli si domandava: «Come si potrebbe vivere senza la scienza delle Scritture, attraverso le quali si impara a conoscere Cristo stesso, che è la vita dei credenti?» (*Ep.* 30,7). La Bibbia, strumento «con cui ogni giorno Dio parla ai fedeli» (*Ep.* 133,13), diventa così stimolo e sorgente della vita cristiana per tutte le situazioni e per ogni persona. Leggere la Scrittura è conversare con Dio: «Se preghi – egli scrive a una nobile giovinetta di Roma –, tu parli con lo Sposo; se leggi, è Lui che ti parla» (*Ep.* 22,25). Lo studio e la meditazione della Scrittura rendono l'uomo saggio e sereno (cfr *Commento alla Lettera agli Efesini*, prol.). Certo, per penetrare sempre più profondamente la Parola di Dio è necessaria un'applicazione costante e progressiva. Così Girolamo raccomandava al sacerdote Nepoziano: «Leggi con molta frequenza le divine Scritture; anzi, che il Libro Santo non sia mai depresso dalle tue mani. Impara qui quello che tu devi insegnare» (*Ep.* 52,7). Alla matrona romana Leta dava questi consigli per l'educazione cristiana della figlia: «Assicurati che essa studi ogni giorno qualche passo della Scrittura ... Alla preghiera faccia seguire la lettura, e alla lettura la preghiera ... Che invece dei gioielli e dei vestiti di seta, essa ami i Libri divini» (*Ep.* 107,9.12). Con la meditazione e la scienza delle Scritture si «mantiene l'equilibrio dell'anima» (*Commento alla Lettera agli Efesini*, prol.). Solo un profondo spirito di preghiera e l'aiuto dello Spirito Santo possono introdurci alla comprensione della Bibbia: «Nell'interpretazione della Sacra Scrittura noi abbiamo sempre bisogno del soccorso dello Spirito Santo» (*Commento a Michea* 1,1,10,15).

Un appassionato amore per le Scritture pervase dunque tutta la vita di Girolamo, un amore che egli cercò sempre di destare anche nei fedeli. Raccomandava ad una sua figlia spirituale: «Ama la Sacra Scrittura e la saggezza ti amerà; amala teneramente, ed essa ti custodirà; onoralo e riceverai le sue carezze. Che essa sia per te come le tue collane e i tuoi orecchini» (*Ep.* 130,20). E ancora: «Ama la scienza della Scrittura, e non amerai i vizi della carne» (*Ep.* 125,11).

Per Girolamo un fondamentale criterio di metodo nell'interpretazione delle Scritture era la sintonia con il Magistero della Chiesa. Non possiamo mai da soli leggere la Scrittura. Troviamo troppe porte chiuse e scivoliamo facilmente nell'errore. La Bibbia è stata scritta dal Popolo di Dio e per il Popolo di Dio, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo. Solo in questa comunione col Popolo di Dio possiamo realmente entrare con il «noi» nel nucleo della verità che Dio stesso ci vuol dire. Per il grande esegeta un'autentica interpretazione della Bibbia doveva essere sempre in armonica concordanza con la fede della Chiesa cattolica. Non si tratta di un'esigenza imposta a questo Libro dall'esterno; il Libro è proprio la voce del Popolo di Dio pellegrinante, e solo nella fede di questo Popolo siamo, per così dire, nella tonalità giusta per capire la Sacra Scrittura. Perciò Girolamo ammoniva un sacerdote: «Rimani fermamente attaccato alla dottrina tradizionale che ti è stata insegnata, affinché tu possa esortare secondo la sana dottrina e confutare coloro che la contraddicono» (*Ep.* 52,7). In particolare, dato che Gesù Cristo ha fondato la sua Chiesa su Pietro, ogni cristiano – egli concludeva – deve essere in comunione «con la Cattedra di san Pietro. Io so che su questa pietra è edificata la Chiesa» (*Ep.* 15,2). Conseguentemente, senza mezzi termini, dichiarava: «Io sono con chiunque sia unito alla Cattedra di san Pietro» (*Ep.* 16).

Girolamo ovviamente non trascura l'aspetto etico. Spesso, anzi, egli richiama il dovere di accordare la vita con la Parola divina: solo vivendola troviamo anche la capacità di capirla. Tale coerenza è

indispensabile per ogni cristiano e particolarmente per il predicatore, affinché le sue azioni, quando fossero discordanti rispetto ai discorsi, non lo mettano in imbarazzo. Così esorta il sacerdote Nepoziano: «Le tue azioni non smentiscano le tue parole, perché non succeda che, quando tu predichi in chiesa, qualcuno nel suo intimo commenti: “Perché dunque proprio tu non agisci così?”. Carino davvero quel maestro che, a pancia piena, disquisisce sul digiuno; anche un ladro può biasimare l’avarizia; ma nel sacerdote di Cristo la mente e la parola si devono accordare» (*Ep.* 52,7). In un’altra lettera Girolamo ribadisce: «Anche se possiede una dottrina splendida, resta svergognata quella persona che si sente condannare dalla propria coscienza» (*Ep.* 127,4). Sempre in tema di coerenza, egli osserva: il Vangelo deve tradursi in atteggiamenti di vera carità, perché in ogni essere umano è presente la Persona stessa di Cristo. Rivolgendosi, ad esempio, al presbitero Paolino (che divenne poi Vescovo di Nola e Santo), Girolamo così lo consiglia: «Il vero tempio di Cristo è l’anima del fedele: ornalo, questo santuario, abbelliscilo, deponi in esso le tue offerte e ricevi Cristo. A che scopo rivestire le pareti di pietre preziose, se Cristo muore di fame nella persona di un povero?» (*Ep.* 58,7). Girolamo concretizza: bisogna «vestire Cristo nei poveri, visitarlo nei sofferenti, nutrirlo negli affamati, alloggiarlo nei senza tetto» (*Ep.* 130,14). L’amore per Cristo, alimentato con lo studio e la meditazione, ci fa superare ogni difficoltà: «Amiamo anche noi Gesù Cristo, ricerchiamo sempre l’unione con Lui: allora ci sembrerà facile anche ciò che è difficile» (*Ep.* 22,40).

Girolamo, definito da Prospero di Aquitania «modello di condotta e maestro del genere umano» (*Poesia sugli ingrati* 57), ci ha lasciato anche un insegnamento ricco e vario sull’ascetismo cristiano. Egli ricorda che un coraggioso impegno verso la perfezione richiede una costante vigilanza, frequenti mortificazioni, anche se con moderazione e prudenza, un assiduo lavoro intellettuale o manuale per evitare l’ozio (cfr *Epp.* 125,11 e 130,15) e soprattutto l’obbedienza a Dio: «Nulla ... piace tanto a Dio quanto l’obbedienza..., che è la più eccelsa e l’unica virtù» (*Omelia sull’obbedienza*). Nel cammino ascetico può rientrare anche la pratica dei pellegrinaggi. In particolare, Girolamo diede impulso a quelli in Terra Santa, dove i pellegrini venivano accolti e ospitati negli edifici sorti accanto al monastero di Betlemme, grazie alla generosità della nobildonna Paola, figlia spirituale di Girolamo (cfr *Ep.* 108,14).

Non possiamo concludere queste rapide annotazioni sul grande Padre della Chiesa senza far cenno all’efficace contributo da lui recato alla salvaguardia degli elementi positivi e validi delle antiche culture ebraica, greca e romana nella nascente civiltà cristiana. Girolamo ha riconosciuto ed assimilato i valori artistici, la ricchezza di pensiero e l’armonia delle immagini presenti nei classici, che educano il cuore e la fantasia a nobili sentimenti. Soprattutto, egli ha posto al centro della sua vita e della sua attività la Parola di Dio, che indica all’uomo i sentieri della vita, e gli rivela i segreti della santità. Di tutto questo non possiamo che essergli profondamente grati, proprio nel nostro oggi.

CONTROVERSIA ORIGENISTA

Un aspetto fondamentale della personalità e dell’opera di G., accanto a quello esegetico e ascetico, è senz’altro quello polemico. Durante la sua vita, spesso G. usò la sua innata capacità espressiva e la notevole erudizione per combattere vere e proprie battaglie contro chi avesse osato confutare un articolo di fede o l’obbedienza alla Chiesa di Roma o denigrare la sua opera. Una polemica che lo toccò in modo particolare, perché distrusse un rapporto a lui particolarmente caro, fu quella origenista.

Uno degli intellettuali cristiani in cui Girolamo nel corso dei suoi studi si era imbattuto è senza dubbio Origene² (Alessandria ca. 185 - Tiro 254), discepolo di Clemente Alessandrino, che gli aveva

² Origene nacque verso il 185 probabilmente ad Alessandria . La persecuzione del 202 portò il padre Leonida al martirio e causò la miseria della famiglia . Origene , che ebbe forse tra i suoi maestri anche il maestro di [Plotino](#) , il [platonico](#) Ammonio Sacca , si dedicò all' insegnamento . Nel 204 il vescovo della città , Demetrio , lo mise a capo della prima scuola catechetica ufficiale . Affidò l' insegnamento della grammatica all' amico Eracla , riservando a se stesso quello della filosofia e della Scrittura . Fautore di una vita ascetica , interpretando alla lettera un passo evangelico su quanti si fanno eunuchi per amore di Dio , Origene si evirò verso il 210 - 11 . Forse dopo la persecuzione di Caracalla nel 215 , si allontanò da Alessandria e si recò in Palestrina , ove svolse attività di predicazione , ma in seguito tornò ad Alessandria . Nel 203 fu ordinato sacerdote , ma il vescovo Demetrio , ritenendo illegittima la sua ordinazione a causa dell' autoevirazione , lo fece dichiarare deposto . Origene si stabilì allora a Cesarea , in Palestrina , ove fondò una scuola simile a quella di Alessandria e costituì una ricca biblioteca . Durante la persecuzione dell' imperatore Decio fu probabilmente incarcerato e torturato . Morì poco dopo , all' età di 70 anni , nel 253 , forse a Tiro . Origene fu scrittore infaticabile , autore di numerosissime opere , soltanto in piccola parte giunte fino a noi , anche per la condanna di eresia comminata successivamente ad alcune proposizioni enunciate in esse . Un suo ricco discepolo gli aveva messo a disposizione 7 stenografi e 7 copisti : i primi trascrivevano sue prediche e conferenze , mentre gli altri trascrivevano anche manoscritti di altra provenienza per arricchire la biblioteca formata da Origene ad Alessandria . E' soprattutto in ambito cristiano che si assiste , tra il secondo e il quarto secolo , ad una modificazione radicale nella tecnica libraria , rappresentata dal passaggio dal rotolo di papiro al codice . Il codice , ossia un insieme di fogli e di pergamene fatti di pelli conciate , scritti sulle due facce , piegati , poi riuniti in fascicoli e legati sulla piegatura di costola , diventa la forma nella quale è conservato dapprima solo il testo della Scrittura , ma la fortuna di esso si estende poi anche a testi nei quali è depositato il sapere profano . Origene scrisse commenti a quasi tutti i libri della Scrittura e numerosissime omelie o prediche , che prendono spunto da passi evangelici o biblici . Possediamo 21 di queste nell' originale greco e 240 in traduzione latina . Nessun commento ci è pervenuto intero , ma possediamo parte di quelli ai Vangeli di Matteo e di Giovanni . Sono conservati anche gli 8 libri contro Celso , scritti da Origene verso il 248 in risposta al "Discorso vero" di Celso . Uno scritto teorico fondamentale conservato integralmente soltanto nella traduzione latina di Rufino , una versione un po' addomesticata per attenuare espressioni di sapore eretico , è "Sui principi" , in quattro libri .

Diversamente da [Giustino](#) e da [Clemente](#) , convertiti dal paganesimo al cristianesimo , Origene ricevette sin da giovane un' educazione cristiana , ma a questa egli accompagnò anche lo studio dei filosofi antichi . L' uso a scopo pedagogico della tradizione filosofica emerge chiaramente nella descrizione che il discepolo di Origene , Gregorio il Taumaturgo , dà del metodo del suo insegnamento . La filosofia pagana è agli occhi di Origene un insieme di sette , che si escludono mutuamente e perciò richiedono un' adesione totale : ogni scuola , una volta catturato un individuo , lo imprigiona come in una palude o in una foresta senza vie d' uscita , escludendo ogni forma di conversione ad un' altra di esse . L' unico criterio in base a cui una filosofia viene scelta rispetto ad un' altra è il caso , che ha fatto imbattere in essa per prima . Per evitare di rimanere imprigionati in un solo indirizzo , Origene richiede dunque la lettura di tutti i filosofi , senza obbligare a un assenso o a un rifiuto immediato . Questi diventano possibili nel momento in cui entra in azione il criterio , posseduto dai cristiani , ma non dai filosofi , della verità proveniente da Dio e rivelata nelle Scritture . Scelta e rifiuto non sono dunque globali , ma sono compiuti rispetto a singole dottrine , in base alla loro compatibilità con il messaggio cristiano . Il risultato è la disarticolazione della compattezza dei corpi dottrinali delle filosofie , mentre il compito di utilizzarne i resti passa nelle mani del dotto cristiano , che può servirsi di esse e del loro vocabolario concettuale per interpretare le stesse Sacre Scritture . Secondo Origene la salvezza non è riservata a pochi : ciò stabilisce una netta differenza rispetto alle filosofie . A questo proposito Origene sottolinea come i filosofi pagani non si siano preoccupati di studiare altre lingue , per diffondere le loro dottrine anche presso altri popoli , mentre il cristianesimo mira a raggiungere ogni popolo e ogni ceto . Tuttavia la fede razionale è agli occhi di Origene superiore alla fede dei semplici , che è meno salda e può dipendere dal timore piuttosto che dall' amore di Dio , e in più non mira alla conoscenza dei misteri divini . In questo senso , è peculiarità del filosofo cristiano l' interpretazione delle Scritture : così l' indagine filosofica di Origene assume la forma dell' esegesi e del riferimento costante ai testi biblici ed evangelici . Nel culto dei propri testi il filosofo cristiano si pone in parallelo con i filosofi neo - [platonici](#) , ma con la differenza che il testo biblico è ispirato direttamente da Dio . Secondo Origene esso ammette una pluralità di sensi : come nell' uomo , oltre al corpo , esistono l' anima e il pneuma o spirito , così nel testo sacro , al di sotto del senso letterale o somatico , esistono un senso morale o psichico e uno allegorico - mistico o pneumatologico . In particolare , l' Antico Testamento è per Origene una prefigurazione del Nuovo Testamento : nel loro insieme essi costituiscono un' unità , che ha il suo fondamento nell' Unità divina , incorporea e inconoscibile nella sua natura . A noi è possibile conoscere per via mediata la natura divina , in quanto il Dio-Padre genera nell' eternità il Figlio o Logos , che ha la stessa natura del Padre , benchè gli sia subordinato . Questo " secondo Dio " conosce il Padre ed è fonte di conoscenza per gli altri esseri : il Logos è infatti mediatore tra Dio e il mondo , in quanto pare contenere le idee e cioè i modelli di tutte le cose create . Dal Logos

trasmesso un largo corredo di erudizione e soprattutto l'esigenza di coniugare la filosofia greca (neoplatonica) con il pensiero cristiano. Ma anche un forte rigore ascetico: basti ricordare che egli non aveva esitato a compiere letteralmente l'esortazione evangelica (Matteo, 19,13), facendosi eunuco «per il regno dei cieli».

Girolamo aveva apprezzato molto il metodo rigoroso applicato da Origene nell'interpretazione del testo biblico e del messaggio evangelico, volto a conciliare - con i vari "sensi" e in particolare con quello allegorico - l'afflato mistico dell'anima verso Dio e la concretezza e la razionalità dell'uomo nei processi di lettura del mondo circostante, tanto che non aveva esitato a lodarlo nei propri scritti, con quello slancio enfatico che gli era proprio. Lo aveva, infatti, celebrato come «maestro delle chiese dopo gli apostoli» e indicato come «genio immortale», ma si era anche indignato «contro quei cani furiosi» che a Roma erano insorti contro di lui, non già per eresia, ma perché non potevano sopportare «la fama della sua eloquenza e della sua scienza» (*De viris illustribus*, 54).

Successivamente, però, quando gli origeniani portarono alle estreme conseguenze il pensiero del maestro sostenendo, tra l'altro, la creazione nell'eternità e non nel tempo, la subordinazione gerarchica di Cristo al Padre e la temporaneità delle pene infernali dato che tutti gli esseri viventi, buoni e malvagi, saranno salvati (*apocastasi*), prese le distanze dalle loro interpretazioni e lo fece con vigore, come era nel suo carattere, sollecitato sia dagli amici romani, non sempre prudenti e forse poco leali nei loro modi, ma anche da Epifanio vescovo di Salamina (o Costanza di Cipro) e Teofilo patriarca d'Alessandria. Da allora fece proprio il metodo storico della scuola di Antiochia, che privilegiava l'esegesi basata sull'interpretazione storica e l'esame rigoroso dei testi, che gli era in fondo tanto congeniale da riuscire a portarlo avanti meglio degli stessi antiocheni.

Si aprì così in Terra Santa a partire dagli anni novanta del sec. IV la spiacevole controversia che vide schierati da una parte l'eremita dalmata ed Epifanio vescovo di Salamina, ostili agli origeniani,

, poi , procede lo Spirito Santo e tutto riceve il soffio vitale o pneuma . Secondo Origene la potenza di Dio non é illimitata , perchè se fosse tale , essa non potrebbe neppure pensare se stessa . Dio , pertanto , crea tanti esseri quanti può contenere e raccogliere sotto la sua provvidenza e prepara tanta materia quanta ne può ordinare . Solo la sua bontà , infatti , lo spinge a creare , perciò Origene considera eterna la creazione , perchè la bontà di Dio non può restare inattiva . La tesi dell' eternità della creazione presenta affinità con l' impostazione del [platonismo](#) contemporaneo , ma contrasta col racconto biblico della creazione e per questo attrasse su Origene l' accusa di eresia . Il mondo attuale secondo Origene é conseguenza di altri mondi precedenti , così come altri successivi saranno conseguenza di esso . Entro questo processo eterno si iscrive la storia delle anime : all' inizio esse furono create come intelletti puri , ma non tutte conservarono la perfezione iniziale e per orgoglio di autoaffermazione , ribellandosi a Dio , caddero nel peccato . Il peccato consiste in una sorta di " raffreddamento nell' amore " per il Bene , causato da un atto di libera volontà , e proprio in conseguenza di esso gli intelletti puri divennero appunto anime : Origene collega qui etimologicamente il termine psuchè , anima , con il verbo psukò , che significa " diventar freddo " . Le anime umane , pur risiedendo in un corpo , conservano la partecipazione al Logos divino e il libero arbitrio , che consente loro di scegliere il bene e ritornare alla condizione primitiva . Anche i demoni , che rappresentano il gradino più basso nella caduta e nell' allontanamento da Dio prodotti dal peccato , hanno questa possibilità . La redenzione , ossia la liberazione dal peccato , coinvolge tutti gli esseri , non solo l' uomo : nessuno , neppure il diavolo , può esserne escluso , altrimenti la redenzione non sarebbe completa . Alla fine dunque tutti gli esseri saranno salvati : in ciò consiste quella che Origene chiama apocastasi , ossia letteralmente " ristabilimento " della condizione originaria di perfezione in Dio . Essa tuttavia non é la conclusione ultima e definitiva , perchè dopo di essa ricomincerà la vicenda eterna , anche se non totalmente identica alle precedenti , come avevano preteso gli [stoici](#) , in quanto il libero arbitrio dei singoli , per definizione variabile , continua a essere fattore decisivo . In tal modo Origene innesta , sul fondo delle dottrine cristiane della Trinità , della creazione e della redenzione , tematiche proprie della tradizione filosofica : in particolare , quelle [neo - platoniche](#) della gerarchia delle [ipostasi](#) divine , della gerarchia parallela dei livelli dell' anima , della caduta e del ritorno e quella [stoica](#) dei cicli successivi dell' universo . Anche quest' ultimo punto incappò nell' accusa di eresia , così come pure l' affermazione di una resurrezione puramente spirituale , che non avrebbe coinvolto il corpo . Anche per questo aspetto di svalutazione del corpo la tesi di Origene presenta forti risonanze [platoniche](#) .

e dall'altra Giovanni vescovo di Gerusalemme e il monaco Rufino, capo di un monastero da lui eretto nel 374 sul monte degli Ulivi della stessa città, insieme con la discepola Melania oriunda della nobile famiglia romana dei Valeri. Egli, come già compagno di studi a Roma di Girolamo, provetto nella conoscenza delle lingue, non solo aveva tradotto in latino il *De principiis* di Origene, ma ne era divenuto strenuo paladino.

A farsi promotore della salvaguardia dell'ortodossia, dopo la predicazione itinerante di un tale Atarbio dichiaratamente antiorigenista, era stato il vescovo di Salamina che nella Pasqua del 394 (2 aprile), lasciata Cipro, si era presentato a Gerusalemme, chiedendo ospitalità al confratello Giovanni.

Epifanio, ormai avanti negli anni ma energico di mente e di cuore, iniziò la sua predicazione contro Origene nella chiesa del Santo Sepolcro, proclamandolo «padre di Ario e di tutte le eresie». Nonostante i mugugni e gli insulti dell'uditorio (ci fu anche chi lo interruppe gridando: "Sei matto!"), egli attirò l'attenzione di Girolamo che presto condivise l'inaccettabilità di alcune proposizioni dottrinali di Origene, come la preesistenza dell'anima e l'eternità del mondo, e per confutare tali "eresie" si mise all'opera, in seguito sintetizzata e divulgata nel libello diretto contro il "suo" vescovo (*Contra Iohannem Hierosolymitanum*).

«La guerra era ormai dichiarata, - osserva il Buonaiuti - i gruppi prendevano posizione: Rufino origeniano fino al midollo per quanto circospetto nelle comunicazioni pubbliche del suo pensiero, si schierò con Giovanni; Girolamo con Epifanio, il quale minacciato di botte da qualche fanatico a Gerusalemme, chiese e ottenne ospitalità nell'eremo di Betlemme». Pesante e inatteso, tanto da sorprendere tutti, fu il disaccordo che si aprì tra Girolamo e Rufino, l'intimo amico della giovinezza, al quale aveva indirizzato lettere affettuosissime, e che allora si trovava insieme con altri monaci in un monastero del Monte degli Ulivi, presso il quale vi era anche un cenobio femminile, guidato da Melania. Tra loro non solo non ci fu dialogo, ma neppure comprensione, anzi il fuoco covava sotto le ceneri.

Più tardi Agostino d'Ipbona ebbe ad osservare con rammarico: «Mi è dispiaciuto molto che fra persone così affezionate e familiari, strette da un vincolo di amicizia notissimo a tutte le Chiese, sia sorta una discordia tanto grave... Quale amico non sarà tenuto come un futuro nemico, se fra Girolamo e Rufino poté scoppiare ciò che tutti rimpiangiamo?» (Ep. LXXIII,6).

Il dissidio aumentò a dismisura quando Epifanio convinse Girolamo e i suoi a rompere ogni rapporto canonico con la chiesa di Gerusalemme, provocando l'autosospensione dalle funzioni presbiterali nella comunità monastica. Per far fronte alle quali il vescovo di Salamina, all'insaputa dell'ordinario del luogo, non esitò a conferire gli ordini sacri (diaconato e presbiterato) a Paoliniano, fratello minore di Girolamo, violando – secondo quanto gli contestò subito il titolare della diocesi - le prescrizioni canoniche, ribadite dal 2° canone del Concilio di Costantinopoli del 381. La reazione del vescovo Giovanni non si fece attendere: non solo proibì a Girolamo e ai suoi monaci e monache l'ingresso nella basilica della Natività, ma dichiarò invalide le suddette ordinazioni. Da parte sua Epifanio scrisse una pesante lettera a Giovanni (tradotta in latino da Girolamo) che inasprì molto gli animi, tanto che il vescovo di Gerusalemme sollecitò un editto di espulsione nei confronti dell'eremita dalmata. Ma la morte di Teodosio il 27 novembre 395 rese inefficace tale misura.

Giovanni chiese inoltre appoggio a Teofilo patriarca di Antiochia dilatando così la controversia fuori dai confini di Gerusalemme. Teofilo inviò in Terra Santa un suo fido presbitero, Isidoro, con il compito di operare una mediazione. Il tentativo fallì e il messo tornò ad Alessandria con una lettera di Giovanni diretta a Teofilo, nella quale venivano riassunte le motivazioni di condanna che Girolamo avrebbe sostenuto, secondo l'autore, nei confronti di Origene. La missiva giunse presto a Roma, dove gli avversari del monaco dalmata la adoperarono subito per diffamarlo: ciò provocò la stesura di quel pamphlet dichiaratamente ostile contro il vescovo di Gerusalemme (*Contra Iohannem Hierosolymitanum*). Ciò nonostante, Teofilo proseguì il suo impegno di conciliazione soprattutto tra Girolamo e Rufino. E lo sforzo non fu inutile, almeno all'apparenza, se quest'ultimo, nel 397, prima di tornare dopo venti anni a Roma insieme con Melania, tese la mano al suo vecchio amico con il beneplacito del vescovo Giovanni, pensando forse ad un distacco definitivo. In realtà,

giunto a Roma, Rufino pose mano alla raccolta di tutte le affermazioni con cui G. aveva esaltato Origene nelle sue opere giovanili. Affermazioni di non poco numero che Rufino fece girare in più copie a Roma, bollando così di falsità l'asceta ormai lontano e acuendo la controversia che pareva risolta.

La piccante risposta di G. non si fece attendere: aveva sì lodato Origene, ma come esegeta, mai come maestro di speculazione religiosa. E quando Rufino iniziò a rinfacciare a G. il suo passato personale con insidiose insinuazioni personali, la rottura fra i due fu insanabile. Da allora G. non perse occasione di inveire contro Rufino coprendole dei più risibili epiteti. Neppure la morte in esilio nel 410 del suo antico amico di studi lo placò.

Ma ormai erano questi gli ultimi bagliori polemici di un fuoco che si spegneva.

LEGGE NATURALE E COSCIENZA

G. non è un filosofo, è lontana da lui ogni speculazione filosofica. Egli è soprattutto un esegeta e fondamentale è per lui il rapporto con la Parola di Dio. E' perciò difficile trovare nelle sue opere rapporti dialogici con le dottrine filosofiche che attraversavano il IV e il V secolo. Tuttavia, soprattutto nei commenti ai libri della Bibbia, si possono intuire influenze filosofiche più o meno marcate, che testimoniano il deciso inserimento di G. nella cultura e nel costume del suo tempo. La vasta problematica, per non dire il concetto stesso di legge di natura, costituiscono l'esempio più tipico ed importante dell'influsso stoico³ e nello stesso tempo della profonda elaborazione

³ Lo **stoicismo** è una corrente [filosofica](#) e spirituale fondata nel [308 a.C.](#) ad Atene da [Zenone di Cizio](#), con un forte orientamento [etico](#). Tale filosofia prende il suo nome dal portico dipinto (stoà poikile) dove Zenone di Cizio impartiva le sue lezioni. Gli stoici sostennero le [virtù](#) dell'autocontrollo e del distacco dalle cose terrene, portate all'estremo nell'ideale dell'[atarassia](#), come mezzi per raggiungere l'integrità morale e intellettuale. Nell'ideale stoico, è il [dominio sulle passioni](#) che permette allo spirito il raggiungimento della [saggezza](#). Riuscire è un compito individuale e parte dalla capacità del saggio di disfarsi delle idee e influenze che la società nella quale vive gli ha inculcato. Tuttavia lo stoico non disprezza la compagnia degli altri uomini, e l'aiuto ai più bisognosi è una pratica raccomandata.

Tra gli stoici più importanti troviamo numerosi filosofi e uomini di stato [greci](#) e [romani](#). Il disprezzo per le ricchezze e la gloria mondana la resero una filosofia adottata sia da imperatori (come [Marco Aurelio](#) nei suoi [Colloqui con se stesso](#)) che da schiavi (come [Epitteto](#)). [Cleante](#), [Crisippo](#), [Seneca](#), [Catone](#), [Anneo Cornuto](#) e [Persio](#) furono personalità importanti della scuola stoica.

Filosofia stoica

Gli stoici dividevano la filosofia in tre discipline: la [logica](#), che si occupa del procedimento del conoscere; la [fisica](#), che si occupa dell'oggetto del conoscere; e l'[etica](#), che si occupa della condotta conforme alla nostra natura razionale. Possiamo fare un esempio: la logica è il recinto che delimita il terreno, la fisica l'albero e l'etica è il frutto.

La logica comprendeva la [gnoseologia](#), la [dialettica](#) e la [retorica](#). Sebbene sia certo che il sistema è subordinato all'etica, questa si fonda su un principio che ha origine nella fisica.

La fisica stoica, a sua volta, deriva dalla concezione [eraclitea](#) del fuoco come forza produttiva e ragione ordinatrice del mondo. Da questo fuoco artigiano si genera il mondo il quale, in certi periodi determinati di tempo, si distrugge e torna a rinascere dal fuoco. Per questa ragione si è soliti parlare di [eterno ritorno](#) del medesimo che si produce ciclicamente sotto forma di conflitto universale o [ecpirosi](#). Ogni periodo che si produce dal fuoco e che culmina nella distruzione attraverso il fuoco stesso è definito diakosmesis.

Questo ordinamento è retto da una ragione universale. Essa può essere intesa come un movimento incausato, eterno, inarrestabile, che inerisce a qualunque forma di essere, dal più semplice ed infimo fino al più grande e complesso, vivente e non vivente. Dalla sua azione scaturiscono due principi in cui il mondo risulta suddiviso: uno attivo, chiamato

teologica operata dai Padri. La Sacra Scrittura non solo non offriva l'espressione filosofica, ma a stento, la base (Rom. 2, 14-16: **14**Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo legge, sono legge a se stessi; **15**essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono. **16**Così avverrà nel giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini per mezzo di Gesù Cristo, secondo il mio vangelo) per la vasta speculazione da essi impostatavi. Quell'accenno quasi accidentale toccava un problema acuto per la Chiesa dei primi tempi: se e come si salvano gli infedeli. Per di più esso entrava come parte integrante nella grande tematica paolina dei rapporti fra le leggi naturali, giudaica e cristiana. Gli esegeti si trovavano quindi nella necessità di sviluppare il breve accenno di S. Paolo, per comprendere il suo pensiero. La filosofia stoica offriva ad essi una vasta speculazione adatta lo scopo; ed essi la seppero un po' alla volta rielaborare sui dati della Rivelazione, cosicché le riflessioni di G. sulla legge di natura sembrano più uno sviluppo di idee scritturistiche che stoico-filosofiche.

Mai egli si appella a tale filosofia come matrice di questi concetti, bensì all'Apostolo. Con sicurezza egli spiega un episodio scritturistico: nell'azione di Iefte, che immola la figlia vergine a Dio «non sacrificium placet, sed animus offerentis». E' solo la buona fede e la generosità che scusa l'operato del re. La legge mosaica (una preferenza fatta spontaneamente da Dio al popolo eletto) non è quindi che un richiamo di precetti, che dovrebbero essere di già noti. E' quindi logico che il pagano possa osservare certi comandamenti giudaici, che egli, come tali, ignora, e che Iddio accetti la buona vita dei gentili e dei filosofi. I pagani dunque, che seguono la legge naturale, sono da Dio preferiti a coloro che trascurano quella scritta, come la persona retta viene preferita a quella non retta. Non solo, ma anche nel caso di trasgressione da ambo le parti, il pagano è preferito al giudeo prevaricatore.

Gli stessi Patriarchi, se si salvarono, non lo furono per le opere della legge, ma per la loro fede in Cristo. L'osservanza delle due leggi quindi, in se stessa, non salva. Esse devono venir superate.

Il pensiero di G. è che senza la luce della fede in Cristo, le nostre conoscenze morali sono più ridotte. La ragione, è vero, riflettendo, può dare preziose direttive anche al peccatore. Per questo dunque non è impossibile trovare anche fra i pagani persone dedite alla virtù. Resta però sempre una conoscenza limitata.

Ma G. sottolinea nei Commenti due stadi di conoscenza, corrispondenti alla mente senza la fede e con la fede.

in vari modi (appunto logos, o Zeus, soffio, natura), ed uno passivo, che è la materialità delle cose. Gli stoici individuano un ordine [necessario](#) al suo interno.

L'etica stoica si fonda sul principio che anche l'uomo è partecipe del *lógos* e portatore di una "scintilla" di fuoco eterno. Ciò che impedisce l'adeguamento della condotta umana alla [razionalità](#) sono le passioni. La virtù consiste nel vivere in modo ammissibile con la natura delle cose, scegliendo sempre ciò che è conveniente alla nostra natura di esseri razionali. Nello stato di dominio sulle passioni o [apatia](#), ciò che poteva apparire come male e dolore si rivela come un punto positivo e necessario. È da qui che [Epitteto](#) dichiara (sopporta e astieniti): non nel senso di «sopporta il dolore e astieniti dai piaceri» come comunemente s'intende; bensì nel senso di «sopporta l'intolleranza altrui (frutto di passione) e astieniti dall'intemperanza (frutto di passione)».

Questo è anche il senso della famosa metafora stoica che paragona la relazione uomo-universo a quella di un cane legato ad un carro. Il cane ha due possibilità: seguire armoniosamente la marcia del carro o resisterle. La strada da percorrere sarà la stessa in entrambi i casi; però se ci si adegua all'andatura del carro, il tragitto sarà armonioso. Se, al contrario, si oppone resistenza, la nostra andatura sarà tortuosa, poiché saremo trascinati dal carro contro la nostra volontà. L'idea centrale di questa metafora è espressa in modo sintetico e preciso da [Seneca](#), quando sostiene: «Il destino guida chi lo accetta, e trascina chi è riluttante».

Per lui la situazione di una più ridotta conoscenza delle verità morali, senza la Rivelazione appare già evidente. Vi è un parallelismo fra la conoscenza naturale di Dio e dei « semi » o inizi delle virtù. Sono gli inizi delle virtù cardinali, due delle quali espressamente nominate (sapientia-prudentia) : quindi corrispondono a principi primari della moralità. Le quattro virtù erano infatti per gli Stoici quelle indispensabili per la vita. Che se questa partecipazione naturale del Verbo, questo seme di Dio e delle virtù, non arriva, per la trascuratezza di chi lo dovrebbe coltivare, fino alla più alta conoscenza e partecipazione del Verbo fatto uomo, cui naturalmente tende, ciò non avviene senza la colpa di colui cui è insito.

G. considera la legge naturale sulla scia dell'Apostolo, in quanto è scritta nelle coscienze degli uomini.

Caino, Adamo ed Eva, « conoscono » i loro peccati per mezzo della legge di natura; il Faraone stimolato (rimorso) dalla stessa, confessa i suoi misfatti. La legge di natura si identifica quindi, per metonimia, con la coscienza stessa. Tutti gli uomini infatti conoscono questa legge, e conoscono perfino che « omnis concupiscentia » è peccato.

La passione può andare in cerca di scuse, la lingua esporle, ma la coscienza non si può piegare.

Il termine di coscienza, nel senso di rimorso, comunissimo ai Padri, torna poi frequentemente anche in G. nel Commento a Isaia :

Il rimorso è qualcosa di intimo, personale, lo stesso fuoco infernale acceso da noi stessi. Un ultimo aspetto, decisamente stoico, della coscienza: la buona coscienza deve essere di conforto e bastare al giusto, che non si vede remunerato quaggiù, ma colpito dalle sventure e dalle ingiustizie al pari dell'empio.

L'apporto stoico si trova ormai così elaborato e fuso nella speculazione teologica e nei dati scritturistici, che a stento si lascia riconoscere.

Non così invece quando G. scende ad applicazioni pratiche della legge di natura. Esplicitamente lo fa, con una certa frequenza, nel campo dell'etica sessuale. Non diversamente da quello che pensavano altri Padri e filosofi è anche per lui contro natura l'uso dei cosmetici e l'incedere studiato delle donne. E' probabile che egli si astenga dal nominare o lo faccia in termini generici certi peccati contro natura, perché sotto l'influsso di una teoria stoica che egli cita, e, a quanto pare, non disapprova. Altre severe prescrizioni in questo campo, pure non solo proprie al Dalmata, sono motivate da osservazioni igieniche o argomenti ascetici.

LA VIRTU' E IL PECCATO

G. si professa avversario della distinzione stoica tra sapienti e stolti, ma insiste molto sull'incompatibilità della virtù con il peccato, dell'unione a Cristo e a Belial, della carità di Dio e del mondo.

Il bene e il male, nel loro aspetto oggettivo, vengono di preferenza impersonati in Cristo (Dio) e nel demonio, nell'amore all'uno o all'altro.

Un asserto stoico di capitale importanza affermava che solo la virtù perfetta è vera virtù. La virtù imperfetta non si distingue dal vizio. G. respinge sempre, soprattutto nell'opera contro Gioviniano, la netta distinzione tra giusti e peccatori e la possibilità di una virtù perfetta tra i mortali. Ma a volte sembra accennare proprio a questo quando parla dello sforzo per acquisire una virtù. Non basta per lui allontanarsi dal vizio: occorre raggiungere la virtù, la perfezione.

Un altro asserto stoico dice che non si può essere virtuosi (perfetti) se una sola virtù fa difetto. Le virtù sono intimamente unite a vicenda: l'una richiama l'altra, anche la più lieve mancanza contro una di esse trascina alla rovina tutto l'edificio della perfezione. G. si esprime spesso in tali termini.

VIRTUS IN MEDIO

Accenniamo appena brevemente a questo aforisma proprio del pensiero classico e che G. manifesta qui e lì di condividere. Egli trova una prova della sua validità nei testi scritturistici, però non lo affronta mai speculativamente. Non s'ha da essere nè inumani nè troppo indulgenti, sia nell'uso delle creature che nella prassi penitenziale.

E' così pure male non fare il bene, come farlo per essere veduti.

Un'applicazione implicita, ma degna di rilievo, di quest'aforisma, si trova in una delle opere più stoiche che un Padre abbia mai scritto: l'*Adversus Jovinianum*. G. riferisce l'episodio narrato da Seneca, di quel marito che non poteva uscire di casa, se non dopo aver indossato la fascia pettorale della moglie; che non poteva bere, se non dopo che i due bicchieri fossero stati reciprocamente lambiti. Quell'amore eccedeva nel modo. La ragione deve dettare la giusta misura dell'affetto, al di sotto e al di sopra del quale esso diventa vizioso.

BENE, MALE E INDIFFERENTE

G. espone anche una teoria dei beni o dei valori. Manco a dirlo egli si rivela pure qui fedele discepolo degli Stoici, dei quali non manca di notare la concordanza col pensiero cristiano.

Bene può essere solo un valore morale, interno, in tutto dipendente dall'uomo: praticamente solo l'onestà e la virtù. Male il suo opposto. Le cose esteriori, da noi indipendenti, sono indifferenti, prive di qualsiasi qualifica morale. Nei riguardi di esse, anche il Padre manifesta di tenere una sovrana indifferenza, come appunto insegnavano gli Stoici.

Aggiunge, però, che in misura ancora superiore, sono beni quelli che provengono da Dio, le grazie dello Spirito.

Alla distinzione originale, di bonum, malum e indifferens, i filosofi, spinti dall'esperienza, avevano introdotto un po' alla volta una suddivisione di questi ultimi in realtà, che pur restando neutre, tuttavia erano desiderabili o meno. G. quando prende la posa del filosofo, pare che non conosca neppure l'esistenza di un male fisico, oltre che morale. Arriva così ad affermazioni che indispettiscono per la loro ruvidità. La guerra è, ad esempio, per lui, indifferente.

E non esita, per consolare il marito desolato per la morte della moglie a ricordargli questa teoria: anche la moglie è infatti una cosa « esterna » e nella perdita e disprezzo di questi beni non sta ancora la perfetta virtù. Se la posizione soggettiva nei loro confronti deve corrispondere alla loro assenza di valore morale intrinseco, pur tuttavia G. riconosce ad essi una certa bontà, a determinate condizioni. L'uso di essi fattone determina la loro bontà o malizia.

Se la salute, l'onore, e i loro contrari, e le mille altre realtà indifferenti in se stesse, vengono bene usate, ricevono anch'esse la qualifica di beni. Sembra però corrispondere al pensiero di G. che in questi «beni» c'è insita una certa pericolosità e che la parsimonia nel desiderarli non è mai troppa. L'esempio del matrimonio (che è male, perché fra bene e male non c'è via di mezzo), che egli riporta anche altra volta, è sommamente indicativo a questo scopo.

Questa ripartizione forniva pure la chiave per comprendere e spiegare difficoltà scritturistiche e pratiche. Tutte le punizioni che Dio invia al popolo eletto, per la sua infedeltà, o ad altri popoli, chiamate malum o malitia nella S. Scrittura, sono in realtà mali in senso improprio.

Per non voler o non poter comprendere questa importante distinzione: unico bene è la virtù, unico male il vizio, molti - i semplici - si scandalizzavano, ed arrivavano a conclusioni estreme, nel vedere i cattivi ricchi, sani, felici.

Le tribolazioni della vita per sè moralmente indifferenti, possono essere una prova ricca di frutti, e quindi un bene, come pure una pena: impossibile però poterlo distinguere quaggiù.

Da ultimo potremo ricordare l'analogia che intercorre fra questa divisione dei beni, e quella fra gli uomini spirituali, carnali e medi; o quella fra giusti, empì e peccatori.

Girolamo non è un filosofo, ma abbiamo già visto come l'influsso dello stoicismo entra nel suo pensiero. Ciò chiarisce anche il profondo senso dell'ascesi che caratterizza la sua vita e che lo porta verso di sé e verso gli altri a una durezza che non sempre è pienamente giustificabile se non alla luce di una tensione interiore che lo divora.

Ma per meglio capire la lotta di Girolamo contro il peccato e più ancora contro tutto ciò che impedisce la piena e serena comunione con Dio, vediamo brevemente la posizione degli stoici nei confronti delle passioni.

Il dominio sulle passioni

Il senso del cosmo è il *logos*. Ogni cosa è permeata da questa legge per cui non solo la natura (la *physis*) soggiace al volere della ragione, ma anche l'uomo, il quale è parte della natura e del cosmo. La vita degli uomini è scontro tra *lògos* e *phatos*, dove per *phatos* si intende l'errore della ragione indotto dagli istinti. Il vero ostacolo verso una piena armonia con l'universo è dunque la passione, vera malattia dell'anima che allontana l'uomo dalla ragione.

Il saggio deve astenersi delle passioni, egli deve contemplare il mondo con distacco, come se assistesse ad una rappresentazione sulla quale non può intervenire. Il destino degli uomini è infatti già deciso dal *logos*, ragion per cui ogni cosa accade indipendentemente dal "disturbo" operato delle passioni. **Ecco dunque che il saggio stoico pratica l'apatia** (*a-pathos*, "assenza di passione") e **l'atarassia** (*a-taraxis*, "assenza di turbamento", "imperturbabilità" di fronte agli eventi). Il destino determina ogni cosa, dunque determina anche la passione come allontanamento dalla ragione, tuttavia le passioni sono un genere di sensazioni che disturbano la contemplazione della verità, quella verità per cui è il *logos* a reggere i destini del mondo. **La vita autentica è dunque la contemplazione della verità del logos**, è l'essere a conoscenza della verità e condurre la propria vita in funzione di essa.

Le passioni sono d'ostacolo ad una vita serena perché conducono l'uomo a volere ciò che non può realizzarsi. Ogni volta che l'uomo desidera l'impossibile (desidera ciò che dovrebbe accadere e non accetta invece ciò che accade) egli va incontro al dolore. **Ecco che il saggio stoico non lotta contro il fato ma lo accetta, e nel momento in cui egli lo accetta non si lascia condurre da esso ma diventa egli stesso il proprio destino.** In questo modo l'uomo diventa autenticamente ciò che è: accettare il proprio destino implica essere realmente ciò che si è, entro la propria natura e non oltre.

LA FUGA DEL MONDO E LA VITA CONTINENTE.

G. era preso tutto da una passione ardente per quell'ideale di rinuncia al mondo che investiva e soggiogava la società cristiana del IV secolo, come quei potenti soffi di vento che piegano in un movimento di onde un campo di spighe mature. Il suo primo campo di lotta fu la decisione per la scelta del suo stile di vita penitente.

La vocazione cenobitica di S. Girolamo.

Girolamo non era nato con la vocazione alla vita solitaria. In gioventù, sia a Stridone che a Roma, la sua vita morale non fu sempre quella di un vero catecumeno. Da alcune sue testimonianze si può concludere che forse non sempre evitò il naufragio morale ⁴.

Tuttavia la sua giovinezza fu meno burrascosa di quella di san Agostino. E non è nel giusto Buonaiuti quando afferma che Girolamo « aveva assaporato con avida brama tutte le gioie sensuali che una grande città può offrire a un provinciale » e che anzi si sarebbe «

⁴ Cf. ep.7,4

abbandonato a un tripudio carnale »⁵. Nè si possono prendere alla lettera le espressioni che riferiscono dei suoi falli per affermare che ebbe una giovinezza immorale.

Di Girolamo è possibile dare un giudizio più equanime dicendo che cadde in gioventù e si macchiò di quelle colpe che tra la gioventù purtroppo sono comuni.

Infatti dopo il suo battesimo a Roma⁶ inizia con fervore la pratica degli esercizi cristiani. « Quando, ancora fanciullo, (così riferisce lui stesso) stavo a Roma attendendo agli studi, solevo nelle domeniche con altri compagni di uguale età e proposito, visitare i sepolcri degli Apostoli e dei Martiri, e sovente entrare nelle catacombe che, profondamente scavate entro terra, nelle pareti contengono da ogni parte i corpi dei defunti e tanto sono oscure che si può dire in esse adempito quel detto profetico: ' Discendano vivi nell'inferno (sheol) ' ». Ma solo a Treviri, dopo di aver contemplato la vita monastica che in essa fioriva, si rende conto per la prima volta dei pericoli insiti nel mondo. E sotto la spinta di questi nuovi sentimenti, sente il richiamo all'ideale monastico. Ma anche per questo proposito, così com'è stato per la sua vocazione scritturistica, quante difficoltà da superare!

Prima che arrivi alla decisione finale, il suo animo attraversa un lungo periodo di perplessità e di angustie che dura quasi un decennio (dal 365 al 375). Si decide a lasciare Stridone più che per motivi

ascetici forse per beghe familiari. Va in Oriente a cercare quella pace che non può godere in patria. Visita il monastero di Rhossos, sulla costa siriana, fondato dal celebre anacoreta Teodosio. L'austerità e il fervore di quei monaci influiscono positivamente sul suo « proposito ». Senonché a dispetto della sua buona volontà, è assalito da violenti tentazioni: sembra che il soffio del deserto vicino gli abbia infiammato le carni. Il conflitto fra il mondo e la solitudine, fra la carne e lo spirito gli si fa sentire in modo violento. Girolamo quasi dispera di perseverare. Si raccomanda all'abate Teodosio affinché preghi per lui che « abbandonato fra i flutti » si sente incapace sia di tornare indietro che di progredire⁷.

Dovranno verificarsi altri avvenimenti prima che Girolamo si decida definitivamente. L'amico Bonoso, che con lui a Treviri ha fatto il proposito di vivere una vita cristiana, con gesto risoluto dice addio ai parenti, agli agi, a tutto e si reca a vivere da eremita in un'isoletta del Quarnero⁸. La cerchia degli amici di Antiochia : Evagrio, Eliodoro, Niceta, si restringe per la morte del caro Innocenzo e di Ilias⁹. Solo Evagrio compensa in parte la mancanza di Innocenzo e lo assiste durante le frequenti malattie. Infine il sogno ciceroniano lo spinge definitivamente a vivere nel deserto di Calcide.

Qui fa le prime conoscenze con molti eremiti sparsi qua e là e ne riceve, date naturalmente le sue disposizioni spirituali, un'impressione eccellente. Ormai si sente sicuro, gli sembra di aver raggiunto la meta e con entusiasmo invita anche altri amici a seguirlo affinché anch'essi godano la pace della solitudine.

Vita eremitica o cenobitica ?

Un invito pressante è rivolto ad Eliodoro con una lettera che potrebbe definirsi un inno alla solitudine.

Questa lettera, fatta circolare in un grande numero di esemplari, in un momento in cui le tristi vicende politiche dell'impero, tentennante sotto i colpi barbarici, inducevano tante anime ad assegnare alla vita interiore dello spirito l'unico valore assoluto, aveva suscitato echi vasti e profondi. Parecchie copie dell'opuscolo erano giunte a Roma e nel raccoglimento discreto di parecchie case patrizie cristiane, già iniziate alla conoscenza dell'ascetismo orientale, le pagine alate avevano suscitato brividi di commozione ed entusiasmi di desideri e di consensi.

⁵ E. Bonaiuti, *S. Girolamo*, Roma 1919,12

⁶ Ep.16,2

⁷ Ep. 2

⁸ Ep. 3,4

⁹ Ep. 3,3

Mai in verità l' ideale della rinuncia e della purezza aveva avuto assertore più deciso e predicatore più insinuante.

Girolamo sa che l'ex-ufficiale di Altimo, pur ammirando la vita eremitica, non vuole seguirla, tanto meno in Oriente, lontano dai suoi. Fa uso, perciò, di tutti gli argomenti che il suo entusiasmo gli detta per convincerlo. Un soldato che vuol seguire Cristo non deve cercare le delicatezze di una casa: «Ma che fai nella casa paterna, o soldato effeminato? Dov'è il bastione, dove la trincea, e l'inverno passato sotto una tenda? »¹⁰, nè deve preferire l'amore dei parenti a quello di Dio: «Anche se il tuo nipotino ti s'aggrappa al collo. E tua madre, con i capelli sciolti e le vesti lacere, ti mostra il seno con cui ti ha nutrito, anche se tuo padre si stende sull'uscio, apriti la strada passando su tuo padre, frena le lacrime e portati a volo sotto il vessillo della croce»¹¹. La logica del Vangelo vuole che, per seguire l'impulso della divina volontà, si passi anche sopra il corpo dei propri genitori quando essi ci fossero di ostacolo. Questo ardore per la vita austera non è crudeltà e nel piano soprannaturale si spiega benissimo.

Il mondo, scrive Girolamo, è pieno di difetti e chi vive in esso difficilmente ne eviterà il contagio. Nella solitudine, invece, le passioni si affievoliscono e regnano sovrane la tranquillità, il silenzio e la preghiera. Anche se talvolta si soffre per la mancanza di un cibo sufficiente o di un letto, l'anima è libera nel seno di Dio nel quale confida come gli uccelli privi di granai¹². Può attendere facilmente alla « lectio » e gode in anticipo le gioie del paradiso. L'apostrofe alla vita solitaria, che chiude la lettera ad Eliodoro, ha del drammatico anche attraverso qualche artificio retorico¹³.

Se si leggesse soltanto questa lettera si potrebbe credere che Girolamo antepone la vita eremitica alla cenobitica. Analizzando invece il suo modo di agire e altre sue lettere, si deve concludere che alla vita eremitica egli preferisce senz'altro il cenobitismo.

Egli stesso fugge gli uomini non per vocazione ma perchè costretto da circostanze speciali. Così sono le beghe familiari che lo fanno partire da Stridone e cercare il deserto. Ma la sua natura ardente non è fatta per il deserto. Passati i primi entusiasmi, egli riconosce che la lettera ad Eliodoro era solo un brillante esercizio di retorica¹⁴. Egli è portato ad essere il condottiero di anime, l'educatore. Disdegna, sì, il matrimonio, sottolinea le angustie dello stato matrimoniale, ma da un bisogno intimo del suo cuore è spinto a crearsi una famiglia spirituale. Riflette, perciò, il suo autentico pensiero il suggerimento che dà al giovane Rustico di abbracciare non la vita eremitica ma quella cenobitica¹⁵. Lo stesso pensiero è esposto anche più chiaramente nella lettera a Demetriade, alla quale espone le ragioni che rendono per le donne la vita eremitica ancora più pericolosa che per gli uomini¹⁶. Esse più che gli uomini, a causa della loro volubilità, hanno bisogno di una guida onde evitare gli eccessi che si potrebbero commettere vivendo da sole¹⁷.

L'eremita che vive nella solitudine facilmente diventa superbo. Se fa una mortificazione o qualche digiuno, gli sembra di aver raggiunto la perfezione perchè non gli è possibile fare il paragone con chi è migliore di lui.

Inoltre l'eremita, essendo privo di una guida, difficilmente apprende l'arte della perfezione: c'è pericolo che commetta degli eccessi e diventi ipocrita e rilassato. Girolamo parla per esperienza. Dopo il primo entusiasmo per il deserto, ha visto che vicino al penitente vi era l'ipocrita. Accanto all'innocente vi era il superbo molto simile al fariseo, di cui parla la parabola evangelica (Le. 18, 10 ss.). Insieme ai veri poveri vi era chi si arricchiva questuando.

Il cenobita, invece, vivendo in comunità, quasi necessariamente diventerà più buono perchè, sottomesso com'è a una disciplina e a un superiore, non agirà mai di testa propria, ma sempre col merito della obbedienza. Apprenderà sull'esempio dei confratelli l'umiltà, la pazienza, la

¹⁰ Ep. 14,2

¹¹ Ep. 14,2

¹² *Tractatus in librum Psalterum*, in Ps 143,13

¹³ Ep. 14,10

¹⁴ Ep. 52,1

¹⁵ Ep. 125,9

¹⁶ Ep. 130,17

¹⁷ Ep. 130,17

mansuetudine, la mortificazione e, tutto preso dal ritmo della vita comune, non avrà il tempo di stare in ozio o di fantasticare¹⁸.

Anche per ciò che riguarda la « lectio divina » la vita cenobitica è più vantaggiosa di quella eremitica. L'eremita che legge la Scrittura lontano da ogni controllo, è portato necessariamente a fare

l'esegesi del testo sacro in un modo del tutto personale. Non avendo occasione di vedere altri con cui scambiare le proprie idee, si crederà fatalmente un saggio e criticherà e disprezzerà le opinioni altrui e correrà così il pericolo di allontanarsi dalla regola cattolica¹⁹. Il cenobita, invece, così come accadeva già al cenacolo dell'Aventino, è sicuro di interpretare la Scrittura secondo il senso inteso dell'agiografo e di seguire la dottrina della Chiesa.

Insomma, il cenobitismo, nel pensiero di G., stabilisce un giusto equilibrio tra la vita penitente e quella mistica, frena gli eccessi del solitario e fa in modo che le anime ancora poco avanzate nella perfezione evitino di tentennare e di prendere delle false strade. Allontana perciò il pericolo dell'individualismo sia nel campo dottrinale che in quello pratico.

Non bisogna credere però che Girolamo disprezzi la vita eremitica. Per lui questa dovrebbe essere il complemento della cenobitica. Dal monastero dovrebbero uscire degli spiriti già formati e in perfetto equilibrio capaci di vivere nel deserto²⁰.

Anche nella vita tumultuosa di Roma, Girolamo sente spesso la nostalgia della solitudine.

Lo scrittore latino deplora la vita agiata di Roma e i suoi mali: l'ingordigia del cibo, che appesantisce lo stomaco e determina un senso di sonnolenza, per cui «basta che si protragga la lettura per due ore e viene da sbadigliare»; l'attivismo esasperato; l'attaccamento alla vita mondana, che porta a lasciarsi assorbire da «occupazioni profane» e a dare importanza a ricevimenti galanti e a visite di cortesia, dominate solitamente da pettegolezzi e critiche ingenerose verso gli assenti; la tendenza all'ira; l'affanno e il peso di preoccupazioni d'ogni genere; l'ostentazione e il lusso; l'avidità; il pessimismo e lo scoraggiamento, che portano alla tristezza; l'instabilità emotiva che rende insicuri di fronte alle prove e alle avversità. Colui che vive immerso in simili faccende ed è condizionato da tensioni di questo genere può essere paragonato a un attore di teatro che si mette tante maschere quanti sono i suoi vizi o i personaggi che intende rappresentare.

Perciò occorre ripensare il proprio stile di vita.

«Da troppo tempo stiamo vivendo nei compromessi. La nostra nave un po' è stata sballottata da tempeste marine, un po' s'è avariata nel cozzare contro gli scogli. Mi pare il caso, dunque, di rifugiarsi al più presto in qualche solitario e nascosto angolino di campagna, come in un porto. Lì potremo nutrirci di cibi magari grossolani, ma genuini: pane ordinario, legumi annaffiati con le nostre mani, latte..., tutti prodotti campagnoli prelibati. Con un tal genere di vita il sonno non riuscirà a distoglierci dalla preghiera e la sazietà non ci farà ostacolo alla lettura. D'estate, sarà l'ombra di un albero ad offrirci un nascondiglio; d'autunno, lo stesso clima temperato e un tappeto di foglie ci indicheranno dove riposare; in primavera i campi sono ammantati di fiori: tra il cinguettio degli uccelli, acquisterà in dolcezza il canto dei Salmi; la neve, d'inverno, porterà il freddo? Non dovrò comprare legna: al calduccio passerò le ore del giorno o magari dormirò - una cosa so di certo, per quanto mi risulta: non sarò così miserabile da gelare.

Lascio a Roma i suoi tumulti; l'arena dia pure spettacoli di sangue, il circo continui le sue pazzie e nei teatri la gente s'affoghi nella lussuria. E anche i nostri amici, per non riferirmi che a loro, facciano pure una visitina quotidiana alle riunioni delle matrone.

La felicità noi la troviamo nella fedeltà a Dio, nel riporre la nostra speranza nel Signore (cf. Sal. 72,28). Così, quando questa miserabile vita sarà trasfigurata nel regno dei cieli, potremo elevare questo canto: «Chi altri c'è, per me, nel cielo? E che altro desidero in terra, se non te?» (Sal

¹⁸ Ep. 125,15

¹⁹ Ep. 130,17

²⁰ Ep. 125,9

72,25). Vale a dire: in proporzione di quanto troveremo in cielo, rimpiangeremo di esserci persi dietro alle meschinità caduche di questa terra»²¹.

Ai «tumulti» di Roma l'autore dichiara di preferire la quiete campestre; là vizi e affanni, qui, invece, serenità e raccoglimento. Conoscitore delle vanità del mondo, egli non si lascia certo sedurre dall'attrattiva del lusso, della fama e della ricchezza, ma si preoccupa unicamente della vita interiore e cerca la sua pace in Dio.

Uno dei punti sui quali Girolamo più insistette e che furono all'origine di accese polemiche fu la sua posizione riguardo al matrimonio²² e alla verginità.

Nella storia del cristianesimo e del suo sviluppo etico e disciplinare G. è innanzitutto il predicatore dell'ascetismo e il polemista accanito che difende lo stato verginale e il celibato come la professione adeguata per quanti aderiscono compiutamente al Vangelo.

La sua concezione portata alle estreme conseguenze rispecchia un'errata percezione dell'amore che il neo-platonismo²³ aveva diffuso in quei secoli e che G. conosce bene soprattutto attraverso la frequentazione degli scritti di Origene.

a. Matrimonio. Talora i critici non sono concordi nel giudicare l'idea che Girolamo ha del matrimonio. Per alcuni G. fa coincidere, quasi quasi, il cristianesimo col celibatario monachesimo. Certamente non è facile dare un giudizio esatto su tale questione; in ogni caso sarà forse meglio seguire l'aurea regola: «in medio stat virtus». Si tenga presente da una parte la decisa preferenza di Girolamo per la verginità e dall'altro l'elemento polemico soggiacente a molte sue lettere e implicante, quindi, una punta di esagerazione. Non c'è nei suoi scritti nessun opuscolo o lettera dedicati a persone che vivono nello stato matrimoniale, almeno che non si voglia ammettere come autentica (ma la si trova anche nelle opere di S. Paolino di Nola); la lettera 148 a Celanzia²⁴. Costituirebbero un'eccezione l'elogio di Paolina²⁵ e quello di Nebridio²⁶: ma nel primo è piuttosto lodato il marito Pammachio che si fa monaco dopo essere diventato vedovo e il secondo è quasi un pretesto per esortare la giovane Salvina ad astenersi dalle seconde nozze per dedicarsi completamente agli esercizi di pietà e all'educazione dei due figli.

Per Girolamo la verginità rende il cento per uno (cf. Mt 13, 3 ss.), mentre lo stato vedovile rende il sessanta e il matrimonio, quello non consumato, appena il trenta. Il matrimonio rimane, però, sempre un mezzo di perfezione che fu elevato alla dignità di sacramento²⁷. Tuttavia esso è inferiore alla verginità come l'argento rispetto all'oro²⁸.

²¹ Lett. 43, A Marcella

²² Durante il soggiorno romano di G., un tale Elvidio scrisse una breve opera per sostenere che Maria aveva avuto figli da Giuseppe, dopo aver generato, per virtù dello Spirito Santo, Gesù, e che fra le nozze e lo stato verginale non sussiste alcun divario in rapporto al merito etico. G. rispose con un opuscolo nel quale metteva in evidenza quanti pensieri e quante molestie porti con sé lo stato matrimoniale. Su questo punto G. non si stancò mai di insistere fermamente.

²³ **Amore platonico** è il modo in cui comunemente si definisce una forma di [amore](#) sublimata, che esclude la dimensione [sessuale](#) e [passionale](#). Questa formula in realtà scaturisce da un contesto filosofico in cui l'amore, inteso come moto dell'animo e non come forma di relazione, viene interpretato come impulso al trascendimento della realtà sensibile, del mondo delle apparenze, capace di muovere la conoscenza verso l'assoluto, permettendo così all'uomo di ricongiungersi con il divino, attuando cioè un processo di [indiamento](#),

²⁴ Ep. 148

²⁵ Ep. 66

²⁶ Ep. 79

²⁷ Ep. 22, 19

²⁸ Ep. 49, 3

La vergine e la vedova che non siano capaci di vivere castamente si sposino. Ma se possono vivere in castità la vergine non si sposi e la vedova sia contenta di salire il secondo gradino della triade ascetica: matrimonio, vedovanza, verginità²⁹.

Comunque Girolamo ripete più di una volta che non è contrario al matrimonio³⁰ e insiste nell'affermare che non condanna neppure le seconde e ulteriori nozze³¹.

Le espressioni che usa mostrano evidente la dipendenza di Girolamo da Tertulliano nell'interpretare in modo strettamente letterale l'affermazione paolina: «Bonum est homini mulierem non tangere» (1 Cor 7, 1).

G. talvolta si accorge di aver esagerato specialmente nella polemica contro Elvidio per la verginità della Madonna, contro Gioviniano³², e allora rettifica il suo pensiero³³. Insomma

²⁹ Ep. 123,10

³⁰ Ep. 50,5

³¹ Ep. 49,9

³² Un ex-monaco, di nome Gioviniano conduceva una forte campagna antiascetica, orale e scritta, in particolare contro i monaci d'ambo i sessi.

Costui, dopo aver trascorso i primi anni della adolescenza in un romitorio milanese digiunando, vivendo di pane ed acqua, andando scalzo, e lavorando colle proprie mani, uscì dal suo monastero, e da Milano raggiunse Roma. Qui, come scrisse sant'Ambrogio, Gioviniano cominciò a seminare errori. Dopo esser caduto nell'empietà, dispense la vita austera; andava ben calzato e portava panni di lino e seta; si arricciava i capelli e frequentava le taverne; amava i giochi, i conviti, i cibi delicati, i vini squisiti; e tuttavia si vantava di essere monaco, e custodiva il celibato per sfuggire gl'incomodi del matrimonio. Grazie alla predicazione di una dottrina piacevole ai sensi, che lo connotò come «l'Epicuro cristiano» ebbe in Roma molti seguaci dell'uno e dell'altro sesso, che, dopo esser vissuti in continenza e mortificazione, si maritavano e si abbandonavano ad una vita disinvolta.

Tra l'altro egli sosteneva che i battezzati non possono più peccare; che vergini e donne sposate hanno pari merito; che tanto conquista chi digiuna, quanto chi mangia ringraziando Dio; che nei cieli tutti hanno un premio uguale e che Maria santissima non restò vergine dopo il parto.

Affermazioni che provocarono la condanna di papa Siricio nel sinodo del 390 che lo qualificò «maestro di lussuria», e poi subito quella di Ambrogio di Milano, alle quali seguì l'esilio comminatogli da Teodosio e da Onorio a Boas, sulle coste della Dalmazia, dove si sarebbe spento intorno al 412.

A ben vedere, Gioviniano aveva maturato i suoi convincimenti persuaso che attraverso la propaganda ascetica si erano verificate pericolose infiltrazioni manichee nelle comunità cristiane d'Oriente e d'Occidente, che avevano radicalizzato il giudizio sulla realtà, non ammettendo la possibilità di posizioni intermedie.

Girolamo era certo che tali teorie costituivano un grave pericolo per l'edificio morale della Chiesa poiché annullavano le differenze di valore fra verginità e matrimonio e sostenevano l'impeccabilità del cristiano dopo il battesimo e decise di confutarle. Impegno che mantenne subito facendo divulgare il *Libello contro Gioviniano*, certamente uno dei più brillanti ed eruditi della sua vasta produzione, caratterizzato da toni accesi e da non poche esagerazioni in favore della verginità, ma nella sostanza assai efficace.

Un'opera questa - come nota il Buonaiuti - nella quale Vecchio e Nuovo Testamento, scienza profana e letteratura sono da Girolamo chiamati in soccorso per mostrare la superiorità e l'eccellenza dello stato celibatario su quello matrimoniale; dove tra gli altri - quasi a sottolineare che nulla è nuovo sotto il sole - è citato un singolare passo di Teofrasto da un introvabile *Trattato sul matrimonio*, reso noto da Areolo, che prendendo avvio dall'aforisma enunciato: «L'uomo saggio non prenderà mai moglie», così continua:

«Come un uomo intelligente può attendere in pari tempo alla moglie e alla cultura? Infinite, si sa, sono le esigenze femminili: vesti preziose, oro, gemme, grandi mezzi, servi e serve, mobili vari, lettighe e cocchi dorati. E poi per tutta la notte recriminazioni e discussioni: la tale - ella mugugna - compare in pubblico con vestiti più belli dei miei, tal'altra è onorata da tutti, mentre io miserella, sono l'ultima tra le donne. E poi: "dimmi: perché guardavi con tanta insistenza la vicina? perché ti sei indugiato con la serva? Venendo dal mercato, che cosa mi hai portato?"

In realtà, il povero marito non può avere né amici né compagni. Ogni moglie suppone che volendo bene agli altri, odi lei. Ma non basta. Se la moglie è povera, non è facile mantenerla; se è ricca è un tormento sopportarla. Aggiungi che, in sostanza, non v'è scelta di moglie: una volta sposata, occorre tenerla qual è. Solo dopo le nozze si viene a conoscere se è iraconda, fatua, deforme, superba. Pensa un po': se devi comprare un cavallo, un asino, un bue, un cane, dei servi, dei vestiti, un bacile, una sedia, un bicchiere, un vassoio, prima metti tutto alla prova. Solo la moglie non viene fatta conoscere, affinché non appaia sgradita prima che sia sposata.

Devi stare sempre attento a lodare l'avvenenza del suo viso, perché non pensi che, guardando le altre, tu non abbia interesse per le sue forme. Devi chiamarla signora; devi stare attento a ricordarti del suo compleanno; devi giurare di proteggere la sua salute; devi esprimerle il desiderio che ti sopravviva. Devi avere rispetto per la sua nutrice, per la sua accompagnatrice, per il servo, il favorito, il parassita di bell'aspetto, l'amministratore profumato, l'eunuco mutilato con intenti libidinosi: tutti camuffamenti d'adulterio.

Girolamo non ha mai condannato il matrimonio, ma ha voluto essere l'apostolo infaticabile della continenza e della verginità.

b. Verginità. Per esortare le anime allo stato verginale Girolamo si serve dell'argomento paolino, per lui molto efficace: “ Ai non sposati e alle vedove dico: è cosa buona per loro rimanere come sono io; ma se non sanno vivere in continenza, si sposino; è meglio sposarsi che ardere”. (1 Cor 7, 8).

Il matrimonio è uno stato di dipendenza dal marito e dai figli; in esso si è sempre occupati e preoccupati per affanni e necessità mondane, è impossibile servire il marito e Dio. La verginità, invece, è una liberazione. L'anima sciolta da qualsiasi preoccupazione può dedicarsi esclusivamente alla contemplazione della realtà spirituali e celesti. Certo: si è liberi di abbracciare sia l'uno che l'altro stato, ma il secondo è senz'altro da preferire.

Questo pensiero di Girolamo è in accordo con la dottrina del tempo. Nel quarto secolo, infatti, esistevano una dozzina di trattati sulla verginità, da quelli di Basilio di Cesarea, di Gregorio Niseno e di Giovanni Crisostomo, ai quattro-cinque di Ambrogio. E a questi autori - oltre che a Tertulliano, Cipriano, Damaso - Girolamo rinvia la vergine Eustochio per farle conoscere gli elogi della verginità e gli esempi da imitare. Il fiorire di tutti questi trattati si deve al fatto che nella chiesa cattolica, parallelamente al monachesimo e favorito anche dalla cessazione delle persecuzioni, si sviluppa l'entusiasmo per la verginità, la quale appare come una caratteristica esclusiva del cristianesimo, come l'essenza dello stato di perfezione. Tale concezione va unita talora ad una certa mancanza di stima per gli stati di perfezione meno perfetti, quali per esempio il matrimonio, per cui non fa meraviglia se i Padri di questo periodo non mettono nel dovuto rilievo la mistica del matrimonio e la grazia di questo sacramento.

Oggi la situazione è cambiata completamente. Si parla con chiarezza della santità del matrimonio e per mezzo del matrimonio e non più come ai tempi di Girolamo ed Agostino « malgrado, nonostante il matrimonio ». Si rivendica che il matrimonio è un sacramento: segno efficace di

Se affiderai a tua moglie il regime della casa, diverrai senz'altro suo servo. Se ti riserverai qualcosa alla tua sorveglianza, apriti cielo: dirà che non ti fidi di lei; ti odierà e, se non starai attento, ti somministrerà presto un veleno. Se porterai a casa vecchi ed aruspici, indovini e commercianti di mobili e stoffe, la castità di tua moglie correrà seri rischi; mentre se vieterai ad essi di avvicinarsi alla soglia di casa, susciterai risentimenti per i tuoi sospetti.

Del resto, a che giova sorvegliare se la moglie non può essere pudica? Ben fragile custode della castità è la necessità. Pudica veramente è soltanto colei che, pur potendo peccare, non volle!

La moglie bella è vagheggiata da tutti; la brutta, soggiace facilmente alla concupiscenza. Non è compito semplice sorvegliare quel che molti desiderano, come è molto seccante tenersi al fianco chi nessuno vorrebbe avere. Ad ogni modo, è minore pena piuttosto tenersi una sposa deforme che mantenere illibata una sposa avvenente: come si può ritenere sicuro un tesoro su cui si appunta l'avidità di tutti? L'uno si insinua con la bellezza fisica; l'altro si impone con l'ingegno: un terzo affascina con la spiritosità; un quarto stringe d'assedio con le sue elargizioni, e via dicendo. Una città cinta da ogni parte, alla fine non deve capitolare?

Ma forse dirai che conviene prender moglie per la cura della casa, per l'ora della malattia, per rompere la solitudine: ma allora servono molto meglio a tale scopo dei buoni servi, docili all'autorità del padrone, che non la moglie, la quale scorge il segno del proprio dominio solo nel fare il contrario di quel che vuole o dice il marito. Al letto del malato poi stanno meglio gli amici e i beneficiati che non la moglie, la quale rinfaccerà le sue lacrime, penserà all'eredità, e vantando le proprie attenzioni, turberà di più l'animo dell'infermo.

Quando poi si ammala tua moglie, tu devi ammalarti con lei, e mai allontanarti dal letto.

La moglie buona e dolce è tanto rara, che si può dire che quasi non esiste... Il saggio non ha paura di stare solo. Ha per compagni quanti saggi furono nel mondo, e vola e spazia con lo spirito libero nell'infinito. Il suo pensiero abbraccia una vastità cui non giunge il corpo. E se non troverà uomini con cui parlare, rivolgerà la parola a Dio e non sarà mai meno solo, di quando sarà materialmente solo.

È da stolti - conclude - prendere moglie per procreare figli perché il nostro nome sopravviva nel mondo, abbia sostegno la nostra vecchiaia e si tramandi la ricchezza accumulata. Ma che cosa può avere interesse per un uomo, quando esce dal mondo...?».

³³ *Adversus Jovinianum* 1,13

santificazione. Esso non è più chiamato « il buon uso di una cosa cattiva » nè è considerato come qualcosa di incompatibile con le più alte aspirazioni della mistica.

Della verginità gli autori su citati trattano seguendo quasi sempre uno schema fisso diviso in tre parti: dall'elogio della verginità e la esortazione ad abbracciarla (laudatio, exhortatio), si passa alla presentazione dei tipi da imitare (exempla) e si conclude col suggerimento dei vari consigli per praticarla (praecepta, disciplina). Si forma, per così dire, un vero e proprio genere letterario espresso in uno stile retorico: e non poche volte questa virtù è considerata una negazione assoluta dell'affettività e della sessualità.

Girolamo non ha lesinato le lodi alla verginità scrivendo contro l'eretico Elvidio. Ma nelle lettere si propone di essere pratico, di dare dei consigli fondati sull'esperienza, affinché le vergini imparino a custodire il gran dono che Dio ha fatto loro³⁴. Tuttavia non può trattenersi dall'esprimere la sua concezione sulla verginità. Per lui la verginità si fonda sulla creazione stessa, sul bisogno di amare e sull'esempio di Cristo e di Maria.

Anzitutto la verginità è lo stato di natura, perchè l'uomo fu creato vergine. Lo stesso dirà contro Gioviniano, aggiungendo che il regno della sensualità, del matrimonio va dalla caduta dei nostri progenitori, che prima erano vergini, fino alla redenzione³⁵. Inoltre la verginità si fonda sul bisogno che ha il cuore umano di amare. L'uomo è fatto per amare: la grazia non distrugge la natura. Rinunziando al matrimonio si rinuncia all'amore di una creatura. Con la verginità, questo amore è diretto verso Dio. In tal modo l'amore umano viene sostituito dall'amore divino e la nostra natura anziché distrutta è corretta, anzi sublimata, nelle sue inclinazioni³⁶. In questo fidanzamento con Dio anche il corpo della vergine acquista un valore inestimabile³⁷. Infine lo stato verginale si fonda sull'esempio di Cristo e di Maria: « Quando il Figlio di Dio venne al mondo, volle formarsi una famiglia speciale: e come nel cielo aveva per adoratori gli angeli, così ha voluto degli angeli sulla terra. Solo allora furono comprese le mirabili parole: 'Chi vuol venire dietro di me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua!' La vergine deve porre dinanzi a sé l'immagine di Maria santissima che per la sua eccellente purezza meritò di essere la madre di Dio e anch'essa potrà essere madre di Dio. Solo così la vergine diventerà sposa di Cristo e sarà integra nel corpo e nello spirito »³⁸. Per difendere la fragile virtù della verginità Girolamo non si stanca di dare consigli. Dalla lettera ad Eustochio (ep. 22) e dalle altre due per l'educazione della piccola Paola (ep. 107) e per Pacatula, la figlia di Gaudenzio (ep. 128), si può ricavare una sintesi pedagogico-ascetica per l'educazione della vergine: dai primi anni della fanciullezza fino all'età adulta. Anzitutto l'educazione per essere efficace e dare buoni frutti deve iniziare sin dai più teneri anni. E' evidente che l'obbligo di una buona educazione spetta ai genitori, specialmente alla madre³⁹. Essi prima con l'esempio, poi con le parole, devono plasmare l'anima dei figli in un tempio per la divinità⁴⁰. Così Paola, e i consigli valgono per tutti i bimbi, ben presto dev'essere avviata allo studio. Per una migliore riuscita, più efficaci dei rimproveri saranno l'incitamento all'emulazione e i piccoli regali. Perciò « conviene metterle, fin da principio, tra le mani delle lettere di bosso o di avorio, ed insegnarle a chiamare le stesse col loro proprio nome, e divertendosi così impari agevolmente l'alfabeto... Per insegnarle a scrivere dovrà essere aiutata a unire le sillabe e incoraggiata con piccoli doni, proporzionati alla sua età. Sia unita ad altre compagne di scuola affinché sia spinta ed eccitata dalle lodi che riceveranno le più diligenti. Non bisogna rimproverarla se è tarda d'ingegno ma piuttosto incitarla a gioire quando impara meglio delle compagne e a dolersi quando da queste ne sia superata »⁴¹.

³⁴ Ep. 22,23

³⁵ Ep. 22,19

³⁶ Ep. 22,17

³⁷ Ep. 22,23

³⁸ Ep. 22,38

³⁹ Ep. 107,6

⁴⁰ Ep. 107,4

⁴¹ Ep. 107,4

Quando avrà imparato a leggere e a scrivere la bambina eserciterà la memoria cantando non canzoni profane ma l'alleluia, e imparando i nomi dei profeti, dei patriarchi, degli apostoli⁴². Inizia così l'educazione della vergine al culto della sacra Scrittura che nell'età adulta darà certamente ottimi frutti. Le prime impressioni rimangono per tutta la vita, così come la lana una volta colorata, difficilmente può riprendere il suo colore naturale»⁴³. A sette anni impari a conoscere dapprima il Salterio che le dovrà servire per tutta la vita. Successivamente leggerà i Proverbi di Salomone per imparare a vivere, l'Ecclesiaste per disprezzare il mondo e Giobbe per conoscere la virtù della pazienza. Dopo questa formazione poetico-morale, prenderà il N.T. e lo studierà con passione. Non dovrà tralasciare la lettura dei Profeti, dello Eptateuco, del libro dei Re, Paralipomeni, Esdra, Ester. Ultimo libro da conoscere sarà il Cantico dei cantici per comprendere l'amore spirituale che in esso vi è cantato⁴⁴. Tale ordine di lettura consigliato da Girolamo rispecchia il metodo prudenziale usato dagli stessi rabbini che riservavano i primi capitoli del Genesi, il Cantico dei cantici, l'inizio e la fine di Ezechiele a un'età matura: a trent'anni.

Siffatta formazione culturale oltre lo sviluppo dell'intelligenza favorisce anche la formazione della coscienza. L'anima dev'essere educata a sentire un forte odio per il male e un grande amore per il bene e ad essere vergine non solo nella sua integrità fisica ma anche nello spirito. Ma purtroppo non mancano neppure delle false vergini che si gloriano di questo nome per agire più liberamente, sotto il pretesto della perfezione, con chierici e con secolari⁴⁵. Fatti incresciosi accadono anche tra coloro che vivono in veri monasteri: dolorosamente anche a Betlemme si deplora la tresca di una suora del monastero diretto da Paola col diacono Sabiniano del convento di Girolamo. Ancora più deplorabile è la consuetudine delle agapete: donne che si uniscono ad uomini, col pretesto di intraprendere una vita perfetta. Vivono sotto il medesimo tetto, praticano così una nuova specie di concubinaggio sotto l'apparenza di una santa amicizia spirituale.

Anzitutto curi il modo di vestire, lontano dalla ricercatezza come dalla sciatteria perchè questi sono segni di mollezza e vanità⁴⁶. Il volto della vergine deve fuggire qualsiasi belletto ed ornamento che la rende attraente e piacevole agli occhi degli uomini; la sposa di Cristo non deve preoccuparsi degli uomini. Inoltre sia cauta nella scelta delle amicizie.

Come principio generale si viva lontani dal mondo; gli uomini cerchino la compagnia degli uomini e le donne quella delle donne⁴⁷. La vergine, perciò, eviterà l'amicizia degli uomini, anche se religiosi. Dovrà fuggire specialmente quei chierici « che intraprendono la vita ecclesiastica per poter frequentare con più tranquillità la compagnia delle donne »⁴⁸.

Tra le stesse donne la vergine dovrà preferire, per compagne; le giovani e le vedove che siano provate per virtù, correttezza nel parlare e santa verecondia. Dovrà essere stimata bella e amabile e degna dell'amicizia non quella fanciulla che si adorna per vanità ma colei « che non sa di essere bella, che non tiene conto della bellezza corporea »⁴⁹. Non è consigliabile l'amicizia nè con quelle vedove che sono costrette ad esser tali nè con donne sposate: c'è il pericolo di far nascere nella vergine la curiosità per le intimità della vita coniugale⁵⁰. E bisogna considerare come peste quelle vergini e vedove che oziose si aggirano per le case altrui e cercano di distogliere le altre dal loro proposito di perfezione⁵¹.

⁴² Ep. 107,4

⁴³ Ep. 107,4

⁴⁴ Ep. 107,12

⁴⁵ Ep. 22,5

⁴⁶ Ep. 52,9

⁴⁷ Ep. 27,2

⁴⁸ Ep. 22,28

⁴⁹ Ep. 130,8

⁵⁰ Ep. 130,18

⁵¹ Ep. 22,29

Possibilmente questi stessi criteri si devono seguire per la scelta della servitù: «Nello scegliere gli eunuchi, le fanciulle e i servi, si considerino più i costumi, che la bellezza del viso »⁵². Insomma la vergine deve preoccuparsi di creare intorno a sé un mondo sano, cosa non tanto facile nell'ibrido ambiente del quarto secolo nel quale era costretta a vivere.

Le relazioni amichevoli non abbiano niente di affettato, di egoistico, ma risplendano per il crisma di un amore tenero e soprannaturale. Se la vera amicizia suppone le stesse credenze, le stesse simpatie ed antipatie e lo stesso disprezzo per gli eretici, non si può essere esclusivisti. E Girolamo stabilisce il principio di intercomunicazione affettiva fra i vari amici. Fulcro di queste relazioni deve essere il Cristo, capo del corpo mistico. Si devono amare gli altri perchè in essi vi è il Cristo, anzi perchè si ama Cristo. Per queste ragioni Nepoziano è chiamato: « tuo, nostro, anzi di Cristo »⁵³.

L'amicizia infine sia anche un mezzo di apostolato. La vergine deve considerare gli amici come esseri che gli sono stati affidati da Dio e preoccuparsi di condurli alla perfezione⁵⁴. Gli stessi doni che vengono scambiati fra gli amici devono servire al progresso spirituale di costoro. Da parte sua Girolamo regala la vita di s. Paolo eremita⁵⁵, traduzioni e commentari scritturistici e strumenti di penitenza. Che se talvolta si tratta di piccoli doni che potrebbero sembrare insignificanti, ciò non è indice di poca serietà, ma di quell'affetto e quella confidenza che devono esistere nelle relazioni tra padre e figli.

La vergine deve inoltre lottare contro le insidie della propria natura. Queste tentazioni ci assaltano all'improvviso e durano per tutta la vita. « Fin quando, scrive Girolamo, siamo involti in questo fragile corpo, fin quando portiamo questo tesoro in vasi sottili e lo spirito combatte la carne e questa avversa lo spirito, non è mai certa la vittoria »⁵⁶. Per cui, conoscendo la durata di tali insidie, siamo obbligati a combatterle quotidianamente con esercizi ascetici, se non per vincerle almeno per debellarle⁵⁷. Ottimo rimedio, specialmente contro il demone della libidine, sarà la pratica della mortificazione col digiuno e l'astinenza quasi completa dal vino e da alcuni cibi. Solo così si godrà la felicità degli angeli.

Ma più che elogiare la mortificazione Girolamo si preoccupa di insegnare il modo di praticarla. E' bene abituarsi da piccoli e il miglior digiuno sarebbe il cibarsi di pane ed acqua, ma purtroppo molti uomini si cibano di queste cose comuni e disprezzano tal modo di digiunare⁵⁸. D'altra parte bisogna evitare qualsiasi eccesso, perchè non accada che digiunando troppo non ci si rovini la salute e si sia costretti a tralasciare le pratiche ascetiche essenziali, come per es. la lettura sacra. Paola «mangi soltanto per allontanare la fame, di modo che appena dopo il pranzo sia capace di leggere, di pregare, di cantare. Io non approvo affatto, continua il maestro, nelle giovani le lunghe ed eccessive astinenze, protratte per lunghe settimane, per le quali non si permette l'uso dell'olio nè dei frutti... La vera regola che intorno al digiuno deve osservare la gioventù, è quella di conservare la forza necessaria per correre una lunga strada, per evitare che soccomba a metà della stessa»⁵⁹.

Meglio un digiuno moderato e continuo che un digiuno eccessivo e discontinuo⁶⁰.

Se qualche eccesso si dovesse commettere nel digiuno, sia fatto da chi vive nel mondo, non dalle persone consacrate a Dio. I secolari, anche se qualche giorno digiunano troppo, non subiscono nessun danno in quanto poi riprendono la non parca dieta giornaliera. Le vergini invece siano moderate nel digiuno, perchè per esse il digiuno costituisce la regola ordinaria. Evitino, sì, quanto può accendere la lussuria, ma non si indeboliscano tanto da non poter più osservare la vita comune.

⁵² Ep. 130,13

⁵³ Ep. 60,1

⁵⁴ Ep. 58,11

⁵⁵ Ep. 10,3

⁵⁶ Ep. 22,4

⁵⁷ Ep. 130,13

⁵⁸ Ep. 52,12

⁵⁹ Ep. 107,10

⁶⁰ Ep. 54,10

Oltre il digiuno è necessaria anche l'astinenza dai cibi succulenti e molto caldi e dal vino che unito alla gioventù è la fonte della libidine⁶¹. Il vino sarà permesso soltanto come medicina per lo stomaco, come già consigliava s. Paolo a Timoteo (1 Tim 5, 25). Talora le discepole andavano anche oltre l'insegnamento del maestro. Così Paola, inferma per le privazioni di ogni sorta a cui si era assoggettata, è esortata da Girolamo, che con Eustochio l'assiste con premurosa carità, a prendere un po' di vino. Inutile. Girolamo allora prega il vescovo Epifanio perchè con la sua autorità convinca Paola. Dopo vari tentativi Epifanio è costretto a confessare: « E' riuscita a convincermi, vecchio come sono, a non bere più vino »⁶².

Anche per i cibi comuni bisogna essere moderati per non andare incontro alle stesse difficoltà. « E' bene, scrive a Furia, non mangiar carne e non bere vino, ma tra gli stessi legumi bisogna evitare quelli pesanti... Mentre alcuni desiderosi di vivere casti, a metà del cammino incespicano, pensando che basti la sola astinenza dalle carni e aggravano lo stomaco con legumi che sono innocui ma se presi con moderazione »⁶³.

Questa pratica del digiuno, che già per se stessa calma i bollori della carne, per essere meritoria e più efficace dev'essere accompagnata da buone disposizioni interiori, perchè a Dio non piace il digiuno per il digiuno⁶⁴ ma in quanto è « il fondamento delle altre virtù »⁶⁵. Dichiarando che il digiuno è un semplice mezzo di perfezione, Girolamo è nel giusto. Oggi è risaputo che la perfezione non consiste in un esercizio di privazioni corporali, perchè tali esercizi sono solo una preparazione alla perfezione. Allora invece non pochi identificavano la perfezione con queste severità e consideravano il monaco come una specie di superuomo che passava il tempo a disprezzare il corpo.

Attenti, perciò, ammonisce Girolamo: non succeda che astenendoci da ciò che è lecito commettiamo delle cose illecite. Tutto ciò che offriamo a Dio come opera supererogatoria deve favorire non impedire la virtù, perchè sarebbe perfettamente inutile indebolirsi nel corpo col digiuno se poi interiormente siamo infiammati dalla superbia. Come potremo essere lodati per il nostro volto reso pallido dall'astinenza dai cibi se poi diventiamo pallidi per l'ira? Quale merito avremo se ci priviamo del vino e poi ci inebriamo di sentimenti di ira e di odio? Allora soltanto potremo dirci veri astinenti e veri mortificati quando insieme col corpo anche l'anima nostra è digiuna di vizio⁶⁶.

La nostra astinenza poi deve cambiarsi in cibo per i poveri. Per Girolamo è meglio conservare il denaro nello stomaco dei poveri che nella borsa dei nobili⁶⁷ e anche se insiste di più sulla necessità del digiuno come mezzo di coercizione delle nostre cattive inclinazioni, non esclude (e il suo insegnamento circa la fuga dell'avarizia ce lo conferma) che la pratica del digiuno deve avere come effetto anche l'elemosina. Continua così quella tradizione cristiana, che nasce con l'inizio del cristianesimo, nella quale il digiuno e l'astinenza possono e talvolta debbono essere fonte di carità.

Si può dire che Girolamo contribuisca in modo efficace a delimitare l'estensione di ciò che sarà il voto di povertà nelle anime religiose. Nel quarto secolo le anime che volevano seguire il consiglio evangelico « vende quod habes et da pauperibus », avevano la massima libertà circa il modo di attuarlo. Alcune vendevano tutto il loro patrimonio per poi vivere di elemosina; altre si riservavano solo il necessario alla vita donando tutto il superfluo ai poveri; altre conservavano tutto e distribuivano agli indigenti i loro guadagni; altre ancora non si spogliavano di nulla ma si consideravano semplici amministratori dei loro beni in favore di chiese, ospedali ecc.

⁶¹ Ep. 22,8

⁶² Ep. 108,21

⁶³ Ep. 54,10

⁶⁴ Ep. 22,11

⁶⁵ Ep. 130,11

⁶⁶ Ep. 22,37

⁶⁷ Ep. 127,3

Dinanzi a tanta libertà Girolamo stabilisce per le anime consacrate a Dio dei principi rigorosi e chiari. Per distaccarsi veramente dal mondo - distacco che è l'inizio della perfezione - bisogna praticare la povertà affettiva ed effettiva⁶⁸, liberandosi del possesso dei propri beni senza riservarsi se non il necessario per vivere. Una volta che si è consacrata a Cristo, la vergine diviene possesso di Lui, con tutti i suoi beni: sarebbe un controsenso l'aver donato il proprio essere a Cristo se poi si rimane attaccati alle ricchezze.

L'unica preoccupazione della vergine dovrà essere questa: « Christum vestire in pauperibus, visitare in languentibus, pascere in esurientibus... »⁶⁹. La distribuzione dei beni deve essere fatta con umiltà, con carità e con intelligenza. Chi fa l'elemosina preoccupandosi di farsi vedere dagli altri, ha già ricevuto la sua mercede: è deplorabile, perciò, finanche l'uso di leggere in chiesa, dinanzi ai fedeli, l'elenco degli oblatori. Chi fa l'elemosina deve vedere nell'indigente Cristo in persona: è da condannarsi, perciò, quella matrona romana che nella chiesa di s. Pietro, in Roma, aveva percosso una donna che le si era avvicinata per ricevere una seconda elemosina⁷⁰. Chi fa l'elemosina deve, pur senza dimenticare gli altri, favorire prima i cristiani, i “domestici fidei”. Prima che alla costruzione di basiliche sontuose o alla compera di codici di lusso⁷¹, si devono aiutare i poveri⁷², i veri poveri, che non vanno identificati con i propri parenti. Inoltre non è conveniente a un'anima consacrata immischiarsi nella distribuzione dei beni altrui⁷³.

Come sempre, all'insegnamento Girolamo unisce l'esempio imitato volentieri dalle discepoli. Così Girolamo per collaborare a ricevere degnamente i pellegrini nell'ospizio di Betlemme, vende la sua proprietà di Stridone⁷⁴ e Paola distribuisce per opere pie i suoi averi con una liberalità disapprovata dallo stesso maestro⁷⁵. Ultima raccomandazione di Girolamo alle vergini è l'amore per la parola di Dio. Attraverso lo studio della Scrittura la vergine che si apparta dal mondo, che si spoglia di tutto e macera il suo corpo, non vedrà nascere nel suo animo, campo di buon grano, «il seme del loglio e dell'avena »⁷⁶, rintuzzerà “tutti gli strali dei cattivi pensieri che ordinariamente recano... ferite mortali”⁷⁷, avrà come compagna la stessa sapienza⁷⁸ e si unirà a Cristo in un beatificante matrimonio mistico che continuerà anche nell'altra vita. «Esci, di grazia, egli afferma, per un poco dal carcere del proprio corpo e rappresentati davanti agli occhi la ricompensa della fatica presente. Occhio non l'ha mai veduta nè orecchio sentita nè mai penetrò in un cuore umano. Quale sarà quel giorno quando Maria, la Madre del Signore, ti verrà incontro circondata da un coro di vergini?... E allora Tecla tutta lieta volerà ai tuoi amplessi. Allora lo stesso sposo ti verrà incontro dicendoti: Levati, vieni, mia amica, mia bella, mia colomba. Allora anche gli Angeli si meraviglieranno e diranno: Chi è costei che si avvanza come l'aurora, bella come la luna, eletta come il sole?... Ogni qualvolta la vana ambizione del mondo ti tenta, ogni qualvolta vedi qualcosa di glorioso nel mondo, trasportati con la mente nel paradiso. Incomincia ad essere quella che sarai; allora udrai dallo Sposo: Mettimi come sigillo sul tuo cuore, come sigillo sul tuo braccio. E tu... esclamerai:

La molta acqua non potrà spegnere l'amore ed i fiumi non lo sommergeranno»⁷⁹.

Un approfondimento della Lettera 22⁸⁰

⁶⁸ Epp. 52,10; 77,9; 120,2

⁶⁹ Ep. 130,14

⁷⁰ Ep. 22,32

⁷¹ Ep. 130,14

⁷² Ep. 121,6

⁷³ Epp. 52,16; 58,7

⁷⁴ Ep. 66,14

⁷⁵ Ep. 108,15

⁷⁶ Ep.130,7

⁷⁷ Ep. 79,9

⁷⁸ Ep. 130,20

⁷⁹ Ep.22,41

Per proteggere Eustochio dalle cattive influenze, il precettore scrive alla fanciulla una lunga lettera, forse la più famosa di tutto il suo carteggio, che sarà poi pubblicata a parte come vero e proprio trattato. Testo complesso, ricchissimo per i riferimenti che trova nella patristica anteriore e nell'opera del contemporaneo Ambrogio di Milano, il libello dedicato a Eustochio è il manifesto del gruppo dell'Aventino, delle persone che lo compongono, degli anni romani di Girolamo, di quella trasfusione d'idealità che da est e da sud nella seconda metà del quarto secolo viene ad arricchire la stanchezza morale dei latini. L'autore vi illustra la sua idea di verginità, che ha esposto in forma meno completa altrove nel suo *Contro Elvidio* e in diverse lettere ad amici - e l'arricchisce. Il suo non è un semplice discorso pedagogico, è anche una confessione, un coraggioso spaccato sulla propria anima e sulle sue pecche, un'occasione per descrivere quel paesaggio umano di eremi e cenobi orientali che ha conosciuto di persona o attraverso i racconti di alcuni viaggiatori. Questo e non solo: è la volontà di fare di Eustochio un modello, di differenziarla da ogni altra e di elevarla, di proteggerla da una cultura civile compromessa, di trasmetterle il meglio di sé perché diventi ancora migliore. Con tale animo formula per lei la dottrina spirituale di ogni vergine consacrata, completa come mai ha potuto fare prima né riuscirà a fare poi, così che questo suo scritto resta tuttora uno dei passaggi obbligati per chi voglia percorrere l'itinerario secolare che gli ideali paleocristiani hanno compiuto per confluire nel monachesimo.

«Ascolta o figlia, e guarda e porgi il tuo orecchio / e dimentica il tuo popolo e la casa di tuo padre / e il re avrà desiderio della tua bellezza»: l'incipit è tratto dal Salmo 44, uno dei più celebrati dalla cultura ascetica. Eustochio ha già varcato la soglia del distacco scegliendo la castità, la sollecitudine del maestro non è quindi indirizzata a convincerla, ma a difendere il suo cammino successivo, prezioso quanto difficile. Inutile soffermarsi sui disagi del matrimonio: il ventre che si gonfia, il bambino che strilla, la rivale in amore che arreca tormento e da ultimo la morte che spazza via tutte queste fatiche inutili; meglio mettere a fuoco con crudo realismo le difficoltà del cammino verginale, perché non le accada ciò che narrano i Vangeli delle vergini imprevidenti sprovviste dell'olio di riserva, che furono lasciate fuori dalla porta della città. La posta in gioco è la più alta, una sola caduta sarebbe irreparabile. Macchiare la purezza non equivale ad un altro peccato, ma significa privarsi definitivamente del primato e doversi accontentare del secondo posto; niente sarebbe più avvilente che sporcarsi «dopo le nozze col figlio di Dio, dopo i baci del diletto sposo». ⁷ Le tentazioni devono essere fronteggiate e annientate finché sono ancora tenui, prima che dilaghino in un incendio. Il maestro sa per esperienza personale che volere la castità significa combattere, e si lascia andare al racconto delle sue angosciose giornate nel deserto, che mai prima d'ora ha descritto ad altri corrispondenti con uguale crudezza.

Da Eustochio pretende l'impossibile, ma la ritiene anche degna di confessioni al limite del possibile:

Oh, quante volte, stabilitomi nel deserto, in quella vasta solitudine che, bruciata dal calore del sole, offre ai monaci una squallida dimora, ho pensato di prender parte ai piaceri di Roma! Stavo seduto da solo, perché ero pieno di amarezza. Le mie membra ributtanti erano rese ruvide dal sacco, la mia pelle lurida era diventata nera come la carne di un Etiope. Ogni giorno lacrime, ogni giorno gemiti e talvolta, nonostante le mie resistenze, il sonno mi opprimeva e mi vinceva, ammaccavo le mie ossa, che stavano insieme a fatica, sulla nuda terra ... proprio io, dunque, che per timore della gehenna mi ero condannato da solo a questa prigionia, in compagnia soltanto di scorpioni e belve, spesso credevo di essere in mezzo a danze di fanciulle. Il mio volto era pallido per i digiuni, ma la mia mente, nel corpo freddo, bruciava per i desideri e, già morta la carne, davanti a quell'uomo in loro potere ribollivano solo gli incendi delle passioni. E così, privato di ogni aiuto, giacevo ai piedi di Gesù, li bagnavo con le lacrime, li asciugavo con i capelli e domavo la carne ribelle con settimane di digiuno.

Girolamo si domanda se Eustochio potrà superare simili tempeste, lei che non è aiutata dalla solitudine, ma vive nella città dei piaceri, dove ad ogni istante la deviazione è in agguato.

⁸⁰ M. Carpinello, *Libere donne di Dio*, pp.177 ss.

Un duro regime è quanto meno necessario. Fuggire il vino come veleno e nutrirsi solo di cibo ordinario è l'unico modo per spegnere gli istinti della gioventù. Quanto sia facile cadere lo si vede guardandosi intorno.

Ne puoi vedere molte, vedove prima che si siano sposate, nascondere la loro miserabile coscienza soltanto con una veste ingannatrice: se non le tradisce il rigonfiamento del ventre o un vagito d'infante, camminano a testa alta e con i piedi vivaci.. Hanno l'abitudine di dire: «Tutto è puro per chi è puro. Mi basta la mia coscienza. Dio desidera un cuore puro. Perché dovrei astenermi dai cibi che Dio ha creato perché ce ne serviamo?». E se talvolta vogliono apparire carine e gaie e si sono riempite di vino, aggiungono all'ebbrezza il sacrilegio e dicono: «Non sia mai che io mi astenga dal sangue di Cristo!». E quando vedono una triste e pallida, la chiamano sciagurata, monaca e manichea e via dicendo; infatti per chi vive in questo modo il digiuno è un'eresia. Sono queste che camminano in pubblico in maniera da farsi notare e con cenni furtivi degli occhi tirano dietro di sé una truppa di giovani; ed è a esse che si rivolge costantemente la parola del profeta: «Ti è venuta una faccia da meretrice, sei una spudorata». Basta che sia sottile la striscia di porpora sotto la loro veste, che il loro capo sia cinto con una benda un po' allentata, in modo che i capelli vengano giù, un sandalo di poco pregio, una mantellina che svolazza sulle spalle, maniche strette che aderiscono alle braccia, andatura languida con le ginocchia stanche: la verginità per loro è tutta qui ...

Da che parte si è infilato nelle chiese il flagello delle agapete? Da che parte viene quest'altro nome di mogli senza che ci siano nozze? O meglio, da dove viene questa nuova specie di concubine? Andrò più avanti: da dove vengono queste meretrici che vanno solo con un uomo? Stanno nella stessa casa, nella stessa camera, spesso anche nello stesso letto e dicono che siamo sospettosi se ci viene qualche pensiero. Il fratello lascia la sorella vergine, la vergine allontana il fratello celibe e facendo finta di avere gli stessi intendimenti, cercano il conforto spirituale di altri, in modo da avere in casa un commercio carnale.

Questi sono per lo più gli ambienti delle sedicenti consacrate, queste soprattutto le figure da evitare. È necessario tenersi in disparte anche dalle donnette che vantano le alte cariche dei mariti - in certi casi è sacrosanta la consapevolezza di essere migliori - e scegliersi compagne pallide, esili, malinconiche, d'età avanzata. Prepararsi agli attacchi inevitabili della passione, alle smanie dell'«uomo esteriore» che sospira e si tormenta perché con tutte le sue forze desidera amare. Una cicala della notte, un passero solitario, una creatura al di là del suo sesso: così Girolamo immagina Eustochio nel segreto della sua camera, intatta nel tempo come quando è nata, perfetta nel suo stato naturale. È infatti la verginità lo stato naturale della creatura di Dio, la condizione dell'uomo senza peccato, ancora prossimo al creatore ed estraneo ad ogni differenza di sesso. Tale consapevolezza è propria dei cristiani, infatti nell'Antico Testamento la donna che non procreava era maledetta perché a quel tempo solo nella discendenza si riponevano felicità e ricchezza. Non mancavano campioni di castità - Elia, Eliseo, Geremia, molti figli di profeti - ma erano tutti uomini, mentre Eva continuava a partorire nel dolore. Poi venne Maria e il desiderio di purezza si diffuse a tal punto tra le donne che ad esse ormai va la palma d'onore per essere più numerose degli uomini a consacrarsi, quindi più care agli occhi di Cristo. Il suo comando, «pregate incessantemente», sono proprio loro a metterlo in atto. Come pregare, infatti, durante l'atto coniugale?

A questo punto del suo discorso Girolamo concede alla pupilla un breve squarcio di felicità mistica. *Ti protegga sempre il segreto della tua camera, sempre lo Sposo vi giochi con te. Preghi: parli allo Sposo; leggi: egli parla a te; e quando il sonno ti avrà sopraffatta egli verrà dietro la parete, metterà la sua mano per lo spiraglio, toccherà il tuo ventre. Ti leverai allora tremando e dirai: «Sono ferita dall'amore» e subito ti sentirai rispondere da lui: «Giardino chiuso sei tu, sorella mia, sposa, giardino chiuso, fonte sigillata».*

Cristo lo si incontra solo nell'isolamento, non certo per strada, nelle piazze o in mezzo alla gente, ma attraverso l'intima conoscenza di se stessi, restando però consapevoli che altri pericoli si generano nella lontananza da tutto. Infatti il disprezzo del mondo potrebbe suscitare presunzione e

indurre ad atteggiamenti eccentrici o all'ostentazione, cosicché, dopo aver scartato vesti dorate, si potrebbe cercare di apparire seducenti in vesti squallide.

Vi sono alcune che sfigurano il loro volto perché agli uomini sembri che digiunino; queste, non appena vedono qualcuno, si mettono a gemere, abbassano lo sguardo e si coprono il volto, lasciando libero appena un occhio per vedere; veste scura, cintura di sacco, mani e piedi lerci, solo il ventre, dato che non può essere visto, fermenta di cibo. È per esse che ogni giorno si canta quel salmo: «Dio ha disperso le ossa degli aggressori che si compiacciono di se stessi». Altre, in abito virile, cambiata la veste, si vergognano di essere donne come sono nate, si tagliano i capelli e drizzano impudentemente un volto da eunuco. Ci sono quelle che si coprono di cilici e di cappucci ben lavorati, come per tornare all'infanzia e risultano simili a civette e barbogianni.

Non solo le signore fanno rendersi tanto ridicole, anche gli uomini sfoggiano capelli lunghi alla guisa di femmine, barbe da caproni, eccentrici mantelli neri, piedi scalzi e travestimenti che niente hanno a che fare con l'esempio di Cristo. S'incontrano poi negli ambienti clericali sacerdoti che, sperando fulgide carriere per poter frequentare spesso delle donne, indossano panni lussuosi e scarpe eleganti, si aricciano i capelli, si profumano e portano anelli preziosi alle dita. Lì si vede camminare per la via in punta di piedi, attenti a non inzaccherarsi, simili a fidanzati più che a chierici. Alcuni di questi individui dedicano tutto il proprio tempo a conoscere i nomi, le case e le abitudini delle matrone per poter meglio approfittare dei loro favori.

Ti descriverò in modo breve e conciso uno di questi, che è il primo in quest'arte, affinché, conosciuto il maestro, tu riconosca più facilmente gli allievi. Si alza sollecito insieme al sole, predispone l'ordine delle sue visite, cerca le vie più brevi... Se adocchia un cuscino, una tovaglia elegante o qualcosa dell'arredamento domestico, lo loda, l'ammira, lo tocca e, lamentandosi di non avere queste cose, più che ottenerle, le estorce, perché ogni donna ha paura di offendere il corriere della città. La castità è sua nemica, i digiuni sono suoi nemici. Saggia il pranzo annusando gli odori ed è comunemente soprannominata «grassone» e «vecchio sibilante». La sua bocca è triviale e impudente, sempre armata per l'insulto. Da qualunque parte ti volti, è il primo che ti si para davanti. Qualunque novità si senta, è lui che l'ha inventata o l'ha ingrandita. Cambia i cavalli ogni momento e sono così splendidi e focosi da farti ritenere che sia il fratello del re di Tracia.

Descrizioni di un attento osservatore e duro critico dei costumi, che si attirano la reazione risentita di quanti vi si riconoscono. Del resto, l'autore delle satire sferzanti in questa lettera sa mettere anche se stesso sul banco degli imputati, riconoscendosi animo contraddittorio e pericolosamente inquieto. Così, mentre sconsiglia alla figlia spirituale di coltivare le lettere profane o comporre carmi o usare raffinatezze verbali, le racconta un'esperienza vissuta che diventerà poi il brano più noto di tutta la sua opera.

Quando, molti anni fa, mi amputai per il regno dei cieli casa, genitori, sorella, parenti e - cosa più difficile - l'abitudine a pranzi piuttosto lautissimi, dirigendomi alla volta di Gerusalemme a militare per Cristo, non potevo restare privo della biblioteca che a Roma mi ero messa insieme con molta cura e fatica. E così io, sciagurato, digiunavo per poi leggere Cicerone. Dopo frequenti veglie notturne, dopo le lacrime che mi faceva uscire dal profondo delle viscere il ricordo dei vecchi peccati, prendevo in mano Plauto. E se talvolta, ritornato in me, iniziavo a leggere i profeti, mi faceva orrore quel linguaggio rozzo e, non vedendo la luce a causa della cecità degli occhi, non pensavo che fosse colpa degli occhi, ma del sole. Mentre l'antico serpente si faceva beffe di me in questo modo, verso la metà della Quaresima la febbre mi penetrò fin nelle midolla e s'impadronì del mio corpo esausto e senza un attimo di tregua - anche a dirlo è incredibile - mi consumò le membra infelici al punto che a stento restavo attaccato alle mie ossa. Intanto si preparava il funerale; tutto il corpo era già freddo ed il calore vitale dell'animo palpitava solo nel povero petto, appena tiepido, quando improvvisamente, rapito nello spirito, vengo tratto davanti al tribunale del Giudice, dove c'erano tanta luce e tanto fulgore irradiato dai presenti che io, gettatomi a terra, non avevo il coraggio di

alzare lo sguardo. Interrogato su chi fossi, risposi di essere cristiano. E colui che sedeva disse: «Menti, tu sei ciceroniano, non cristiano; dove c'è il tuo tesoro, lì c'è anche il tuo cuore»⁸¹.

Dopo questa accusa Girolamo viene battuto a colpi di frusta, ma più che dal dolore fisico è tormentato dalla paura di essere condannato. Implora il perdono e, mentre i presenti intercedono per compassione della sua giovane età, promette che mai più si diletterà con la letteratura profana. Allora di colpo esce dal delirio, riprende coscienza, torna ai vivi, riapre gli occhi dolente e purificato, persuaso che agli inganni dell'antica bellezza vada opposto con vigore il Verbo e che sia necessario distogliere lo sguardo da Roma per rivolgerlo all'Egitto, vera patria dello spirito. Nell'evocazione di quell'universo lontano lo scrittore si accende, proprio lui che dai deserti fuggì via sconfitto; ed è così che, dal rimpianto per qualcosa che non ha potuto vivere, nasce un altro brano famosissimo della sua opera. È la prima volta che nelle lettere latine compare un'immagine d'insieme del mondo dei monaci, l'illustrazione del tipo d'uomini che essi sono.

In Egitto ci sono tre specie di monaci: i cenobiti, che in lingua locale chiamano sauhes e che noi possiamo denominare «coloro che vivono in comune»; gli anacoreti, che abitano da soli nei deserti e prendono il loro nome dal fatto che si sono ritirati lontano dagli uomini; la terza specie è quella dei remnouth, pessima e disprezzata, che nella nostra provincia o è l'unica o è al primo posto.

I remnouth vivono in piccoli gruppi, senza né regola né superiore, abitano in città e villaggi, lavorano e vendono i loro prodotti a caro prezzo, litigano spesso perché hanno scelto di essere molto indipendenti e non vogliono sottomettersi a nessuno. Sono affettati nel vestire come nell'atteggiarsi, visitano spesso le vergini, diffamano i chierici e quando è festa «si riempiono fino a vomitare». Scartato questo tipo di monaci, squallida contraffazione degli autentici asceti, restano solo i primi due. Ai cenobiti si guarda per la loro estrema sottomissione ai superiori, per la stretta organizzazione in decurie e centurie sottoposte ad anziani, per il mirabile equilibrio che sanno mantenere tra asceti privata e attività comuni. Ciascuno ha una sua cella, ma dopo l'ora nona tutti si riuniscono per la preghiera e quando uno dei padri parla «c'è un tale silenzio che nessuno osa volgersi a guardare un altro, nessuno osa tossire». Si ritrovano poi insieme per il pasto comune, osservando turni settimanali per il servizio alle tavole e, anche in tale occasione, «nessun rumore, nessuno parla mentre mangia». Si vive di pane, legumi ed erbe e il solo condimento è olio con sale. L'amore reciproco tra questi uomini è tale che si scambiano solo parole piene di grazia e grande è la comprensione per i negligenti, come il rispetto per la condizione umana. Nessuno è mai costretto a chiedere nulla perché a ciascuno viene assegnato il necessario. Si studiano le Scritture e si cura con tanto affetto l'infermo che questi non rimpiangerebbe neppure le premure della madre. Altrettanto esemplari sono gli anacoreti, che coraggiosamente si spingono fino all'estremo nella condizione monastica. A istituire tale tipo di vita fu Paolo, a dargli lustro fu Antonio e, per risalire più indietro, il promotore fu Giovanni Battista, «uomini che vivono nella carne, ma non secondo la carne».

⁸¹ E' in questa espressione che troviamo la più chiara descrizione della posizione di G. nei confronti della cultura di quei anni: lo studio seguito a Roma nella scuola di Donato lo ha profondamente segnato, prima ancora del Vangelo vi sono i contenuti che G. ha appreso nell'accostarsi ai classici e che qui sono racchiusi nell'evocazione di Cicerone e che rimandano al movimento eclettico che ora G. abbandona con la ferma decisione di non prendere più in mano testi classici.

Cicerone deve la sua importanza, non all'originalità del pensiero, ma alla sua capacità di esporre in forma chiara e brillante le dottrine di filosofi greci contemporanei o precedenti. Cicerone stesso riconobbe la sua dipendenza dalle fonti greche dicendo delle sue opere filosofiche in una lettera Ad Attico (XII, 52, 3): «mi costano poca fatica, perché di mio ci metto solo le parole, che non mi mancano». Cicerone ammette quale criterio della verità il consenso comune dei filosofi e spiega tale consenso con la presenza in tutti gli uomini di nozioni innate, simili alle anticipazioni dello stoicismo. Nella fisica, egli rigetta la concezione meccanica degli Epicurei; che il mondo possa essersi formato in virtù di forze cieche gli sembra altrettanto impossibile quanto lo è ottenere, per esempio, gli Annali di Ennio buttando a terra a casaccio un gran numero di lettere alfabetiche. Ma quanto a risolvere in modo positivo i problemi della fisica, Cicerone lo ritiene impossibile e così egli si ferma su questo punto ad un atteggiamento scettico. Nell'etica, afferma il valore della virtù per se stessa, ma oscilla tra la dottrina stoica e l'accademico-peripatetica. Egli afferma l'esistenza di Dio e la libertà ed immortalità dell'anima, ma evita di affrontare i problemi metafisici che sono inerenti a tali affermazioni.

Alla fanciulla romana segregata nel suo palazzo, a lei che non deve intrattenersi neppure con i più rispettabili tra i concittadini perché «Gesù è geloso e non vuole che il suo volto sia visto da altri» si spalanca l'orizzonte tutto interiore di quelle potenti immagini d'oltremare, come un nuovo universo di eroi.

Questi brani indirizzati ad Eustochio avranno fortuna. Imitati dai più importanti autori di regole monastiche, anche a distanza di secoli, discriminano il vero monaco dal falso e tracciano il solco della tradizione. Lo scambio tra il maturo maestro e la fanciulla è il terreno fertile sul quale si delineano i fermenti e i segni della nuova cultura.

La lettera del poco più che quarantenne monaco alla diciottenne Eustochio, così libera ed aspra, così tagliente e così schietta, così riboccante di allusioni trasparente che tutti dovevano afferrare a volo, suscitò in tutta Roma, che la conobbe subito, un' impressione enorme. I pagani si affrettarono a farne trascrivere numerosi esemplari, se la passarono e la lessero avidamente, vi fecero su le più matte risate. Chi mai di loro avrebbe potuto stendere caricatura più saporita dei costumi cristiani? Il clero ufficiale, colpito a sangue a quel modo da un collega, andò su tutte le furie. E poichè non poteva cogliere in fallo l'austero Girolamo; poichè non poteva gridargli sul viso : *medice, cura te ipsum*, si prese la rivalsea ponendo in dubbio l'ortodossia del suo lavoro filologico di revisione testuale sul Nuovo Testamento e sui Salmi.

LA PREGHIERA E IL LAVORO

Non possiamo non prendere in considerazione il monaco Girolamo: per decenni a Betlemme ha guidato le comunità dei due monasteri costruiti con i beni di Paola e lì è stato davvero, oltre che asceta rigorosissimo, maestro e guida di monaci.

Due mezzi efficacissimi, per progredire nella perfezione cristiana e perseverare nel « *propositum monachorum* », sono raccomandati da Girolamo: la preghiera e il lavoro, entrambi in stretta relazione, come è da lui, col culto della S. Scrittura.

Preghiera.

Dalle lettere geronimiane si potrebbe ricavare un sia pur succinto trattato sulla preghiera. Girolamo, infatti, parla a più riprese della necessità dell'orazione, del modo, del tempo e delle forme più adatte per praticarla.

a. Necessità. Girolamo insiste spesso sull'obbligo della preghiera. Dobbiamo pregare sia per rendere a Dio il culto che gli è dovuto, sia per ottenere i beni soprattutto spirituali di cui abbiamo bisogno, sia per praticare meglio la « *lectio* ». La preghiera è anzitutto un doveroso atto di culto verso Dio, nostro creatore e padrone assoluto. Chi ricorre all'orazione rende omaggio alla potenza e alla bontà divina riconoscendo che Dio può e vuole soccorrere le sue creature.

Inoltre la preghiera è necessaria per l'acquisto dei beni. E infatti il desiderio ascetico di Girolamo di ritirarsi nel deserto potrà realizzarsi soltanto se i suoi amici, Teodosio e gli altri monaci, pregheranno per lui e con lui il Signore⁸². Anche per ottenere l'aiuto divino, indispensabile per superare le tentazioni, è necessaria la preghiera. Questo obbligo di pregare per vincere la tentazione appena avvertita⁸³ è generale e dura sempre. « Leggi incessantemente la divina Scrittura, scrive a Salvina, e applicati così spesso all'orazione, affinché questa ti serva come di scudo per rintuzzare tutti gli strali dei malvagi pensieri, che ordinariamente flagellano la gioventù. E' molto difficile per non dire impossibile, di non sperimentare gli effetti di quelle nascenti passioni, ma tocca a noi estinguere l'ardore della concupiscenza col più vivo amore a Gesù Cristo e ridurre con la fame quest'indomito giumento... »⁸⁴.

⁸² Ep. 2,1

⁸³ Ep. 22,6

⁸⁴ Ep. 79,9

La preghiera è necessaria ancora per adempiere i doveri dello stato religioso. Il monaco è costituito per la professione religiosa quasi una cetra vivente per salmodiare di continuo in onore del suo Signore. Perciò è da riprovarsi, anzi da maledirsi, chi compie l' « opus Dei » con negligenza⁸⁵.

Infine è necessario pregare anche per meglio praticare la « lectio ». Per Girolamo la « lectio divina » e l' « oratio » sono due aspetti di un unico esercizio ascetico. Sia la prima che la seconda attuano un contatto con Dio, stabiliscono un colloquio mistico fra la creatura e il Creatore. Come in un qualsiasi dialogo c'è chi ascolta e chi parla, così avviene anche nelle nostre relazioni con Dio. L'anima cristiana prima ascolta lo Sposo che parla, e ciò si verifica quando si applica allo studio attento ed appassionato della parola divina («lectio»). Poi, infiammata da queste parole, si rivolge a Dio; parlandogli umilmente e devotamente (« oratio ») : «Prega, parla allo Sposo; leggi, egli ti parla»⁸⁶ . La « lectio », secondo la concezione di Girolamo, ha come secondo effetto (il primo è l'intelligenza della parola divina) di condurre l'anima alla preghiera. Così Demetriade insensibilmente passa dalla lettura all'orazione⁸⁷, e Bonoso leggendo la Bibbia è sempre in contatto con Dio⁸⁸. Anzi la « lectio » fornisce all'anima la possibilità di manifestare le sue suppliche con le stesse parole ispirate. Infatti per chi si nutre abitualmente della S. Scrittura sarà facile caratterizzare - e le lettere di Girolamo lo dimostrano ampiamente - ogni movimento della propria anima con frasi scritturistiche. Basterà dare libero sfogo ai sentimenti che verranno fuori ex abundantia cordis ⁸⁹. In ogni circostanza possiamo attingere alla S. Scrittura. Quando l'anima è infiammata di amore o quando è triste, sia che impetri sia che ringrazi, sempre avrà a sua disposizione frasi adatte e ispirate da rivolgere a Dio.

Inoltre chi si dedica alla «lectio» incontra delle difficoltà che non possono essere risolte dalla cultura. Molte volte stabilire il senso esatto di un brano scritturistico senza la preghiera è come voler trovare una verdeggianti oasi irrigata da una fresca acqua in un deserto. Perciò Girolamo non si stanca di esortare i discepoli a ottenergli con la preghiera l'aiuto del Signore.

b. *Modo*. Data la necessità del celestiale colloquio della preghiera, occorre portarvi opportune disposizioni di corpo e di animo. Le mortificazioni corporali, specialmente il digiuno, hanno una grande funzione. La moderazione nel cibo è una condizione essenziale per una buona preghiera. Quando si è ripieni di cibo, la mente è offuscata e, oltre il pericolo delle tentazioni sessuali, difficilmente si è portati allo studio e alla preghiera⁹⁰. Perciò bisogna mangiare quel tanto che ci permetta di passare subito dopo il cibo alla preghiera e alla « lectio »⁹¹. Possibilmente si preghi nella propria casa piuttosto che nei luoghi pubblici, anche se si tratta di cimiteri di martiri.

Tuttavia Girolamo inculca anche la preghiera pubblica sia per santificare più degnamente le feste, sia per rendere a Dio il culto pubblico che gli è dovuto. A tal proposito a Betlemme le religiose (che, divise secondo i vari stati sociali donde provenivano e con mansioni diverse, vivevano in monasteri distinti e ogni giorno si univano nell'oratorio per salmodiare) nei giorni di festa partecipavano alle funzioni liturgiche nella basilica della Natività insieme con i cenobiti ⁹².

Quanto alle disposizioni di animo, dobbiamo allontanare da noi la superbia e l'amor proprio che si insinuano facilmente anche tra i religiosi e i monaci del deserto. « Non voler apparire, scrive ad Eustochio, troppo religiosa nè più umile di quanto è necessario, perchè non succeda che, volendo fuggire la gloria, in realtà la cerchi. Molti, infatti, cercano di evitare i testimoni della

⁸⁵ *Tractatus in liber Psalmorum*, in Ps 107,3

⁸⁶ Ep. 22,25

⁸⁷ Ep. 130,15

⁸⁸ Ep.3,4

⁸⁹ Ep. 65,5

⁹⁰ Ep. 22,17

⁹¹ Eo. 31,3

⁹² Ep. 108,20

loro povertà, della loro misericordia e dei loro digiuni, per ciò stesso desiderano piacere. In maniera sorprendente si desidera in realtà quella lode che si finge di schivare »⁹³.

c. Tempo. San Girolamo inculca spesso la preghiera continua. Dobbiamo sempre essere uniti a Dio. Ogni nostra azione dev'essere alimentata dal fuoco dell'amore divino e santificata dalla preghiera⁹⁴. Infatti: « prima e dopo i pasti bisogna rendere grazie al Creatore. Di notte bisogna alzarsi due o tre volte per pregare con le parole della Scrittura che si sanno a memoria. Uscendo di casa e ritornandovi, prima ancora che concediamo riposo al nostro corpo, nutriamo l'anima con la preghiera. Ogni nostra azione ogni nostro passo sia santificato almeno con un segno di croce »⁹⁵. Nella continuità della preghiera (1 Tess. 5, 17) Girolamo trova un nuovo argomento contro il matrimonio che spesso distoglie dall'orazione.

Anche se non si può pregare in continuazione, si deve avere lo spirito di preghiera ed essere come sempre assorti nella preghiera.

Data l'impossibilità di pregare continuamente (qualsiasi lavoro se protratto per lungo tempo, stanca), i discepoli devono osservare un orario, sia pure elastico, nel quale alternare i vari esercizi ascetici in modo da essere sempre occupati e mai annoiati. In questo regolamento la preghiera è distinta dalla « lectio ». « Oltre i salmi e l'orazione - scrive a Demetriade - ... determina quante ore devi imparare a memoria la Scrittura, quanto tempo devi leggere; non per affaticarti, ma per tuo diletto e per ammaestramento dell'anima »⁹⁶.

d. La salmodia. Tra le varie preghiere, le preferenze di Girolamo sono per la salmodia: « ..., impara il Salterio in modo che non ne sbagli una sola parola, sia continua la tua orazione, i sensi vigilanti e non ammettano vani pensieri. Il corpo e l'anima siano indirizzati al Signore »⁹⁷. Le discepole seguono un vero e proprio « ordo psallendi » che poi diventerà comune a tutta la Chiesa. Il salmodiare inizia al canto del gallo; durante il giorno, si interrompono le occupazioni per cantare gli inni al mattino⁹⁸, all'ora terza, sesta e nona⁹⁹; la salmodia riprende sul far della sera, al « sacrificium vespertinum », al « lucernarium » e termina a mezzanotte¹⁰⁰.

Girolamo esorta le sue allieve ad eseguire convenientemente il salmodiare che è l'ufficio degli angeli. E' necessario, quindi, ed egli lo sa per esperienza, che comprendano bene ciò che cantano notte e giorno al Signore. La versione latina del Salterio non offre, il più delle volte, la possibilità di gustare la parola di Dio, ricorrono perciò alla lingua originale, all'ebraico.

Le docili allieve, almeno quelle che ne hanno la possibilità, non esitano a iniziare lo studio di una lingua che era stata così dura per il maestro. E gli effetti sono meravigliosi. Paola, nonostante l'età e la memoria non più felice, arriva a cantare i salmi nella loro lingua originale¹⁰¹. Eustochio non è inferiore alla madre. Blesilla fu un vero portento. Una volta convertitasi completamente dopo una grave malattia, in brevissimo tempo imparò l'ebraico e si associò al salmodiare della madre e della sorella Eustochio¹⁰². Non sappiamo se le altre allieve conoscessero l'ebraico. Ma certamente Marcella non sarà stata da meno di Paola e tutte le altre dovevano avere almeno qualche conoscenza di tale lingua per seguire con profitto le lezioni esegetiche del maestro.

Lavoro.

⁹³ Ep. 22,27

⁹⁴ Ep.66,10

⁹⁵ Ep. 22,37

⁹⁶ Ep. 130,15

⁹⁷ Ep. 125,11

⁹⁸ Ep. 107,9

⁹⁹ Ep. 108,20

¹⁰⁰ Ep. 108,20

¹⁰¹ Ep. 108,26

¹⁰² Ep. 39,1

Completamento dell'ascetica di Girolamo è il lavoro. Esso è alternato alle ore dedicate alla lectio e alla preghiera appunto per evitare la noia che una pratica ascetica può causare se praticata in esclusività.

Anche per il lavoro Girolamo può essere di esempio ai suoi discepoli. Già prima di iniziare il suo apostolato a Roma, quando era nel deserto, ha avuto modo di conoscere la vita dei monaci e il loro modo di osservare il precetto del lavoro. Nel deserto infatti, si abitua ad un assiduo lavoro che risponde ad un'esigenza del suo spirito e gli dà la possibilità di non essere di peso agli altri. « E' con la fierezza del lavoratore onesto ch'egli poteva scrivere, verso la fine del suo soggiorno nel deserto: "Io non ho preso niente a nessuno, io non ricevo la carità come un ozioso; è col sudore delle mie braccia che mi procuro il pane quotidiano" ¹⁰³L'apostolo aveva scritto: Chi non lavora non mangi »¹⁰⁴.

Quest'assiduità di Girolamo al lavoro, se si osserva la cronologia delle sue molte lettere e dei lavori scritturistici, dura sino alla fine della sua vita. E' quindi con autorità che può parlare ai discepoli della necessità del lavoro per tutti: religiosi e laici, ricchi e poveri. A Rustico che, deciso a farsi monaco gli chiede dei consigli ascetici, ricorda come nei monasteri egiziani non è accettato chi non sappia o non voglia lavorare, non tanto per il fatto che non potrebbe procacciarsi di che vivere, ma soprattutto perchè quando si rimane in ozio l'anima è occupata dai cattivi pensieri¹⁰⁵. Per cui è obbligato a lavorare anche chi potrebbe vivere senza di esso. Le discepoli dell'Aventino che nella generalità si trovano in un'agiata condizione economica, dopo lo studio della Scrittura e l'orazione devono "filare la lana, lavorare a maglia, correggere quello che è sbagliato, preparare il lavoro per il giorno seguente"¹⁰⁶. Parimenti Demetriade non si vergogni di applicarsi ai lavori manuali, quantunque nobile e ricca. L'ideale sarebbe che ella distribuisse le sue ricchezze ai poveri e si procacciasse il cibo quotidiano col lavoro. Ma se non può o non vuole arrivare a tanto, almeno lavori per dare buon esempio alle altre vergini e per la sua stessa edificazione oltre che per offrire i suoi lavoretti alla madre e alla zia e averne in cambio denaro da distribuire ai poveri¹⁰⁷. D'altra parte anche i meno abbienti che lavorano per vivere devono farlo senza eccessiva sollecitudine. Il lavoro non deve turbare la tranquillità dello spirito. Il cristiano, infatti, pur in mezzo alla fatica deve avere quella fiducia che sgorga dalla sua fede: se Dio ha dato all'uomo la vita e il corpo non potrà disinteressarsi del nutrimento e dell'abbigliamento della sua creatura.

Gli uomini, poi, devono occuparsi di quei lavori manuali più adatti alle loro forze. E indugia nel consigliare tali lavori. « Fa ancora qualche lavoro, scrive a Rustico, perchè il diavolo ti trovi sempre occupato... O fa cestini di giunco o intreccia canestri di pieghevoli vimini, si pastini la terra, si dividano con solchi le aiuole, alle quali dopo di aver gettato i semi degli ortaggi o disposte in bell'ordine le piante, si faranno giungere le acque irrigatrici, per assistere allo spettacolo di quei bellissimi versi: ' Ecco dal ciglio di supino clivo / un rivo scaturir, che pe' forbiti / sassi con roco mormorio discorre, / e alle semenze e al suol temprà l'arsura '¹⁰⁸. Innesta alberi infruttuosi a gemma o a marza, per spiccare fra non molto i gustosi frutti del tuo lavoro. Fabbrica alveari per le api alle quali ti rimanda il libro dei Proverbi (6, 8 sec. i LXX), e da quelle bestioline impara l'ordine e la disciplina per i monasteri. Si tessano anche reti per prendere i pesci, si scrivano i codici, perchè mentre la mano guadagna il cibo, l'anima si pasce con la lettura »¹⁰⁹.

L'ultima occupazione consigliata a Rustico: la trascrizione dei codici è, forse, tra i lavori manuali quella che Girolamo preferisce per sé e per gli altri. Sin dai primi anni della sua vocazione mona-

¹⁰³ Ep. 17, 2.

¹⁰⁴ A. Zuccoli, *S. Girolamo Dalmata*

¹⁰⁵ Ep. 125,1

¹⁰⁶ Ep. 130,15

¹⁰⁷ Ep. 130,15

¹⁰⁸ Virgilius, *Georgicae*, 1, 108- 111.

¹⁰⁹ Ep. 125,11.

stica, dimorando a Treviri, trascrisse il prolisso libro di Ilario di Poitiers su i Sinodi ed il commento ai Salmi del medesimo¹¹⁰. Continuò questo suo lavoro preferito fino a che i suoi occhi, stanchi per le molte veglie, glielo permisero.

Tale lavoro, oltre che impegnare utilmente il corpo, istruiva la intelligenza e diffondeva i codici tanto necessari per la « lectio divina ». Ad esso Girolamo impegna sia i cenobiti dei suoi monasteri, continuando così quella nobile occupazione esercitata nel monachesimo orientale, sia ancora le sue allieve: e in ciò non sembra si sia ispirato ad esempi precedenti.

A Betlemme Paola ed Eustochio ricevono ed assistono i pellegrini, ma sono pure impegnate, come già a Roma, a trascrivere con cura la seconda revisione del Salterio, fatta dal maestro sul testo dei LXX esapla, costellata di obeli ed asterischi per indicare sia le parole aggiunte da cancellare, sia quelle da inserire. Queste anime ben volentieri si occupano di tale lavoro minuzioso: “Ci è perciò piacevole pensare a queste nobili romane ritirate nelle cellette - monastiche del loro trasformato palazzo, tra grossi fasci di manoscritti greci, ebraici, latini, che con passione scrupolosa e diligente copiano per le vergini dei loro monasteri quei salmi che ancora oggi noi cantiamo”¹¹¹.

Non pochi erano allora i chierici e i laici che possedevano splendide copie della Bibbia con rilegature finissime ornate di oro e argento e con molte e costosissime decorazioni. Ma spesso, sotto quella veste appariscente, si nascondevano errori di trascrizione. Invece gli umili codici trascritti dalle discepolo di Girolamo erano esenti da errori e riportavano così il pensiero genuino della Scrittura. Si imponevano su tanti altri codici non per il loro valore materiale, ma per quello letterario e spirituale.

Non abbiamo testimonianze esplicite che Girolamo si occupasse anche di altri lavori manuali. Quantunque invitasse Marcella a ritirarsi con lui nella solitudine della campagna romana dove avrebbero mangiato il pane nero e le erbe innaffiate dalle loro mani¹¹², sembra che i suoi lavori fossero tutti intellettuali. Basterà considerare le tantissime opere da lui composte e la direzione spirituale delle anime, sparse per ogni parte del mondo latino, che gli portava via non poco tempo.

Una conferma di questa asserzione può essere data da una risposta di Girolamo agli ipercritici dei suoi lavori scritturistici. « Se mi mettessi o a tessere cestelle di giunchi o a intrecciare foglie di palma, per mangiare il pane col sudore della mia fronte, e con sollecita cura facessi gli affari del ventre, nessuno mi riprenderebbe, nessuno troverebbe da ridire. Ma perchè, seconda la sentenza del Salvatore, voglio lavorare intorno a un cibo che non perisce e il vecchio campo dei sacri volumi purgare dai rovi e dalle spine, mi mordono coi denti, son chiamato falsario e seminatore non estirpatore di errori »¹¹³.

Questi lavori di revisione, traduzione e commento della Scrittura lo impegnano anche di notte. Non poche volte si scusa con i suoi corrispondenti di dover rimandare ad altro tempo o dettare in fretta le risposte ai loro molteplici quesiti.

Del resto secondo Girolamo ognuno deve rendere quel che può. I più intelligenti devono impegnarsi a servire la Chiesa col lavoro intellettuale, lasciando ad altri meno quotati quello manuale. Per lui, Paolino dovrebbe lasciare anche la cultura classica per dedicarsi esclusivamente alla scienza sacra e così potrebbe offrire al mondo qualcosa di veramente bello e utile¹¹⁴.

In tal modo, la vita del cristiano, continuo esercizio ascetico, sviluppandosi attraverso la lectio, l'oratio e il lavoro, non conoscerà l'ozio e si terrà lontana dal peccato¹¹⁵.

¹¹⁰ Ep. 5,2.

¹¹¹ F. Lagrange, *Saint Paule*, Paris 1901, 407.

¹¹² Ep. 43,3.

¹¹³ *Praefatio in librum Iob*.

¹¹⁴ Ep. 58,9

¹¹⁵ Ep. 130,15

GIROLAMO EDUCATORE

Non può essere taciuto l'apporto dato da Girolamo in materia di pedagogia cristiana (cfr *Epp.* 107 e 128). Egli si propone di formare «un'anima che deve diventare il tempio del Signore» (*Ep.* 107,4), una «preziosissima gemma» agli occhi di Dio (*Ep.* 107,13). Con profondo intuito egli consiglia di preservarla dal male e dalle occasioni peccaminose, di escludere amicizie equivoche o dissipanti (cfr *Ep.* 107,4 e 8-9; cfr anche *Ep.* 128,3-4).¹¹⁶ Sembra di sentire in questa preoccupazione pedagogica di Girolamo quella del platonismo tesa a sviluppare nel fanciullo le buone potenzialità perché possa essere da adulto un uomo saggio e retto. Platone parla di re e tiranno, come risultati dell'educazione ricevuta; Girolamo guarda a una santa vergine o a chi calpesta vergognosamente questo nome con il proprio comportamento depravato.

Girolamo soprattutto esorta i genitori perché creino un ambiente di serenità e di gioia intorno ai figli, li stimolino allo studio e al lavoro, anche con la lode e l'emulazione (cfr *Epp.* 107,4 e 128,1), li incoraggino a superare le difficoltà, favoriscano in loro le buone abitudini e li preservino dal prenderne di cattive, perché – e qui cita una frase di Publilio Siro sentita a scuola – «a stento riuscirai a correggerti di quelle cose a cui ti vai tranquillamente abituando» (*Ep.* 107,8). I genitori sono i principali educatori dei figli, i primi maestri di vita. Con molta chiarezza Girolamo, rivolgendosi alla madre di una ragazza ed accennando poi al padre, ammonisce, quasi esprimendo un'esigenza fondamentale di ogni creatura umana che si affaccia all'esistenza: «Essa trovi in te la sua maestra, e a te guardi con meraviglia la sua inesperta fanciullezza. Né in te, né in suo padre veda mai atteggiamenti che la portino al peccato, qualora siano imitati. Ricordatevi che... potete educarla più con l'esempio che con la parola» (*Ep.* 107,9). Tra le principali intuizioni di Girolamo come pedagogo si devono sottolineare l'importanza attribuita a una sana e integrale educazione fin dalla prima infanzia, la peculiare responsabilità riconosciuta ai genitori, l'urgenza di una seria formazione morale e religiosa, l'esigenza dello studio per una più completa formazione umana. Inoltre un aspetto abbastanza disatteso nei tempi antichi, ma ritenuto vitale dal nostro autore, è la promozione della donna, a cui riconosce il diritto ad una formazione completa: umana, scolastica,

¹¹⁶ **Platone** è convinto che ciascun uomo porti in sé i "geni" del re o del tiranno, e a seconda del modo in cui viene cresciuto in giovane età diventa l'uno o l'altro. Ecco, quindi, facilmente spiegata la notevole importanza di avere dei buoni e saggi pedagoghi. Il potenziale re e l'altrettanto potenziale **tiranno** si differenziano unicamente dal differente tipo di educazione ricevuta. Non è un caso se, ci dice Platone, dalla **democrazia** capita spesso che si passi alla **tirannia** in un battito di ciglia, ovvero: da un regime democratico ad un regime tirannico. Di solito, infatti, il giovane tiranno si origina in un ambiente assai democratico, e all'interno di una famiglia che gli dà parecchia corda. Sicché questi ha tutta la libertà di muoversi indisturbato per la Città, finendo presto in balia di un'infinità di pericolose seduzioni. Costui arriverà al punto di soddisfare tutte le sue voglie dettategli dai suoi sensi ammaliatori. Proverà ogni sorta di sofistiche. Mangerà in tavole riccamente imbandite di squisite prelibatezze. Trascorrerà tutta la sua giovinezza tra un bagordo e l'altro, in una continua e appagante orgia dei sensi. Proprio i suoi sensi resi molli dai mille e più tentacoli del vizio saranno la causa scatenante la sua perdizione. Cosa ben peggiore di tutte: costui si unirà a cattive compagnie. Si farà intontire dalle parole suadenti e mielate di pessimi consiglieri, della cui compagnia amerà circondarsi.

Tutto ciò finché un giorno malaugurato non approfitterà dell'eccessivo clima distensivo vigente nel regime democratico - dov'è cresciuto - per ergersi a "**capopopolo**". Di lì a poco, cavalcando il malcontento delle masse popolari - facilmente persuadibili -, sarà condotto lui stesso al potere e nominato salvatore della patria. Questo per il suo popolo sarà l'inizio della fine di ogni libertà. La storia - antica e moderna - è piena zeppa di esempi di consimili "capipopolo", che da salvatori quali sembravano si tramutarono presto in oppressori del loro stesso popolo, oltre che di se stessi - infatti il peggior nemico di un tiranno resta il suo *io*. Il tiranno in un primo tempo si dimostrerà disponibile ad accontentare gli umori delle masse, che l'hanno guidato nella sua tirannica impresa. Sulle prime il popolo penserà di aver fatto la scelta giusta, riponendo la sua fiducia in un sovrano tanto magnanimo. Peccato che la magnanimità del tiranno si esaurirà assai velocemente, e in men che non si dica costui svelerà la sua vera faccia, dando prova delle perversioni più innominabili del **potere tirannico**. Risultato: il popolo si accorgerà presto di aver creato un mostro, rivelatosi un lupo famelico invece che un cane-pastore!

religiosa, professionale. E vediamo proprio oggi come l'educazione della personalità nella sua integralità, l'educazione alla responsabilità davanti a Dio e davanti all'uomo, sia la vera condizione di ogni progresso, di ogni pace, di ogni riconciliazione e di ogni esclusione della violenza. Educazione davanti a Dio e davanti all'uomo: è la Sacra Scrittura che ci offre la guida dell'educazione, e così del vero umanesimo.

La lettera a Leta, tra il 398 e il 410, è lo scritto di Girolamo in cui più di tutti emerge la sua concezione pedagogica. Tossozio, figlio di Paola, e Leta hanno avuto una bimba, Paola. Oltre alla madre, della piccina si occuperà Marcella e insieme le due donne scrivono a Girolamo per chiedere consigli su come educarla. Saranno presto accontentate, soprattutto in considerazione del fatto che la piccola è nipote di Paola e ne porta il nome.

L'animo del vecchio pedagogo si risveglia. Passati in rassegna gli avi della bimba, tra cui il nonno Albino ancora pagano, Girolamo si rallegra che il suo futuro sia ormai assicurato a Cristo, del resto nella sua opinione cristiani si diventa, non si nasce: la piccola saprà convertire i suoi cari, mentre «il Campidoglio dorato è nello squallore, tutti i templi di Roma sono coperti di fuliggine e ragnatele, la città vacilla sulle sue fondamenta e davanti ai santuari semidistrutti il popolo si riversa verso le tombe dei martiri». Alla piccola Paola, dunque, si prospetta un futuro di certezze, in un mondo ormai totalmente conquistato da Cristo.

Il primo consiglio alla madre Leta è di non insegnarle niente altro che il timore di Dio, di non farle ascoltare altre parole che quelle delle Scritture, d'isolarla completamente dal mondo e far sì che anche coloro che le stanno accanto non siano in contatto con gente estranea. I primi giochi della bambina siano lettere di bosso o d'avorio, di modo che impari a leggere mentre si diverte; e le si insegni a scrivere con metodo, insieme a compagne che stimolino in lei emulazione e competizione. Se non si rivelerà intelligente non sia rimproverata, ma confortata con elogi, perché non si disamori agli studi. Le prime parole che impara siano i nomi dei profeti e degli apostoli in ordine cronologico, per facilitarla in quanto dovrà apprendere poi. Anche in questi passi iniziali il suo maestro sia un dotto, non un semplice insegnante elementare, che le trasmetta correttezza e distinzione e le governanti che l'hanno in custodia non la vezzeggino con frasi stupide e pronuncia infantile, non la vestano di porpora e oro, né siano pettegole e lascive.

Impari a festeggiare il nonno Albino, gli canti l'alleluia anche se lui non la vuole ascoltare, sia affettuosa con tutti gli altri parenti, le si parli della nonna Paola e della zia Eustochio in modo che le ami entrambe, tanto da desiderare di lasciare la madre per loro.

Sia vestita molto semplicemente, senza gioielli, non usi trucchi e artifici e Leta segua passo passo la sua educazione perché un giorno non debba essere rimproverata d'aver offerto a Dio qualcosa d'imperfetto.

Quando sarà grandicella, che frequenti la chiesa e i suoi pastori e viva nel clima delle Scritture, come Maria quando ricevette la visita dell'arcangelo: « Studi ella dapprima i salmi; poi si educi alla vita nei proverbi di Salomone. L'Ecclesiaste l'avvezzi a disprezzare il mondo. Chieda a Giobbe lezioni di forza e di pazienza. Passi ai Vangeli e non chiuda mai questi libri. Il suo cuore tutto s'impregni degli Atti degli Apostoli e delle Epistole. Girolamo indica poi l'ordine nel quale Paola dovrà leggere le altre parti della Scrittura : da critico prudente egli la distoglie da quelli apocrifi i cui titoli erano menzogneri e la dottrina era sospetta. Colla esattezza di un teologo indica poi gli autori ecclesiastici nei quali la giovane cristiana attingerà una dottrina irreprensibile. Girolamo nominava quelli dei quali, senza saperlo, egli era emulo e pari. Abbia sempre in mano gli opuscoli di Cipriano. Scorra con passo sicuro le lettere di Atanasio, i libri di Ilario. Trovi diletto nelle opere di questi nobili ingegni; la sua fede e la sua pietà non hanno da temere nulla da tali letture; non esca mai fuori di casa, non mangi in pubblico, non partecipi neppure ai conviti dei genitori entro le mura domestiche. Memore delle accuse che lo colpirono alla morte di Blesilla, Girolamo consiglia di somministrare alla nuova pupilla vino e carne con moderazione finché sarà nell'età della crescita e di permetterle di lavarsi, purché non vada ai bagni insieme ad eunuchi e donne sposate, perché i primi conservano l'istinto di uomini, le seconde quando sono gravide hanno un aspetto sconcio. Però una volta adulta rinunci ai bagni,

abbia vergogna di se stessa e non sopporti di vedersi nuda. Non conosca la musica, né gli strumenti musicali e ogni giorno impari un brano delle Scritture, dapprima in greco e poi in latino. Quando si reca in chiesa che sia accompagnata sempre dalla madre, di modo che nessun giovanotto possa avvicinarla, parlarle direttamente e sorriderle, e anche in altre occasioni non si stacchi mai da Leta, ma abbia paura a stare senza di lei. Frequenti pure un gruppo di amiche, ma non dovrà prediligerne alcuna, né farle confidenze. Una vergine di provata castità l'abituai ad alzarsi la notte per recitare i Salmi, cantare gli inni mattutini e pregare a terza, sesta, nona e vespero. Non resti inoperosa, ma alterni orazioni e letture perché il tempo le passi in fretta, impari anche a lavorare la lana e si confezioni da sola le vesti. Una volta cresciuta, si cibi di legumi, semola e raramente di qualche pesce, ma in modo da non saziarsi mai del tutto.

Il vecchio, nell'anima del quale pareva si svegliassero le tenerezze e le sollecitudini di una paternità tardiva, reclamava una parte, e, se fosse stato necessario, la parte più umile nell'educazione della fanciulla. “ Se mi mandi la piccola Paola, ti prometto di farmi sua maestro e suo nutrito. La porterò sulle mie spalle, vecchio, balbetterò con lei, più superbo del mio ufficio di quello che non lo sia stato Aristotele del suo. Io avrò da formare non un re di Macedonia, destinato a perire per veleno a Babilonia, ma un'ancella e una sposa di Cristo, alla quale è promesso il regno de' Cieli “. La preghiera di Girolamo non fu subito esaudita. Però un giorno la giovane Paola raggiunse la zia nel convento di Betlemme, dove anch'ella doveva subire le odiose persecuzioni dei Pelagiani. Ella le sopravvisse; Girolamo la raccomanda al pio ricordo di Alipio e di Agostino in una lettera che scriveva nel 419, dopo la morte di Eustachio, l'ultima forse che abbia scritta (Epist. CXLIII, *Ad Alipium et Augustinum*).

Gli accenni all'impegno educativo che si trovano nelle opere di Girolamo evocano a volte Seneca¹¹⁷ e il suo pensiero educativo.

¹¹⁷ **5 a.C.** Nasce a Cordova in Spagna, dove viene a contatto con le idee filo-repubblicane ed anti-imperiali (Cordova si era schierata con Pompeo ai tempi della guerra civile). Giunto a Roma assai presto, riceve istruzione retorica e filosofica: tra i suoi maestri egli ricorda Papirio Fabiano della scuola dei Sestii, lo stoico Attalo, il neopitagorico Soziona, da cui apprende abitudini di vita sobrie ed austere già ereditate dalla madre. Entra a far parte della setta dei Sestii, molto attiva fra il I sec. a.C. ed il I sec. d.C., che predica una morale intransigente ed un rigoroso ascetismo psicofisico (esame di coscienza, dieta vegetariana); la persecuzione di Tiberio nei confronti di questa setta lo costringe a fuggire in Egitto.

31-32 d.C. Torna a Roma e diviene senatore. Sotto Caligola (37-41) rischia la condanna a morte.

41 d.C. L'imperatore Claudio lo manda in esilio in Corsica, accusandolo di adulterio con Giulia Livilla, sorella di Caligola e nipote di Claudio; qui rimane 8 anni. Torna a Roma grazie ad Agrippina, che lo vuole come precettore per il figlio Nerone.

54 d.C. Forse coinvolto nella morte per avvelenamento di Claudio, Seneca tenta di riscattarsi agli occhi dei Romani scrivendo il discorso di elogio che Nerone pronuncia in Senato in onore dell'imperatore. Seneca gestisce il potere del giovanissimo imperatore per più di 4 anni, affiancato da Agrippina e dal prefetto del pretorio Burro (54-58 d. C. = "quinquennio felice").

59 d.C. Agrippina muore per mano dei sicari di Nerone. Seneca scrive un discorso di accusa nei confronti della defunta e lo pronuncia in Senato: reazione indignata di Trasea Peto, *leader* dell'opposizione stoica al principato, che lascia la seduta.

62 d.C. Muore il prefetto del pretorio Burro, che viene sostituito dal famigerato Tigellino. Nerone scavalca il suo precettore ed assume il potere, dietro le direttive di Poppea. Seneca, perciò, si ritira a vita privata. Si sposa con la giovanissima Paolina.

Una problematica centrale del pensiero di Seneca è il rapporto tra la ragione e la volontà nell'essere umano. Il giusto rapporto che si crea nell'uomo tra i due elementi porta alla conoscenza del vero e al bene. L'uomo si trova in una realtà prestabilita che può interpretare e avvertire solamente grazie alla ragione umana, ma la può conoscere anche per opera della volontà. Il pathos dà origine all'amore per la realtà e per la vita che deve tendere al Bene. Seneca auspica che la conoscenza del vero sia per l'individuo il giusto mezzo per raggiungere il Bene, ed è grazie ad esso che si può dare il valore esatto al concerto di povertà, di ricchezza, di gioia, di dolore e di morte. La conoscenza del vero e del Bene porta l'uomo ad agire di conseguenza giustamente. Aderire alle leggi della Natura e seguire la virtù, ascoltando l'animo, porta l'uomo a raggiungere la felicità. La vita di Seneca verrà spesa dal filosofo alla ricerca del vero e del Bene per riconoscere e ben interpretare l'intervento della Natura. Il filosofo, che è il maggior esponente tra gli stoici, concepisce la filosofia come ricerca della virtù e della libertà, e la sua innovazione consiste nel concepire la virtù stoica secondo l'ideale dell'*humanitas* non soltanto come autonomia spirituale, ma come attiva partecipazione sociale e concreta per tutti gli uomini, come liberazione dai mali fisici e morali.

Girolamo è assai vicino anche al pensiero pedagogico di Quintiliano¹¹⁸.

L'educazione è un processo continuo e graduale.

CONTINUO: perché il processo educativo nell'uomo parte dalla "culla", cioè sin dalla tenera età e lo accompagna non solo fino al compimento degli studi ma alla sua maturità, ed anche alla vecchiaia, per non dire fino agli ultimi giorni della sua vita;

GRADUALE: perché l'educazione deve procedere adeguando le difficoltà alle successive fasi di sviluppo del discente;

In merito a questo principio, Quintiliano, formulò un efficace esempio: "Come un vaso dalla bocca stretta difficilmente si riempie se vi versi il liquido in abbondanza, perché finisce col traboccare,

65 d.C. Coinvolto nella congiura dei Pisoni, ormai invisato a Nerone e al nuovo prefetto del pretorio, riceve da Nerone l'ordine di uccidersi; sceglie la morte del saggio stoico, facendosi aprire le vene (la descrizione della sua morte è riportata da Tacito negli *Annales*). La moglie Paolina vorrebbe seguire la sorte del marito, ma viene salvata dai soldati di Nerone.

¹¹⁸ **Maestro di retorica pagato dal fisco imperiale.** Giunto a Roma nel 68 d.C., ivi fu educato alla scuola di illustri maestri di eloquenza. Esercitò in Spagna l'insegnamento e l'avvocatura con notevole successo, finché fu richiamato a Roma da Galba, nel 68 d.C., dove esercitò l'avvocatura e (soprattutto) incominciò la sua attività di maestro di retorica, con tanto successo che nel 78 Vespasiano gli affidò quella che può ben dirsi la prima cattedra statale in assoluto: l'imperatore gli accordò un onorario annuo di 100.000 sesterzi, dando così riconoscimento all'importanza dell'arte retorica nella formazione della gioventù e soprattutto mostrando (discorso, questo, valido del resto per tutti i Flavi) d'aver ben capito l'importanza della retorica come strumento per la formazione del futuro "ceto dirigente" e per l'adesione delle coscienze (e quindi per la creazione del consenso).

Ma se la vita pubblica di Q. fu abbastanza agiata, quella privata fu turbata da gravi sventure domestiche: la morte della moglie giovanissima e di due figli che da lei aveva avuto. Fra i suoi numerosi allievi, ebbe Plinio il Giovane e, forse, Tacito; Domiziano lo incaricò dell'educazione dei suoi nipoti, cosa che gli valse gli "*ornamenta consolatoria*". Nell'88 si ritirò da tutto per darsi completamente agli studi, in specie al suo capolavoro: *Institutio oratoria*

mentre si riempie se il liquido vi viene versato a poco a poco, e addirittura a goccia a goccia, e così si deve agire con le menti dei piccoli.”.

Da quest'esempio è implicito che l'educazione è anche un processo molto lento.

Le fonti dell'educazione

Il processo educativo di Quintiliano prevede due parti essenziali: “L'EDUCAZIONE MORALE e L'EDUCAZIONE INTELLETTUALE”; il loro sviluppo viene affidato a quelle che erano le istituzioni tradizionali dell'educazione romana:

La “FAMIGLIA” e la “SCUOLA”.

La famiglia

La prima fase dell'educazione del fanciullo era affidata alla famiglia, nella quale, Quintiliano riconosce, contro la tradizione, l'efficacia della madre anche nel campo della cultura. L'ambiente familiare aveva il compito di impartire una prima formazione morale ritenuta da Quintiliano basilare ed essenziale per la formazione dell'uomo e quindi dell'oratore e, inoltre, quello di curare un corretto apprendimento del linguaggio, con la precauzione di tenere lontano dalle orecchie e dalle labbra del fanciullo ogni linguaggio poco pulito. La preoccupazione di Quintiliano era quella di non trascurare questo primo periodo della vita, perché il fanciullo fin dalla nascita osserva, ascolta e tenta con l'imitazione di riprodurre le espressioni degli altri conservando fortemente quelle impressioni che tanto sono più cattive tanto più restano tenaci nell'animo del fanciullo. Quindi, si può capire come sia fondamentale per Quintiliano il possesso di una buona moralità degli adulti che stanno affianco dei fanciulli. Nell'indicare gli adulti, egli si riferisce non solo ai genitori, ma a tutti coloro che gli sono a contatto come le nutrici, gli schiavi e soprattutto i pedagoghi.

Il maestro

Per Quintiliano l'atto educativo non è un processo naturale, bensì un atto intenzionale che deve essere affidato a chi sappia guidare il minore nella sua ascesa verso la maturità: questa figura è quella del maestro. Figura necessaria non solo come tecnico del sapere, ma anche come uomo capace di instaurare un nuovo rapporto educativo fondato sul reciproco senso di stima e affetto;. Il maestro, dice Quintiliano, tratti i suoi discepoli sempre come piccoli uomini e loro lo considerino un genitore spirituale, un modello che gli alunni si propongono di imitare. Occorre che il maestro sappia temperare la sua autorità con la benevolenza; autorità fondata sul fatto che sia il maestro ad impostare e giudicare l'educazione. Uno degli aspetti nei quali si esprime la comprensione che egli ebbe del fanciullo, è quello che concerne i premi e i castighi: “Fin dai primi anni si comincino a lodare i suoi tentativi e lo si ricompensi con opportuni premi; quando qualcosa non va, il maestro trovi il modo più efficace per rendere consapevoli i discepoli del loro torto, ma in modo di non scoraggiarli e stimolarli a far meglio”. E' ovvio che in questa raffigurazione del maestro, Quintiliano disconosce l'uso dei castighi in genere e, particolarmente dei castighi corporali: inutili e offensivi per la dignità del minore. La figura del maestro che egli descrive, esprime tutta la sua fede nell'atto educativo: sia, il buon maestro, d'onesti costumi e abbia una solida cultura, sia fermo nei suoi principi e abbia fede negli ideali, sia ottimista sulla natura degli uomini e sull'efficacia del proprio magistero educativo, sia affabile e modesto e si lasci guidare dall'affetto per la propria opera.

Il maestro, afferma Quintiliano, deve conoscere anche la psicologia dei suoi alunni per permettergli la comprensione del discepolo e adeguare l'opera educativa alla sua personalità e al suo particolare momento psicologico.

La didattica

Fasi dell'istruzione

Quintiliano sa che ogni età ha le sue condizioni, e riconosce che fino a sette anni il fanciullo non deve ancora essere sottoposto ad uno sforzo eccessivo, perché ciò potrebbe condurre a fargli odiare lo studio. Il primo studio a cui il fanciullo dovrà dedicarsi è quello del leggere e dello scrivere, l'acquisto di una buona pronuncia, l'accostamento alle prime forme di calcolo e all'esercizio della memoria, ma sotto forma di giuoco, così come, per l'insegnamento delle lettere dell'alfabeto, Quintiliano suggerisce che esso sia condotto mediante giochi, fornendo al bambino lettere d'avorio o d'altro materiale adatto, mediante il quale egli, giocando, impari l'alfabeto. Per l'apprendimento della scrittura consiglia di far tracciare al fanciullo le lettere su tavolette d'argilla sulle quali siano già incise le lettere da scrivere; in questo modo, il fanciullo si allenerà a seguirne il tracciato con lo stilo; tal esercizio abituerà alla forma e a scrivere rapidamente. Quando il fanciullo avrà imparato da sé a tracciare i segni dell'alfabeto, gli si daranno dei modelli da copiare: dapprima parole e quindi frasi. Quando il fanciullo avrà appreso a leggere e a scrivere, passerà alle scuole del grammatico (letteratura in Grecia) e quindi a quella del retore.

Tra Betlemme e Roma difensore dell'ortodossia in un mondo che cambia

Lo scenario che distinse gli ultimi venti anni della vita di san Girolamo fu segnato profondamente dal declino dell'impero romano e dal progressivo diffondersi del cristianesimo, in un mondo intriso di culture che avevano prodotto eccellenti capolavori di letteratura, arte e filosofia, tali da essere considerati classici nella storia dell'umanità, ma anche costellato di molti lutti: prima Paola, morta nel 404 dopo lunga malattia; poi Marcella nel 411.

Molti furono gli esuli che raggiunsero la Terra Santa dopo il sacco di Roma ad opera di Alarico nel 410, ai quali Girolamo ed Eustochio riservarono grande accoglienza in spirito di carità.

L'esigenza sempre più avvertita di una corretta evangelizzazione, che mantenesse integra la dottrina cristiana, comportava un'appropriata traduzione del Vecchio e del Nuovo Testamento nella lingua latina diffusa in tutto l'orbe allora conosciuto. Un idioma che si andava progressivamente mescolando ai variegati barbarismi lessicali, frequenti nel gergo quotidiano adoperato dalla maggior parte degli abitanti dal centro alla periferia dell'impero.

Consapevole di ciò, Girolamo non solo dedicò gran parte del suo tempo a realizzare tale versione con la sua *Vulgata*, ma fu sempre vigile e attento a contrastare in particolare noti personaggi ecclesiastici, che gli sembravano inquinare l'ortodossia, adoperando inadeguate interpretazioni dei testi sacri, come provano i suoi numerosi interventi, soprattutto epistolari, talora assai aspri e comunque appassionati.

La *Vulgata*, pur in presenza di non poche inesattezze - in ogni caso marginali - rivela senza dubbio l'abilità di Girolamo che, nella Lettera LVII indirizzata a Pammachio *De optimo genere interpretandi*, aveva esposto i criteri di traduzione, ricalcando anche verbalmente, le norme fissate da Cicerone nel *De optimo genere oratorum*.

In tale contesto di traduttore/interprete della Bibbia vanno collocati i non facili rapporti con alcuni ecclesiastici tra cui anche Agostino d'Ipbona, come appare chiaramente dalle lettere che i due più grandi rappresentanti del pensiero cristiano d'Occidente tra IV e V secolo si scambiarono

Dalla controversia all'intesa con Agostino d' Ippona

L'uno e l'altro avevano studiato a Roma negli stessi anni: Agostino era un brillante retore, seguace delle dottrine manichee. Si era poi convertito, aveva ricevuto il battesimo nel 387 e, tornato al suo paese natale, l'Africa del nord, era stato nominato da lì a poco vescovo di Ippona. Anche in quelle contrade, dove si era fatta strada una fervente comunità cristiana, giunsero i lavori di Girolamo, originando vivaci dispute. «Parecchi apprezzavano il suo zelo, ma altri erano piuttosto scandalizzati dalla libertà con cui sembrava trattare le Sacre Scritture»¹¹⁹. Esemplare, a tale riguardo, l'interpretazione del noto conflitto sorto ad Antiochia tra gli apostoli Pietro e Paolo a proposito dei pasti giudaici. Per Girolamo si sarebbe trattato di semplice espediente per soddisfare tanto i gentili che i giudaizzanti.

Un supporto a tali critiche si riscontra in una lettera che Agostino inviò a Girolamo nel 394. Con abile finezza il vescovo d'Ippona incoraggiava il suo destinatario a tradurre i classici greci in latino, ma aggiungeva: «Quanto poi a tradurre in latino le sante Lettere canoniche, io auspicherei che tu ci lavorassi soltanto col metodo che hai impiegato per tradurre Giobbe, ossia mettendo in luce tutte le diversità fra la traduzione che è opera tua e la traduzione dei Settanta, la cui autorità è di grande importanza, con delle sigle appropriate. Non mi stupirò mai abbastanza - precisava Agostino un po' imprudentemente -, all'idea che si possano trovare ancora nei testi ebraici cose sfuggite a tanti traduttori versatissimi in questa lingua».

«Agostino era un filosofo - prosegue Pernoud - e gli premeva solo il senso profondo dei testi. Ma Girolamo era un erudito: per lui l'esattezza storica doveva essere ancor più rigorosa in quanto si trattava proprio della Parola sacra, maltrattata dai precedenti traduttori. Tanto basta per puntualizzare la distanza dei loro punti di vista».

Per fortuna questa lettera non giunse mai a Girolamo. Arrivò, invece, ma non ebbe riscontro alcuno, una seconda missiva scritta intorno al 397, nella quale Agostino ribadiva il suo pensiero. Il vescovo d'Ippona tornò alla carica nel 402 e questa volta Girolamo rispose a suo modo, senza peli sulla lingua.

«Dio mi guardi dall'osare anche solo toccare le tue opere. Per me è già assai oneroso dover badare alle mie: non mi interessa criticare quelle altrui. D'altra parte nella tua saggezza sai bene che ciascuno ha l'abitudine di sostenere le proprie opinioni. È una puerile vanità - e un tempo i giovani di poco conto avevano l'abitudine di farlo - mettere sotto accusa gli uomini celebri per acquisire un po' di fama. Non sono tanto sciocco da sentirmi ferito se tu proponi spiegazioni diverse dalle mie; e da parte tua non devi esserlo se il mio parere è contrario al tuo».

Tale lapidaria schiettezza spiazzò Agostino, che si premurò di chiarire il suo pensiero, esprimendo, innanzitutto, ammirazione per il confratello, senza dissimulare le sue perplessità sulla Vulgata. E a tale proposito chiedeva ancora: «Vorrei che mi spiegassi perché in parecchi punti il testo dei manoscritti ebraici differisce da quello greco chiamato Settanta; perché certo non è poco autorevole questa versione che ha meritato tanta notorietà e di cui si sono serviti gli apostoli».

La risposta, anzi la rampogna, non si fece attendere. «Smetti di importunare un vecchio che vive in solitudine. Se vuoi fare sfoggio della tua scienza e ostentarla, cerca degli uomini giovani, eloquenti e conosciuti. Si dice che a Roma abbondino... Non parlo così per aver trovato qualcosa da ridire nelle tue opere: non ho avuto tempo per leggerle... ».

Come si vede una sequenza di frecciate, che mutò profondamente quando Agostino nella controversia origeniana si schierò dalla parte di Girolamo, come emerge dal tenore affettuoso della Ep. CXV nella quale l'eremita si scusa e propone: «intercorra tra noi una pura amicizia e d'ora in poi nelle nostre lettere splenda la carità e non la controversia». E così fu con soddisfazione comune. Lo avrebbe presto provato l'energica e documentata reazione alle conclusioni che il bretone asceta Pelagio sosteneva riguardo al capitale problema per la vita di tutti i cristiani: «Può l'uomo salvarsi solo con le proprie forze, senza la grazia divina o è predestinato alla salvezza o alla dannazione eterna?».

¹¹⁹ R. Pernoud, *Vita di San Girolamo*

Una nuova disputa teologica

Nato in Britannia (ora Irlanda) tra il 350 e il 360, Pelagio aveva studiato a Roma, dove si trovava certamente a partire dal 390 circa. Nella città eterna aveva stretto amicizia con Celestio, un uomo di legge di nobili origini, il quale si adoperò a diffondere con entusiasmo i principi morali del maestro, che rispondevano al quesito: "come posso ritenermi veramente cristiano?".

Insieme con lui, dopo il sacco di Alarico, fuggì in Africa passando per la Sicilia prima di approdare ad Ippona, dove occasionalmente conobbe il futuro avversario sant'Agostino, impegnato allora nella disputa contro i donatisti, prima di raggiungere da solo Cartagine, e stabilirsi poi definitivamente in Palestina. Qui, nel 414 fu accolto con favore dal vescovo Giovanni di Gerusalemme.

Pelagio sosteneva che la salvezza dell'uomo non dipendesse unicamente da Dio, ma che l'uomo potesse arrivare, con le proprie forze, alla grazia e alla redenzione. Affermava, inoltre, che il peccato originale non fosse conaturato all'uomo, ma derivasse da un suo "disordine dei sensi": un errore accidentale, quindi, e non un vizio obbligato dalla natura imperfetta degli uomini. Di conseguenza ne negava la trasmissione e riducendo il valore del battesimo solo a quello di un rito necessario per entrare a far parte della Chiesa, riteneva che si potesse vivere senza peccato in virtù della forza morale infusa dal Creatore.

A ben vedere, conseguenza diretta di questa dottrina è l'inutilità stessa dell'incarnazione, e quindi la radicale negazione del Cristianesimo. Se i filosofi pagani furono santi e si salvarono con le sole loro forze, che bisogno c'era e c'è di Cristo? Di qui l'opposizione di Agostino, che travalicò nell'estremo opposto, pienamente sostenuto dal vescovo spagnolo Paolo Orosio e soprattutto da Girolamo che compose un opuscolo "Contro i pelagiani" in tre libri, in forma di dialogo tra un cristiano e un eretico (*Dialogus adversus Pelagianos sub persona Attici catholici et Critobuli haeretici*). Il dialogo termina con l'esplicito riconoscimento che nessuno aveva saputo meglio di Agostino confutare le tesi dell'asceta bretone e del suo circolo ben consolidato anche in Palestina, dove poteva contare sulla compiacenza del vescovo di Gerusalemme, che nel sinodo di Diospoli (Lydda) del 416 fece praticamente assolvere Pelagio.

Questa contro Pelagio e i suoi seguaci fu l'ultima lotta del bellicoso monaco, che passò gli ultimi giorni assorto in tristi presentimenti di tempi peggiori per l'impero romano e per la Chiesa.

GIROLAMO E IL MONACHESIMO FEMMINILE A ROMA E A GERUSALEMME

Nel 381 Girolamo arriva a Roma, proveniente da Costantinopoli, ricco di esperienze, come quella della vita eremitica nel deserto, quella delle discussioni teologiche e della conoscenza di Gregorio Nazianzeno, della composizione di alcune opere erudite, della conoscenza del greco e dell'ebraico, cosa, quest'ultima, assai rara nella cristianità antica.

A Roma è forte la presenza del papa Damaso, che lo incoraggia a iniziare la grande, ventennale fatica della revisione del testo biblico, che è comunemente chiamata la *Vulgata*.

L'insegnamento di Girolamo trova risonanza nell'ambiente dell'aristocrazia romana e dei senatori, ma, cosa significativa, non nei patresfamilias di essa, i quali sono, per tradizione e per necessità politica, ancora tutti pagani. Accanto a questo cieco tradizionalismo si osserva come l'ambiente pagano di Roma, verso la fine del IV sec., sembra segnato da una specie di torpore incurabile. Eccettuati pochi, ancora appassionati dall'amore delle belle lettere, la maggioranza degli uomini ricchi di quel tempo avevano poca o nessuna attrattiva per lo studio. "La biblioteca di un patrizio, scrive non senza una punta di esagerazione uno storico dell'epoca, Ammiano Marcellino, era chiusa ermeticamente e rispettata come una tomba". Le donne, invece, si mostravano avidi di imparare. Erano prese da grande zelo per i lavori intellettuali. Si sarebbe detto che la loro curiosità si svegliava nel momento stesso in cui ritrovavano "nella vita cristiana, così come la vivevano i monaci, la dignità del sacrificio e l'emancipazione dell'anima", beni che esse apprezzavano tanto di

più, perché la civiltà greco-romana le aveva in parte private di quella dignità e di quella emancipazione si può dire da sempre.

Tra le donne della aristocrazia romana spicca la figura di Marcella. Costei era particolarmente attratta dall'ascetismo. Quando Girolamo era ancora studente, ella aveva già abbandonato simbolicamente il mondo. La sua rinuncia era particolarmente significativa, perché Marcella apparteneva a una illustre e antica famiglia di Roma. Non aveva goduto a lungo del matrimonio: solo sette mesi. Poi, richiesta in moglie per una seconda volta dal console Cerealis, aveva rifiutato di passare a seconde nozze. Marcella preferiva vivere nella continenza e dedicare le risorse della sua brillante intelligenza per conoscere meglio i libri santi. Questa accentuata attrattiva a scrutare la parola di Dio le rendeva facili tutte le rinunce. Per approfondire il suo studio ella affrontava ogni fatica. Infatti, come riuscire a leggere con calma, quando sentiva gravare su di sé il peso e la preoccupazione di una numerosa servitù e il governo di una casa importante?

Viveva ancora sua madre Albina, vedova anch'ella. Essa non ostacolava i nuovi progetti della figlia, anzi, li assecondava, ma ancora molto imperfettamente, perché coltivava una certa speranza che Marcella, con un secondo matrimonio, potesse rendere un po' di vita alla sua casa ormai così triste. La venerabile matrona avrebbe accettato con difficoltà, almeno in quel tempo, di vedere trasformato in monastero il suo magnifico palazzo. Nonostante queste difficoltà, Marcella continuava ad accarezzare i suoi progetti di studi religiosi e il suo sogno di vita monastica. Era già passata alle prime realizzazioni. Aveva venduto tutti i suoi gioielli e persino l'anello che le serviva da sigillo per la corrispondenza. Vestiva in modo molto semplice, ma l'essenziale soltanto non le costava; l'interessava solo la scienza sacra. Impiegava a studiare la Scrittura tutto il tempo di cui disponeva. Meno favorita dalla sorte della sua compagna Asella che, libera da qualsiasi impegno, poteva rinchiudersi nella sua cameretta a meditare con tranquillità la legge di Dio, Marcella sopportava con serenità la sua condizione. Cercava di procurarsi quanto più tempo poteva, sottraendolo ai doveri mondani o alle visite che le sarebbe piaciuto fare alle tombe dei martiri, per restare insieme al testo sacro. Manifestava ad alta voce i suoi interessi, cantando sempre questi versetti del salmo: "Ho nascosto nel mio cuore le tue parole per non peccare..." (Sal 118, 11). " Il piacere del giusto è nella Legge di Dio. Egli la medita giorno e notte" (Sal 1, 2). Come Girolamo all'indomani della sua conversione, così anche Marcella trovava nella lettura sacra una regola di vita e una gioia per il cuore. Come Girolamo, anche Marcella aveva bisogno di soddisfare vere esigenze dello spirito. Il senso letterale del testo sacro le interessava non meno di quello mistico. Nonostante la mancanza di studi approfonditi, era capace di avanzare senza sforzo in questa ricerca fredda e severa, che anzi offre una visione netta della verità, senza deformarla. Era in grado di offrire quel lavoro di astrazione che è proprio delle menti più razionali. Era un'intellettuale nel senso ampio e profondo della parola. Curiosa e inquieta, difficilmente si accontentava delle prime risposte. Inseguiva con tenacia i suoi interrogativi, non tanto per bisogno di contestare, quanto per il piacere di prolungare in qualche modo i dibattiti e di ravvivarli, riservandosi sempre di ridiscutere le risposte ottenute. In una parola, era giudice e nello stesso tempo discepola.

La sua cultura raffinata e vasta, quella che veniva impartita alle fanciulle patrizie di allora, non la disponeva ad adattarsi alla povertà delle traduzioni latine della Bibbia, così come era accaduto per lo stesso Girolamo. D'altra parte, la lettura sacra faceva sorgere nella sua mente curiosa molte difficoltà, che non riusciva sempre a chiarire. Capiva che la soluzione le poteva venire solo da uno specialista, che conoscesse le lingue sacre. Così, l'arrivo di Girolamo a Roma la ricolmò di gioia. Ma come accostarlo? La cosa non era facile. Il soggiorno nel deserto aveva reso Girolamo diffidente verso le donne. C'era solo un mezzo per farlo uscire da questa riservatezza un po' ombrosa: invitarlo a discutere su questioni relative alle Scritture. È su questa base che Marcella avviò le prime relazioni. Lo sommerse di quesiti. E Girolamo si rese conto ben presto con chi aveva a che fare. A poco a poco le conversazioni divennero vere sedute di esegesi e riprendevano ogni volta che si incontravano, anche quando Marcella aveva molta fretta. Quando ebbero inizio questi incontri, Marcella aveva molti quesiti arretrati da risolvere. Marcella allora non era più giovane. Era una rispettabile vedova, di almeno cinquant'anni e quindi aveva una mente matura, con alle sue

spalle, una lunga esperienza di letture e di vita monastica. Girolamo era vicino alla quarantina. Aveva il privilegio di superare Marcella nella scienza. Arrivava direttamente dall'oriente, portando con sé "mercanzie" rare e misteriose che incuriosivano molto tutti, in particolare Marcella. Girolamo che cercava discepoli, ora aveva una allieva molto ben disposta ad approfittare delle sue lezioni, e così si sentiva ripieno di ammirazione per colei che doveva diventare, secondo il superlativo affettuoso con cui si compiacque di chiamarla spesso in seguito, la grande studiosa, colei che l'avrebbe stimolato al lavoro. Marcella così assecondava molto felicemente Girolamo nel suo apostolato intellettuale, con cui questi cercava di conquistare candidati alla vita perfetta e alla scienza sacra. Ma è chiaro che tali conquiste si fanno sia con il contatto diretto delle persone sia con gli scritti. Ora Marcella possedeva, meglio di Girolamo, così impulsivo ed iracundo, una sensibilità equilibrata, unita a una squisita amabilità, cui è difficile resistere. Sapeva placare l'ardore battagliero del suo irascibile maestro, che troppo facilmente si arrogava il titolo di ' chirurgo spirituale '. Avvalendosi di questo titolo, egli affondava il ferro, senza troppe precauzioni, nelle piaghe morali dei suoi concittadini. L'interesse che Marcella aveva per Girolamo era tale che, se autorizzata, non avrebbe esitato a chiudere con la sua mano quella bocca dalla quale, nei momenti di eccessiva franchezza, sfuggivano spesso parole troppo imprudenti. Ad ogni modo, non mancava di segnalare la sua disapprovazione con lo sguardo o con il gesto. Quando la fronte di Marcella si corrugava, Girolamo stava in guardia, temendo qualche rimbrotto. Quante volte, senza l'intervento della sua giudiziosa allieva, la sua libertà di linguaggio e di penna gli avrebbero causato le peggiori avventure!

A queste rare qualità Marcella univa quella di caposcuola. La sua volontà tenace la spingeva a diffondere attorno a sé i propri gusti. Ella era portata all'insegnamento. Le sue relazioni molteplici e la sua parentela molto importante le offrivano un campo di azione del tutto naturale, che Marcella sfruttò. Tuttavia le nuove leve faticavano ad arrivare. Solo dopo molti anni dalla sua decisione di dedicarsi alla asceti e allo studio Sofronia e altre accettarono di unirsi a lei. Paola restò sposata almeno fino al 379. Nel 382, quando Girolamo arrivò a Roma, la comunità dell'Aventino era già prospera. Egli conobbe Marcella "circondata da vergini, da vedove e da donne conquistate alla vita austera ". La stessa Albina ora seguiva l'apostolato intellettuale della figlia con una simpatia molto intensa. Girolamo la circondava di molte attenzioni; ne elogiava le finezze di spirito e la considerava un po' come sua seconda madre.

Non sembra che Marcella abbia avuto al suo fianco fin da allora Principia. Ben presto però non potrà fame a meno e diventerà la sua copia, dopo esserle stata allieva. Il maestro conobbe solo attraverso la corrispondenza questo " fiore di Cristo". Non potendola introdurre di persona "nei prati verdeggianti delle Scritture ", si compiacerà tuttavia di considerarla come sua figlia molto santa e seria.

Tra le discepoli di Marcella figurano Marcellina, probabilmente sorella di Ambrogio di Milano, Felicita la santa, la vergine Feliciano e la vedova Lea, che presiedeva un monastero. Rimpiangiamo la discrezione di Girolamo a loro riguardo. Si limita a nominarle semplicemente, alla fine di una lettera. Lea morì quando egli era a Roma: andò tra le prime a controllare nella città di Dio, scrive Girolamo con il suo linguaggio mistico, ciò che l'insegnamento del maestro le aveva permesso di intravedere quaggiù circa le realtà del mondo futuro. Questa circostanza ci ha consentito di conoscere il suo elogio.

Con Albina, Feliciano e Marcellina, una figura femminile d'eccezione frequenta abitualmente il palazzo dei Marcelli all'Aventino: Asella, donna ineccepibile alla quale ci accostiamo con il riguardo che useremmo ad un'icona antica. Marcella è la madre carismatica, il cuore attivo della vita verginale delle sue emule, ma nel gruppo è Asella ad eccellere per le sue qualità di asceta. Del soggiorno romano di Atanasio ha raccolto integralmente il messaggio e ora vive proprio come il grande Antonio: ha trasformato Roma in un deserto privato. Sulla sua esistenza aleggia da sempre un senso di predestinazione. Prima che nascesse, suo padre fu visitato da un sogno profetico, la vide splendente di luce sotto una campana di purissimo cristallo, isolata e posta in rilievo come una pietra preziosa. A dieci anni, senza il consenso dei genitori, s'era votata a Dio, aveva venduto la sua

collana d'oro per procurarsi una veste rozza e dopo averla indossata s'era sentita definitivamente staccata da tutto. Da allora è vissuta sempre in un totale desiderio di rinuncia. Abita in una cella molto stretta, dorme sul pavimento di terra battuta, non le costa digiunare per due o tre giorni consecutivi e, come Antonio nel cimitero abbandonato e Sincretica nella tomba della sua prima anacoresi, si nutre soltanto di pane, sale e acqua fresca; ma in tempo di quaresima il suo digiuno si protrae per intere settimane. Evita qualsiasi uomo e cerca di non incontrare mai nessuna donna, neppure la sorella che ama teneramente. Prega tutto il giorno, loda Dio e nel frattempo esegue lavori manuali e solo di tanto in tanto esce di casa per andare a visitare le tombe dei martiri. Possiede una speciale destrezza nel camminare in disparte per non farsi riconoscere, dato che passare inosservata è per lei motivo di gioia. Nonostante da anni e anni pratici questo regime, che risulterebbe durissimo anche per un uomo in forze, ha raggiunto l'età di cinquant'anni senza che il suo fisico ne abbia risentito. Le membra si sono abituate a giacere sulla nuda terra, le lunghe preghiere in ginocchio hanno reso la pelle delle sue gambe callosa come quella d'un cammello, ma la figura conserva la grazia giovanile e il corpo è sano, lo specchio nitido della sua anima. Di questa donna Girolamo ci regala un ritratto impareggiabile.

Nulla è più gioioso della sua serietà, nulla più composto della sua allegria. Più mesto del suo sorriso? Nulla; ma non c'è altra espressione più dolce della sua mestizia. Il pallore del volto fa rimarcare la sua continenza, eppure non sa di ostentazione. Il suo parlare è silenzioso e quando tace è eloquente. Nel muoversi non è né precipitosa né troppo lenta; il suo contegno non varia mai. Non ricerca l'apparenza o l'eleganza nel vestire; ma la sua mancanza di ricercatezza è una vera eleganza.

In una città di lusso, di scostumatezza, di piaceri, dove vivere modestamente è un'umiliazione, solo col suo tenore di vita s'è meritata l'entusiasmo dei buoni. E neppure i maligni osano calunniarla. Le vedove e le vergini la imitano, le donne sposate l'onorano, è temuta dalle perverse, guardata con venerazione dai sacerdoti. (Lettere, 24,5)

Nella precedente letteratura ascetica non è facile imbattersi in un'illustrazione tanto esatta dello stato del monaco. Il monaco, in effetti, è colui che sa fare di sé un vivente paradosso: vive nella carne e anche al di fuori della carne, è legato alla terra ma con l'anima guadagna il cielo, calpesta la propria umanità per assomigliare a Dio, è ancora prigioniero del tempo e sa già assimilarsi all'eterno. Ospita in sé i contrari e in qualche modo riesce a farli coesistere, a vedere insieme il buio e la luce.

Nel caso di Asella si aggiunge anche il contrasto stridente fra essere una provetta anacoreta e abitare in una metropoli, cosa che non finisce di stupire Girolamo, lui che neppure nel deserto siriano riuscì mai a sopraffare le tentazioni.

Questa stagione feconda viene rattristata solo dalla morte di Lea. L'affetto di Marcella per le sue compagne di militanza si rafforza nel suo radicale distacco dal vecchio mondo. Ciò che questa donna sta affrontando con impeto positivo è un salto epocale ed è naturale che coloro che l'accompagnano in una simile impresa le siano estremamente cari. La notizia le giunge inaspettata in una mattina di autunno del 384, mentre è occupata nella lettura dei Salmi insieme a Girolamo e alle sorelle, e le procura un dolore tanto violento da farla barcollare ed impallidire.

Quel cedimento emotivo in una persona che di solito è tanto controllata impressiona Girolamo, che il giorno stesso le scrive una lettera consolatoria per ricordarle che «*deve essere accompagnata dalla gioia di tutti colei che, messo sotto i piedi il diavolo, ha già ricevuto una corona sicura*». (Lettere, 24,1) Con evidente riguardo per i sentimenti di Marcella, traccia poi il necrologio.

Certo, chi potrebbe esaltare con degni elogi il modo di vivere della nostra Lea? Si era rivolta completamente al Signore, tanto da essere messa a capo d'un monastero e da divenire madre delle vergini; si logorava le membra col sacco, lei che prima indossava morbide vesti; passava notti intiere in preghiera ed era maestra alle sue compagne più con l'esempio che con le parole. Tanto umile e sottomessa che, padrona un tempo di molti, l'avresti creduta serva dell'uomo, ma, evitando di sembrare padrona di uomini, appariva ancor più serva di Cristo. Veste dimessa, cibo

grossolano, capelli trascurati e tuttavia in maniera da rifuggire, mentre faceva tutto ciò, l'ostentazione e la singolarità, per non ricevere la sua ricompensa in questo mondo. (Lettere, 24,2)

Sintetica ma efficace quanto il ritratto di Asella, l'immagine di Lea offerta da Girolamo per confortare Marcella risulta preziosa anche per il termine «monastero», usato per la prima volta in un testo latino. Negli stessi anni Agostino descrive alcuni gruppi ascetici di Roma e riferisce che sono formati sia da uomini che da donne, queste ultime numerose e impegnate a guadagnarsi la vita lavorando lana e tela sotto la guida di superiori «gravi e compite», abili nel formarle moralmente e spiritualmente; ma al riguardo non adopera ancora la parola «monastero». Così come Girolamo ce la descrive, Lea prefigura importanti passaggi della letteratura ascetica posteriore: donna silenziosa che predilige il buon operare alle chiacchiere, assomiglia molto all'abate ideale che Benedetto da Norcia descriverà nella sua regola centocinquant'anni più tardi. Un filo letterario parte da questa madre del primo monastero romano per legarsi ad un padre che verrà dopo di lei e trasmettersi poi alla cultura monastica medioevale. Per rafforzare ulteriormente la presentazione di Lea, Girolamo fa un paragone tra la sua figura e un personaggio socialmente più noto, che muore proprio nelle stesse ore. Si tratta del console Pretestato, potente, ricchissimo, fedele al paganesimo e all'ideologia di Roma antica, che fino a pochi giorni prima camminava per la città preceduto dalle insegne delle cariche più elevate, saliva la rocca del Campidoglio quasi in trionfo e adesso è confinato nelle «sudicie tenebre». Il parallelo tra l'uomo pagano che ha vissuto di vana gloria e la donna cristiana che ha trovato quiete nel seno di Abramo assume valore emblematico. Passato e presente di Roma sono a confronto, ma il presente riguarda un esempio femminile.

In realtà Girolamo ci ha parlato solo delle sue alunne preferite. La sua simpatia andava di preferenza, com'è naturale, a quelle che rispondevano meglio al suo insegnamento. Maestro estremamente sagace, aveva il dono di penetrare le anime. Tra il suo folto uditorio, sulla base dei quesiti posti e della stessa fisionomia, era abilissimo a discernere le qualità dell'intelligenza. Uno studioso di storia della chiesa antica, non senza una punta di malizia, scrive che quando Girolamo si sentiva capito, "provava la gioia più pura, propria delle persone come lui: la gioia di vedere che la scienza serviva a qualche cosa ". A queste persone eccezionali, capaci di rendere di più, egli riservava una particolarissima attenzione. Facilmente e giustamente si entusiasmava per loro.

Una delle figure più rappresentative del monachesimo femminile sorto nel secolo IV accanto a quello maschile è Paola; nacque a Roma il 5 maggio 347 da Rogato, di nobile stirpe greca, e da Blesilla, discendente dalle illustri famiglie degli Scipioni e dei Gracchi. Fin dall'infanzia ricevette un'accurata educazione cristiana. A quindici anni fu data in sposa al nobile Tossozio, il quale, sebbene pagano, fu rispettoso della fede della consorte. Dalla loro unione nacquero quattro figlie: Blesilla, Paolina, Ruffina, Eustochio e anche un figlio che fu chiamato, come suo padre, Tossozio. Paola visse nello stato coniugale fino ai trentadue anni. Possedendo immense ricchezze, vestiva con sfarzo, conforme alle usanze dei tempi, si faceva servire da schiavi e da ancelle e quando si recava a trovare le amiche e a pregare nelle basiliche romane, faceva uso della lettiga o del cocchio dorato. A differenza delle matrone orgogliose e piene di stizza verso le schiave, Paola si dimostrò comprensiva e clemente anche verso i più umili suoi dipendenti. La sua bontà d'animo ricevette maggiore lustro dalla fedeltà maritale mai offuscata dal più piccolo sospetto. In quel tempo pie vergini vedove della più alta aristocrazia si radunavano sull'Aventino in casa di S. Marcella (+410) per tendere alla perfezione sotto la guida di S. Girolamo, giunto a Roma da Costantinopoli con Paolino, vescovo di Antiochia, e S. Epifanio, vescovo di Salamina (Cipro), per prendere parte al sinodo romano convocato da papa S. Damaso, allo scopo di dirimere l'annosa questione riguardante la successione episcopale di Antiochia (382). Paola dopo la morte del marito (379), "che pianse fino quasi a morire lei stessa", pensò di consacrare il restante della sua vita a Dio sull'esempio della vedova Marcella. Con Eustochio, la più affezionata delle sue figlie, un giorno salì all'asceterio dell'amica e chiese di esservi aggregata: la figlia sarebbe rimasta il più a lungo possibile in quel cenobio, la madre invece l'avrebbe raggiunta appena la cura quotidiana dei figli glielo avesse permesso.

Sull'esempio di Marcella, anche Paola raccolse in una specie di asceterio i familiari, i clienti e gli

schiafi della sua casa. Divenne loro occupazione la preghiera, la meditazione della Sacra Scrittura e le opere di carità. Paola restrinse le sue esigenze personali per soccorrere più largamente i bisognosi dei quartieri più poveri di Roma. Era tanta la sua generosità nelle elargizioni che, al dire di S. Girolamo, "riteneva di subire un danno se qualcuno di loro, debole e affamato, veniva rifocillato con cibi offerti da altri. Così spogliava i figli; ma quando i parenti le rinfacciavano questo come colpa, lei rispondeva che ad essi lasciava un'eredità più considerevole: la misericordia di Cristo" (Ep. 108).

Quando S. Epifanio era giunto a Roma in compagnia di S. Girolamo, Paola si era riservata l'onore di ospitarlo nel proprio palazzo. Nei frequenti colloqui che ebbe con lui, conobbe la storia del monachesimo fiorito in oriente. Epifanio era stato discepolo di S. Ilarione; in Egitto aveva conosciuto i più famosi eremiti, ad Eleuteropoli di Palestina, sua patria, aveva fondato e diretto a lungo un monastero. In seguito alle conversazioni avute con lui, Paola cominciò a sentire il fascino dell'oriente. Seguendo le dotte conferenze che S. Girolamo faceva sulla Sacra Scrittura nel cenobio di Marcella, ella si sentì spinta ad una più intensa vita culturale e ascetica. La sua figlia maggiore, Blesilla, rimasta vedova dopo appena sette mesi di matrimonio, l'aveva seguita nell'asceterio dopo avere alquanto tergiversato. Blesilla, vedova a soli vent'anni, era quasi un prodigio. Dopo la morte del marito, si era tuffata nella vita frivola della Roma aristocratica finché una grave malattia l'aveva convertita. Aveva iniziato così un cammino di asceti e di preghiera spezzato poco dopo dalla morte. Possedeva un insieme di qualità che ben raramente si riscontrano insieme a quell'età. Girolamo ne rilevò subito "il gusto per la preghiera, il parlare elegante, la sicurezza della memoria, la finezza dello spirito ". Tutte queste doti incantarono e conquistarono, Girolamo, il maestro. Purtroppo egli tardò molto tempo a conoscerla, sufficiente comunque per rimpiangere poi la sua prematura scomparsa, piangendola nel profondo del cuore insieme alla sua madre. Apparteneva a quelle nature precocemente dotate, mature prima dell'età, nelle quali spesso si produce uno squilibrio tra la vita fisica e quella spirituale; l'anima cresce, in un certo senso, a spese del corpo, finendo con l'averla meglio in poco tempo sul suo fragile involucro.

Morì ancora nel fiore degli anni, e la madre ne rimase talmente addolorata che si temette della sua vita. Girolamo la consolò con una mirabile lettera, che è uno splendido elogio di Blesilla. Paola volle prendere parte ai funerali della sua primogenita e lungo il corteo, sopraffatta dal dolore, cadde in deliquio. Nella lettera su indicata S. Girolamo così le parla: "Voglio dirti una cosa, ma non riesco ad esprimerla senza singhiozzare. Mentre venivi allontanata, priva di sensi, dalla folla del corteo funebre, fra il popolo si andava bisbigliando: Guarda! Non sta accadendo proprio quanto più volte abbiamo predetto? Piange la figlia perché è morta per i digiuni, senza averle dato dei nipoti almeno di un secondo matrimonio! Cosa aspettiamo a cacciare da Roma questa genia detestabile di monaci, a lapidarli, ad affogarli nel fiume? Ti hanno raggirato questa miserabile matrona che, quanto poco abbia intenzione di farsi monaca, lo sta a dire questo fatto; nessuna pagana ha mai versato tante lacrime sui propri figli".

Su Girolamo cominciarono ad addensarsi oscure nubi foriere di tempesta. Questa cominciò a rumoreggiare quando il santo scrisse una lettera ad Eustochio (Es. 22) per tesserle l'elogio della verginità, alla luce degli esempi di Maria SS. Onde preservare colei che dirigeva nella via della perfezione dal contagio del mondo, lo scomodo moralista vi aveva messo in ridicolo con i fannulloni e gli scrocconi, anche i chierici pieni di vanagloria e cupidigia. L'avversione contro il mordace monaco scoppiò violenta anche perché le innovazioni da lui introdotte nel testo latino dell'*Itala*, turbavano l'immobilismo di quanti erano in possesso di esemplari anteriori. Dopo la morte di S. Damaso (384), non vedendosi protetto dal nuovo papa Siricio, Girolamo partì da Ostia per l'oriente (385).

Fu allora che Paola sentì nascere in sé la vocazione ad una fondazione monastica femminile nel paese di Gesù, sotto la guida e l'assistenza del santo suo maestro. Grande attrattiva esercitava su di lei l'esempio di Melania l'anziana (+410) la quale, rimasta vedova a ventidue anni con un figlio, aveva abbandonato il mondo e costruito in Palestina un fiorente monastero (378). Dopo avere

provveduto ai suoi figli facendoli eredi delle ricchezze che possedeva in Italia e nell'Epiro, Paola prese l'irrevocabile decisione di raggiungere Girolamo in oriente con Eustochio e alcune altre matrone. Per il timore che il suo cuore non reggesse allo strazio della separazione, ella non osò gettare un ultimo sguardo ai suoi che la salutavano in lacrime dal lido. Nell'isola di Ponza, Paola poté ammirare la cella in cui la martire S. Flavia Domitilla, fu rinchiusa per trent'anni dall'imperatore Domiziano. A Salamina si fermò per fare visita a S. Epifanio le cui parole, tre anni prima, avevano avuto nel suo animo un influsso decisivo. Il vescovo l'invitò a restare qualche giorno in città per riposarsi, ma ella ne approfittò per visitare i monasteri e raccomandarsi alle preghiere dei cenobiti, ai quali Epifanio aveva dato da osservare le regole dei solitari d'Egitto. Ad Antiochia anche il vescovo Paolino la ricevette con grande rispetto. Ella ritrovò S. Girolamo che le fece da guida attraverso la Siria e la Terra Santa. A Gerusalemme, il proconsole di Palestina che conosceva la famiglia di Paola, avrebbe voluto ospitarla con onore nell'appartamento preparato nel pretorio, invece ella preferì prendere alloggio, con il suo seguito, in una modesta casa vicino al Calvario. Senza concedersi riposo, la santa si dispose a visitare tutti i luoghi santi. Attesta Girolamo che ella voleva tutto vedere, e che non la si poteva strappare da un luogo santificato dalla presenza del Signore senza condurla ad un altro. Tutta Gerusalemme fu testimone delle lacrime che ella versò sul sepolcro del Signore, e del dolore che provò alla considerazione della sua passione. Visitando la grotta di Betlemme sospirava: "Ed io, miserabile peccatrice, proprio io sono stata giudicata degna di baciare la greppia dove il Signore da bambino ha vagito? Di pregare nella grotta dove la Vergine Maria ha dato alla luce il Bambino Signore! È qui il mio riposo, perché questa è la patria del mio Signore! È qui che abiterò, dal momento che il Signore ha scelto questa terra!" (Ep. 108). Dopo avere stabilito la sua dimora a Betlemme, Paola, con Eustochio e Girolamo volle visitare i monaci e gli eremiti dell'Egitto desiderando conoscerli direttamente e soccorrerli con larghezza. Al ritorno dalla Nubia si fermò ad Alessandria d'Egitto dove, per un mese, frequentò le lezioni che l'eruditissimo Didimo il cieco, direttore del *Didaskaleion* benché laico, teneva sulla Sacra Scrittura. Nell'estate del 386 fece ritorno a Betlemme, dopo quasi un anno di assenza. Con il corpo e con il cuore ha eletto Betlemme quale patria, ma con la mente vive in un altro tempo, nell'epoca che vide la venuta di Maria, povera e priva perfino d'un rifugio nel quale partorire. In ragione di questo le sue fondazioni comprenderanno anche una foresteria per i pellegrini, che presto sarà piena di ospiti. Il suo aspetto esteriore ed il contegno sono trasformati. Chi la guarda non vede più traccia nella sua persona della matrona che un tempo è stata. Nel fisico, nella voce, nel portamento e nei modi l'asceta spoglia e la viaggiatrice aperta ad accogliere ogni minimo dono di conoscenza hanno preso il sopravvento. Fervore e santità sono gli attributi che le vengono assegnati dalla fama, ma quando poi qualcuno viene per conoscerla personalmente stenta a credere che quella modesta persona sia proprio Paola, la patrizia romana, e non l'ultima delle sue schiave.

Il suo tenore di vita quotidiano corrisponde all'immagine che offre di sé. Mai e poi mai, per alcuna ragione, accetta di mangiare insieme ad un uomo, sia pure un vescovo, del resto aveva già adottato questa forma di riserbo rigoroso quando viveva a Roma. Non un bagno, con qualche rara eccezione in ragione d'un grave malanno, niente vino, né salse per condire, né pesci, uova, miele e latte, né altri alimenti gradevoli al palato, solo un po' d'olio e unicamente nei giorni festivi. Il suo letto è la nuda terra, anche quando viene colta da febbre violenta. Lacrime frequentissime, così che chi la vede piangere tanto spesso può credere che si sia appena macchiata di chissà quali colpe. Se una delle vergini le consiglia di risparmiare gli occhi per la lettura del Vangelo risponde: «Bisogna sfigurare il viso che contro il precetto di Dio ho spesso dipinto di rosso e di biacca e di antimonio; bisogna macerare il corpo che s'è abbandonato a molti piaceri; lunghe risa bisogna compensare con ininterrotti pianti; morbidi lini e seterie preziosissime bisogna scambiare con la ruvidezza del cilicio. Volli piacere allo sposo e al mondo, ora bramo di piacere a Cristo».. A Betlemme, presso la grotta della Natività, Paola nel giro di tre anni fece edificare, con le rispettive chiese, un monastero per le vergini e le vedove che l'avevano seguita in Palestina e un monastero per Girolamo e i suoi amici. Accanto a quello delle religiose, fece sorgere pure un

ospizio per i pellegrini. Paola, imitando il sistema di vita introdotto da S. Pacomio nei suoi cenobi, divise in tre gruppi le religiose che accorrevano a lei da tutte le parti dell'impero, secondo il loro stato sociale e la formazione intellettuale. Ogni gruppo aveva proprie abitazioni e proprie superiori.

Dopo il lavoro e le refezioni, le religiose si riunivano tutte in chiesa per la salmodia e la preghiera. Paola vi arrivava sempre prima delle altre al canto dell'Alleluia. Tutti i giorni esse recitavano il salterio intero, ed erano tenute non solo a saperlo a memoria, ma ad apprendere quotidianamente qualche passo della Bibbia di cui Girolamo dava loro dotti commenti orali. La domenica la comunità si recava alla basilica della Natività; al ritorno, ad ogni religiosa veniva affidato il lavoro da compiere nella settimana. D'ordinario si trattava della confezione di abiti per il monastero e per i poveri della regione di cui Paola divenne la provvidenza. Tutte le monache, sia patrizie che plebee, osservavano la più assoluta clausura, portavano lo stesso abito di lana e mangiavano carne e bevevano vino soltanto in caso di malattia. La santa seppe mantenere tra le suddite l'ubbidienza e il fervore più con l'esempio che con l'autorità. Con Eustochio era la prima al lavoro e alle pratiche di penitenza, alla preghiera e alla salmodia di giorno e di notte. La sua generosità era talmente grande che nelle elemosine oltrepassava ogni misura. Girolamo ogni tanto la riprendeva di ciò garbatamente, ma Paola, dopo averlo ascoltato con rispetto, gli opponeva le più belle frasi che i libri santi contengono riguardo all'elemosina.

Loro che non riuscivano a sopportare l'immondezza delle strade, loro che venivano trasportate a forza di mani dagli eunuchi e passavano con evidente fastidio su un terreno accidentato, loro che consideravano un peso la vestaglia di seta e un forno arroventato il calore del sole, ora guardate: abiti disadorni e lugubri, con un'energia che prima non potevano neppure immaginarsi, si preparano le lampade, si accendono il fuoco, spazzano i pavimenti, sbacellano i legumi, buttano a mazzetti le erbe nella pentola. che bolle, apparecchiano la tavola, presentano i calici, distribuiscono le vivande, sono sempre di corsa da una parte all'altra. Eppure non è piccola la comunità di vergini che vive con esse. Non potrebbero incaricare di questi servizi una di loro? Il fatto è che non vogliono, anche nella fatica fisica, essere vinte da quelle che già superano per forza d'animo. (Lettere 66, 13)

Con i figli lontani i rapporti sono scarsi e neanche se le giungono notizie poco buone Paola pensa di tornare a rivederli, sia pure per brevi periodi. Tossozio si ammala spesso, Rufina si è sposata ma non avrà lunga vita. La figlia primogenita era morta da alcuni anni. Neppure Paolina gode di buona salute. Diverse volte è rimasta incinta, per la felicità di suo marito Pammachio, ma le sue gravidanze si sono sempre risolte in aborti, lasciandola in uno stato di prostrazione preoccupante. Paola se ne dispiace e tuttavia quelle vicende di dolore vissute laggiù, nella città ripudiata e frettolosamente dimenticata, le sembrano troppo umane per distrarla davvero. Ricevendo le lettere che la informano di tali sventure, non la sfiora neppure l'idea di lasciare Betlemme per andare a confortare i suoi ragazzi, invece si chiude nel silenzio e ripete le parole di Cristo: «Chi ama il figlio o la figlia più di me, non è degno di me». Tra i conoscenti qualcuno va dicendo che è pazza e che bisognerebbe curarla, ma quando viene a saperlo Paola non si scompone e ammette apertamente di essere pazza per Cristo, dal momento che nel sentimento religioso vive sempre una forma di follia. Del resto di Cristo stesso si sospettò che fosse indemoniato e che compisse prodigi con l'aiuto di Belzebù, quindi essere considerata insana di mente le sembra il miglior attestato per la sua coscienza.

Nel corso del 395 - sono ormai dieci anni che non la vede - Paolina muore, uccisa dall'ennesima difficile gravidanza non portata a termine. Il cordoglio è grande tra tutti coloro che la conoscono e per suo marito Pammachio segna una svolta. Ora è disposto a concedere alla suocera, che ha affrontato la sua stessa sciagura e che un tempo gli sembrava una snaturata, il beneficio del dubbio; incomincia a credere di non essere fatto per questa terra e nell'arco di pochi mesi decide di trascorrere in castità e compiendo opere di bene il resto dei suoi anni. Alla fine Paola ha avuto la meglio: sebbene da tanta distanza, trionfa sul genero, al quale la figlia si era votata, sottraendosi alla sua influenza. Le vesti di seta della defunta, i suoi gioielli, i tappeti, i mantelli e le lane pregiate,

tutti i suoi effetti personali, insomma la dote che ha avuto dalla famiglia, vengono regalati ad indigenti. Le porte del palazzo di Pammachio, «che un tempo vomitavano folle di persone in visita di cortesia», ora sono assediate da mendicanti, idropici, sordomuti e paralitici, che compongono la nuova corte del nobiluomo convertito. Paola esulta e Girolamo sfodera la sua prosa di antico retore; come nelle grandi occasioni: «Chi potrebbe crederlo! Un pronipote di consoli, l'onore del ceppo dei Furi che passa in mezzo alle porpore dei senatori vestito a lutto con una tunica scura! E non lo fanno arrossire gli sguardi dei colleghi; è lui stesso che se ne ride di chi lo prende in giro».

Inviata dagli amici dell'Aventino, graditissima ospite, giunge nell'estate del 395 la nobile Fabiola. Se le figure di Marcella, Paola, Olimpia e Giuliana seguono tutte percorsi in qualche modo simili, Fabiola invece si differenzia dalle altre ascete, con la sua personalità complessa e contraddittoria. Sposata in giovane età ad un uomo che si rivelò presto vizioso e violento, fu costretta ad abbandonarlo e seppe agire con discrezione e dignità, senza mettere in piazza i suoi difetti ripugnanti. Avida di quell'amore che aveva sperato nelle nozze e mai conosciuto, si scelse un amante con il quale visse per qualche tempo nello scandalo; poi, alla sua morte, comprese di doversi votare ad altro, a una vita sobria fondata sullo studio biblico. La sua mente è tanto penetrante, la sua ansia di imparare tanto insaziabile che a Girolamo sembra di avere con sé, dopo tanto tempo, quella donna d'intelligenza incomparabile che è Marcella. Ammirando le sue qualità, si mostra molto comprensivo nei suoi confronti e coglie l'occasione per un elogio che è anche un trattato sulle differenze di costume fra pagani e cristiani, specie riguardo ai diritti e ai doveri dei due sessi. In effetti è proprio Fabiola, verso la quale si mostra inaspettatamente indulgente, ad ispirargli importanti riflessioni sull'eguaglianza morale tra donne e uomini.

«Non posso mettermi ad elogiare questa convertita senza averla prima assolta dall'imputazione. Si dice che il primo marito avesse dei viziacci tali, che sarebbe stato impossibile persino a una donna di strada o ad una volgare schiava riuscire a sopportarli. Se avessi il coraggio di nominarli butterei il discredito sulla virtù d'una donna che, malgrado quel che ha fatto, ha preferito farsi incolpare di divorzio piuttosto che infamare colui che era una parte di se stessa mettendo in pubblico i suoi vizi obbrobriosi. Mi limiterò ad esporre il puro necessario che una matrona delicata e una cristiana possano sapere. Il Signore aveva dato questa regola tassativa: non si deve ripudiare la propria moglie, eccetto che nel caso di fornicazione, ma una volta ripudiata lei non si può risposare. Le norme che valgono per gli uomini valgono logicamente per estensione anche per le donne: in altre parole, non si può pensare che una donna si possa ripudiare perché adultera e una donna sia obbligata a tenersi un marito depravato. «Quando uno si unisce a una meretrice, diventa uno solo con lei». Io ne concludo: una donna che si accompagna con un fornicatore o con uno scostumato diventa un solo corpo con lui e le leggi di Cesare sono diverse dalle leggi di Cristo. L'ordinamento legale di Papiniano è diverso da quello del nostro Paolo. Nel loro codice si può dire che non c'è freno all'immoralità degli uomini; solo lo stupro e l'adulterio vengono condannati, mentre viene permessa a loro volontà ogni forma di libidine nei postriboli e con le giovani schiave; proprio come se fosse la qualità di una persona a definire una colpa e non la volontà. Nel nostro codice invece c'è piena parità: se una cosa non è lecita alle donne, non è lecita neppure agli uomini; e poiché sono di pari condizione, il vincolo imposto è il medesimo. Lei dunque si è separata, come mi dicono, da un vizioso; ha abbandonato il colpevole di tale e tal altro delitto: ha abbandonato uno stato di cose di cui i vicini già stavano cicalando e che lei sola, sua moglie, non ha messo vigliaccamente in pubblico. Ma se la colpa che le si fa è quella di essere andata con un altro dopo aver ripudiato il marito, non ho difficoltà ad ammettere che abbia sbagliato, ammesso però che non possa dimostrare che lì si verificava un caso di necessità.

L'apostolo ha detto «È meglio sposarsi che bruciare», lei era ancora un'adolescente e non ce la faceva a restare vedova. Sentiva nelle sue membra una legge diversa, che contrastava con la legge della sua coscienza e che la traeva ai rapporti coniugali ... È successo dunque che Fabiola si trovava in buona fede, pensava di essersi separata dal marito con pieno diritto, non conosceva peraltro le norme rigorose del Vangelo che precludono ogni possibilità alle donne cristiane di risposarsi mentre il loro marito è ancora in vita . Eppure lei, venuto a morire il suo secondo uomo, è rientrata in se stessa ...s'è vestita di sacco e ha confessato pubblicamente il suo errore”

Fabiola non si fermerà a lungo a Betlemme. Nell'estate del 395, quando giunge la notizia che gli Unni stanno dilagando per l'Asia Minore, è costretta a lasciare il monastero di Paola e a rimettersi in viaggio per Roma, ove si dedicherà d'ora in poi alla beneficenza insieme al vedovo Pammachio. In effetti, è dopo aver abitato nella foresteria di Betlemme che fonderà in patria un'istituzione analoga: un ospizio per i pellegrini a Porto, sulla foce del Tevere.

Nonostante la profonda pietà e nonostante fosse venerata in tutto il mondo, non mancarono per Paola odiose calunnie. I partigiani dello scrittore ecclesiastico Origene ne biasimarono le caritatevoli prodigalità, i rigorosi digiuni, la semplicità delle vesti e le pie fondazioni. Su di lei ricaddero persino le contese che ebbe Girolamo con Ruffino d'Aquileia e le ostilità che Giovanni, vescovo di Gerusalemme, nutrì verso S. Epifanio e lo stesso S. Girolamo a motivo della loro presa di posizione contro le dottrine di Origene. Affaticato dalle lotte e minacciato dello sfratto, Girolamo avrebbe voluto abbandonare Betlemme, ma Paola, sapendo che invano si fugge la prova, gli dichiarò che non se la sentiva di separarsi volontariamente dalla cara Betlemme. Riuscì in tal modo a calmare i bollenti spiriti della sua guida e ad incoraggiarlo. Per il grande amore che portava alla divina parola, in cui ebbe emula soltanto Marcella, Paola finanziò con generosa liberalità le versioni e i commenti alla Sacra Scrittura del suo direttore spirituale. Tra le sue monache avrebbe accolto volentieri anche per poco tempo, l'amica Marcella, invece giunse fra altri ospiti illustri S. Fabiola (+399). Costei si allontanò per sempre da Betlemme quando si sparse la voce che gli Unni stavano per invadere Gerusalemme. Anche Paola si decise alla fuga con tutte le religiose. Sul lido di Ioppe, mentre stava preparando l'imbarco, venne a sapere che i barbari avevano invertito la rotta. Piena di gioia ritornò allora con le sue figlie nel monastero che aveva abbandonato.

Frattanto suo figlio Tossozio si è sposato con una giovane di molte qualità, Leta, e la maggiore preoccupazione di Paola è che i due sposi vivano da cristiani. Solo per accertarsi di questo talvolta le capita di progettare un breve viaggio a Roma, ma poi vi rinuncia, anche perché le notizie che le giungono sono rassicuranti: è nata una bambina, alla quale è stato imposto il nome di Paola, e Leta ha fatto voto di consacrarla a Cristo.

Sono queste le ultime soddisfazioni di religiosa per Paola. Ha soltanto cinquantasei anni, ma da un ventennio affronta fatiche che l'hanno consumata. Nel febbraio, mentre la Palestina si avvia verso la sua primavera esplosiva, si ammala gravemente. Eustochio non si stacca da lei, la rinfresca con il ventaglio, le sostiene il capo, le aggiusta i cuscini, le friziona i piedi, la riscalda, non permette che alcun altro la serva e fa di continuo la spola tra il suo capezzale e la grotta dove nacque il Signore per implorarlo di non privarla della persona che più ama.

Paola accoglie tutte queste prove di devozione senza reagire, infine viene il giorno in cui si accorge che la parte inferiore del suo corpo è ormai gelata ed insensibile. Sente soltanto un po' di calore nel petto, con voce flebile sussurra versetti biblici e, quando Girolamo le domanda se soffra, risponde che non sente nulla e vede di fronte a sé soltanto una grande quiete. Le sue ultime parole sono: «Credo di vedere le gioie del Signore nella terra di quelli che vivono» (Lettere 107,1)

È l'anno 404, uno dei più neri nella vita di Girolamo.

Quando la notizia della morte di Paola si diffonde tra i presenti, nessuno si permette di lamentarsi, ma in diverse lingue e compostamente vengono intonati i Salmi. Il giorno delle esequie una folla cosmopolita accompagna il suo feretro e diversi sono i vescovi che domandano di poterlo portare a spalla. La defunta viene deposta presso la grotta della Natività. Tutta la Palestina pare confluire a Betlemme per questo funerale, i monaci hanno abbandonato le loro celle nel deserto, le vergini hanno lasciato i monasteri, i poveri sono giunti nelle vesti che ebbero in dono da lei e perfino gli sconosciuti hanno voluto contemplare la sua salma, che ha assunto una posa di grave dignità.

Neppure nelle ore precedenti l'inumazione Eustochio si separa dal corpo della madre, ma lo abbraccia e lo bacia sugli occhi, mentre a sepoltura avvenuta i Salmi continuano a risuonare nel sacrario, nell'alternarsi delle lingue greca, latina e siriana.

Sarà Girolamo stesso a dettare l'iscrizione per il sepolcro.

Terminata la settimana delle celebrazioni funebri, Eustochio non rimane soltanto priva della madre, un cumulo di problemi materiali interviene ad aggravare la sua sofferenza. Paola non le ha lasciato neppure un soldo, ma le ha trasmesso un'eredità di debiti da pagare. A lei fanno capo adesso molti fratelli e sorelle che non sa come sostenere e che di certo non può allontanare. Girolamo la sostiene in tale circostanza con parole ottimistiche: «Sta' sicura, Eustochio, la tua parte è il Signore». (Lettere 107,1)

In effetti la giovane donna, vissuta sempre nell'ombra di Paola mentre Paola viveva in quella di Girolamo, saprà trovare la forza di fronteggiare l'emergenza e di confrontarsi con il mondo al quale è stata sottratta fin da bambina. In questo è una vera monaca: la lontananza dagli uomini le ha apportato un sovrappiù di saggezza nel trattare con essi. La madre le ha dato, se non altro, un nome prestigioso e una fama di buone opere e, se si escludono le attenzioni che sul monastero hanno attirato le gesta letterarie di Girolamo, non è mai accaduto nulla che potesse diffondere maligne dicerie. Le comunità sono dunque compatte e disciplinate, restano solo i debiti da pagare.

Nonostante si stimi tanto al di sotto della madre, i monasteri continueranno a vivere. Anche a lei, come a Paola, non mancherà l'ammirata benevolenza di un uomo che Girolamo considera un avversario storico, il vescovo Palladio.

Di [Paola] vive oggi una figlia, che è dedita all'asceti in Betlemme e ha nome Eustochio; io non l'ho incontrata, ma si dice sia di virtù elevatissima, e dirige un convento di cinquanta vergini. (Palladio, Storia lausiaca,41,1)

Ora che ha preso il posto di sua madre, Eustochio si pone il problema di come dirigere le sorelle ed è per aiutarla che Girolamo decide di tradurre in latino la regola di Pacomio. Accade infatti, proprio in questo periodo, che un certo prete di nome Silvano gli mandi il testo copto degli scritti pacomiani, offrendogli l'occasione di distrarsi dal lutto e di dare ad Eustochio un completo riferimento normativo che la sorregga nel suo compito di superiora, com'egli stesso annota nella stupenda prefazione alle Regole:

Una spada, per quanto affilata e lucida, se rimane a lungo riposta nel fodero si sporca di ruggine e perde lo splendore della bellezza primitiva. Perciò anch'io, triste com'ero per la morte della venerabile e santa Paola, non perché volessi andar contro al precetto dell'Apostolo, ma perché sentivo dolorosamente la mancanza di quei conforti che ella dava a molti e che la sua morte aveva spezzato, accolsi di buon grado i libri che mi mandò il prete Silvano, uomo di Dio, il quale li aveva ricevuti da Alessandria per farmeli tradurre. Diceva egli infatti che nei monasteri della Tebaide, nel cenobio di Metanoa ... vivevano moltissimi latini che ignoravano il copto e il greco, in cui sono stati scritti i precetti di Pacomio. Poiché dunque avevo già taciuto a lungo e divorato in silenzio il mio dolore, chiamato uno scrivano, dettai questi libri nella nostra lingua. Per dare consolazione all'anima della santa donna, che era stata sempre innamorata dei monasteri e aveva sognato in terra ciò che avrebbe veduto in cielo. In questo modo anche la venerabile vergine Eustochio, sua figlia, avrebbe avuto una norma da far praticare alle sorelle ... (Girolamo, Prefazione alle regole di Pacomio)

Anche questa è opera che avrà immensa fortuna. Ad Eustochio, segreta tra le donne più segrete, è dedicata la maggior parte degli scritti significativi nati in seno al suo ambiente religioso e, in generale, negli ambienti del monachesimo primitivo.

Tocca a lei, adesso, raccogliere le confidenze dell'anziano esegeta che si sente sfinito, anche se si sforza di trovare dei lati positivi nella propria condizione. La vecchiaia comporta frequenti malesseri: catarro, diminuzione della vista, acidità di stomaco, caduta dei denti, tremolio alle mani, rigidità delle dita e degli arti e la sensazione che la vita già se ne stia andando da alcune parti del corpo; ma nello stesso tempo libera dall'impudente tirannia della voluttà, impone una misura alla gola, recide gl'impeti della lussuria, accresce senno e sapienza, e se talvolta il richiamo del sesso ancora si fa sentire non è che una rara scintilla tra ceneri morte, impotente a scatenare incendi.

Mese dopo mese, si giunge così a quel tragico anno 410 che vedrà il sacco di Roma. Girolamo sta lavorando al commento di Isaia e si prepara, pieno di preoccupazione, ad affrontare un testo assai scabroso, il libro di Ezechiele, che dedicherà ad Eustochio; intanto soffre per una malattia agli occhi e domanda continuamente l'aiuto dei fratelli sia per leggere sia per scrivere. Si rammarica che,

nonostante l'odiato Rufino sia ormai morto, la sua vita non prenda una piega migliore e mentre si trova in questo stato di difficoltà generale gli giungono le sconvolgenti nuove: la romanità è in pericolo.

A dispetto di tutti gli epiteti ingiuriosi lanciati in passato contro Roma, ora che teme la sua reale caduta Girolamo si lascia andare allo strazio. In Roma affonda tanta parte della sua radice di uomo, di scrittore, di cristiano. Il panico lo travolge: «*Mi freme il cuore nel tentare di narrare i disastri dei nostri tempi. Sono ormai più di venti anni che tra Costantinopoli e le Alpi Giulie scorre ogni giorno sangue romano ... Dovunque è lutto, da ogni parte gemiti, dappertutto l'immagine della morte. Il mondo romano crolla*». (Lettere 60,16)

La notizia che Roma è stata profanata e Marcella e Pammachio sono morti arrivano insieme, eppure anche abbandonarsi al lutto è un lusso eccessivo in tali giornate. Dalla penisola italica giungono a frotte profughi che, dopo aver perduto tutto, cercano di salvare almeno la vita e che Girolamo con l'aiuto di Eustochio accoglie, sfama e conforta. Tra questi sventurati non sono poche le donne che, in seguito al trauma subito, decidono di consacrarsi. Esempio è il caso di Demetriade, giovanetta della nobilissima stirpe Anicia, sfuggita ai barbari e sbarcata sulla costa nordafricana, dove il governatore la prende come schiava per venderla sui mercati siriani. Liberata dietro pagamento d'un forte riscatto, sta per essere unita in matrimonio ad un giovane del suo rango, quando improvvisamente decide di votarsi a Dio. A lei Girolamo dedica l'ultimo dei suoi scritti ascetici.

Il terrore non tarda a diffondersi anche in Oriente: orde di beduini nomadi irrompono in Palestina devastando città e villaggi. Le comunità di Betlemme si mettono in salvo a stento. Girolamo, per lo spavento e la stanchezza per i tanti dolori, non riesce più a scrivere. «Credevo di trovarmi anch'io fatto schiavo in mezzo a quelle sante persone fatte schiave» rivela ad Eustochio nella prefazione al suo *Commento di Ezechiele*, mentre lei lo sprona a non interrompere la sua opera, a non darsi per vinto. Trova un certo sollievo solo componendo l'epitaffio di Marcella, trascorsi ormai due anni dalla sua morte, e scrivendo una lettera per la piccola Pacatula, figlia dell'amico Gaudenzio, dove ripete i consigli che già in passato diede alla piccola Paola e prima ancora alla sua Eustochio. Il tema principale, la difesa della verginità, viene talvolta abbandonato in favore di amarissime riflessioni sul declino del mondo: «Che schifo! L'universo intero sta crollando, ma i peccati in noi non accennano a crollare. La città illustre, la capitale dell'impero romano è stata distrutta da un solo incendio. Non c'è regione che non accolga i suoi profughi». (Lettere, 128,5)

Vecchio com'è e privato di tanti suoi amici, Girolamo si stupisce di essere ancora in grado di pensare al futuro e di scrivere ad una fanciulla.

Intanto anche la piccola Paola, divenuta giovanetta, è arrivata a Betlemme, come sua nonna s'era un tempo augurata; questa dovrebbe essere un'occasione felice, ma Girolamo non celebra l'avvenimento. Forse vorrebbe vedere in lei la tempra religiosa della nonna o il remissivo candore della zia, ma non vi riesce e ne è deluso.

Inoltre deve affrontare l'ultima e la più dura delle sue contese di studioso, quella contro i pelagiani.

Insieme a coloro che sono sfuggiti ai pericoli delle invasioni in Occidente, è giunto in Palestina un monaco originario delle isole britanniche, tale Pelagio. Alto, massiccio, fisicamente fortissimo, austero e stimato, questo gigante carismatico ha soggiornato a Roma per un certo periodo, dove ha tenuto conferenze e sostenuto la vocazione di importanti matrone, occupando nell'alta società cittadina il posto che una volta era appartenuto a Girolamo. Estroverso e ottimista trascinato, Pelagio predica un'ascesi rigorosa basata più che altro sulla volontà personale, dimenticandosi quasi completamente dell'aiuto di Dio. Estimatore delle meravigliose energie concesse all'uomo dal Creatore, il titano nordico tende a mettere in secondo piano il Creatore stesso; i suoi seguaci, poi, tanto a Roma quanto in Palestina, portano alle estreme conseguenze le sue teorie, degenerando nell'eresia.

A Gerusalemme Pelagio trova appoggio nell'ospitalità del vescovo Giovanni, mentre Girolamo si mette al lavoro per confutare la sua predicazione. Il risultato saranno tre volumi stesi in forma di dialogo, il *Dialogus adversus Pelagianos*, nel quale l'autore fa un riepilogo di tutte le annose

polemiche della sua vita - contro Rufino, contro Elvidio, contro Gioviniano - e afferma che gli amici di Pelagio sono suoi nemici personali. Anch'essi lo tratteranno ben presto da nemico personale, al punto che quando il concilio di Diospoli scagionerà Pelagio, schiere di suoi seguaci fanatici si rovesceranno su Betlemme e assaliranno i monasteri, profanandoli e appiccando il fuoco. Girolamo, Eustochio e i monaci troveranno fortunatamente riparo in una torre.

Da queste ore il vecchio scrittore non si riprenderà. Eustochio, certa che non si possa passare sotto silenzio un episodio tanto grave, decide di fare quel che Paola non aveva mai fatto: scende in campo in difesa del maestro e denuncia a papa Innocenzo che in Palestina chi si schiera dalla parte dell'ortodossia viene perseguitato. È un gesto diplomatico che non vuole accusare nessuno se non i facinorosi, ma di fatto incolpa il vescovo Giovanni, che non è intervenuto per sedarne le violenze.

L'iniziativa produrrà l'effetto sperato. Papa Innocenzo indirizza a Girolamo una missiva consolatoria e ne manda una seconda a Giovanni di tutt'altro tono:

Le nobilissime vergini Eustochio e Paola deplorano che il demonio abbia perpetrato sulla loro chiesa devastazioni, uccisioni, incendi, tutti i misfatti d'una incoscienza estrema. Esse non specificano il nome né il motivo, ma non vi è nessun dubbio circa la persona che ha commesso ciò. La tua fraternità avrebbe dovuto vigilare con maggiore sollecitudine sul suo gregge per impedire simili inconvenienti. Il pericolo altrui mette in causa la tua negligenza. Il gregge del Signore, quelle pecorelle spogliate dalle armi e dalla persecuzione e rimaste senza difesa dopo che è stata trucidata ed uccisa la loro gente, vivono in un penoso incubo, come abbiamo sentito dire. La tua pietà episcopale non è scossa dal grande impero che il demonio ha su di te e i tuoi? Su di te, io dico, perché la gravità vescovile deve rispondere per un simile misfatto compiuto nella Chiesa. Dove sono le tue precauzioni, se sono state intraprese? Dove sono i tuoi soccorsi? Dove la tua consolazione? Quelle dichiarano di essere in ansia perché temono di dover rimpiangere (in giorni peggiori) quello che hanno sofferto. Io prenderei una decisione più risoluta, se esse mi avessero parlato più chiaramente. Guardati, fratello, dalle insidie dell'antico nemico e vigila con lo spirito di un buon superiore perché questi fatti, riferitici più per fama che attraverso un'accusa formale, siano corretti o repressi; altrimenti il diritto ecclesiastico dovrebbe discutere le responsabilità di colui che non ha assicurato la difesa degli oppressi. (Lettera di papa Innocenzo a Giovanni di Gerusalemme)

Quando questa severissima lettera giunge a destinazione, il vescovo Giovanni è ormai spirato e poco dopo anche il mittente, papa Innocenzo, muore. Venute meno le due controparti dell'ennesima contesa ecclesiastica che ha in Girolamo il suo epicentro, l'impegno dei vescovi antipelagiani raggiunge un primo importante obiettivo: un sinodo caccia via Pelagio dalla Palestina e i pelagiani incominciano ad essere avversati anche nel resto del mondo cristiano.

In ogni caso Eustochio, la giovane Paola, Girolamo, i fratelli e le sorelle hanno perso i loro monasteri e sono ridotti ad abitare in ricoveri di fortuna. Qui ricevono la visita di Melania, nipote di quell'Antonia Melania che, amica di Rufino, era rimasta coinvolta nelle diatribe su Origene. È un'altra esponente della romanità naufragata che sceglie la via ascetica e, come Paola e Marcella, farà molto parlare di sé. Stupisce che, nonostante l'amicizia tra la famiglia di questa donna e Rufino, Girolamo non nutra avversione nei suoi confronti. Quanto a Eustochio, è certamente felice di averla vicino. Le ultime vicende l'hanno prostrata e inoltre, come le sue sorelle, non ha mai avuto una tempra fisica forte. La morte la coglie improvvisa, mentre si trova ancora fuori dal monastero voluto da sua madre. Forse, estromessa con la violenza dalla quiete cui è stata avvezza fin dall'adolescenza, pensa a Marcella, anch'essa cacciata dal suo domestico ritiro e costretta a rendere l'anima lontano dagli oggetti del suo culto; e soprattutto pensa all'insostenibile pena di colui che, più di Giulio Tossio, le è stato padre.

Girolamo non potrà sopravvivere a lungo. Nei pochi mesi che gli restano non riesce neppure a fare per lei ciò che quand'era più giovane faceva per persone che amava assai meno: comporre un epitaffio. La ricorda spesso qua e là con brevi frasi e immensa nostalgia, senza trovare la forza di scrivere altro e il senso di quanto sia incolmabile il vuoto sembra colpirlo in particolare quando pensa alla giovane Paola, alla quale poco resta di ciò che la nonna e la zia hanno costruito nel

corso di due vite: un cumulo di ruderi da riparare e un vecchio amareggiato che non sa infonderle coraggio.

Unico sollievo, giunge da Roma la notizia che è stato eletto papa Bonifacio I, un uomo in buone relazioni con la famiglia di Paola. A lui si affida, con animo sfinite.

Solo simile avvenimento ha addolcito il nostro dolore per la morte della santa e venerabile vergine del Cristo, Eustochio. Tuttavia ciò non diminuisce la nostra tristezza perché la sappiamo priva della grande gioia che noi proviamo. Se essa fosse ancora in vita, come esulterebbe apprendendo tale notizia! Quali preghiere ed azioni di grazie [innalzerebbe] per implorare dal Cristo la Sua clemenza, al sentire che il santo e venerabile suo padre ora ha ereditato la sede apostolica! La piccola Paola, che è stata educata nelle tue braccia e che ricorda Letta di santa memoria, pesa ormai sulle mie spalle. Potremo noi sopportare un simile peso? (Lettere, 153)

Non lo sopporterà a lungo, sarà lei a chiudergli gli occhi sul letto di morte.

CONCLUSIONE

Che cosa possiamo imparare noi da San Girolamo? Mi sembra soprattutto questo: amare la Parola di Dio nella Sacra Scrittura. Dice San Girolamo: "Ignorare le Scritture è ignorare Cristo". Perciò è importante che ogni cristiano viva in contatto e in dialogo personale con la Parola di Dio, donataci nella Sacra Scrittura. Questo nostro dialogo con essa deve sempre avere due dimensioni: da una parte, dev'essere un dialogo realmente personale, perché Dio parla con ognuno di noi tramite la Sacra Scrittura e ha un messaggio per ciascuno. Dobbiamo leggere la Sacra Scrittura non come parola del passato, ma come Parola di Dio che si rivolge anche a noi e cercare di capire che cosa il Signore voglia dire a noi. Ma per non cadere nell'individualismo dobbiamo tener presente che la Parola di Dio ci è data proprio per costruire comunione, per unirci nella verità nel nostro cammino verso Dio. Quindi essa, pur essendo sempre una Parola personale, è anche una Parola che costruisce comunità, che costruisce la Chiesa. Perciò dobbiamo leggerla in comunione con la Chiesa viva. Il luogo privilegiato della lettura e dell'ascolto della Parola di Dio è la liturgia, nella quale, celebrando la Parola e rendendo presente nel Sacramento il Corpo di Cristo, attualizziamo la Parola nella nostra vita e la rendiamo presente tra noi. Non dobbiamo mai dimenticare che la Parola di Dio trascende i tempi. Quanto è oggi modernissimo, domani sarà vecchissimo. La Parola di Dio, invece, è Parola di vita eterna, porta in sé l'eternità, ciò che vale per sempre. Portando in noi la Parola di Dio, portiamo dunque in noi l'eterno, la vita eterna.

G. ci parla perciò di una fedeltà senza riserve alla Chiesa e al papa; di una fede senza ombre e difesa a costo della vita; di un'intelligenza usata come strumento di evangelizzazione e di promozione umana vera e profonda.

G. ci parla di una fede che abbraccia tutto l'essere nella sua unità di corpo e di spirito: qui bisogna trovare il senso della sua ascesi a volte così dura: ciò che lo muove è il desiderio di incarnare nella carne il vangelo, è l'amore di Cristo che sorpassa ogni creatura e lo porta ad essere intransigente nel dono di sé. E questo muove anche il suo educare altri alla fede: un dono senza riserve.

Dal «Prologo al commento del Profeta Isaia» di san Girolamo, sacerdote
L'ignoranza delle Scritture é ignoranza di Cristo

Adempio al mio dovere, ubbidendo al comando di Cristo: «Scrutate le Scritture» (Gv 5, 39), e: «Cercate e troverete» (Mt 7, 7), per non sentirmi dire come ai Giudei: «Voi vi ingannate, non conoscendo né le Scritture, né la potenza di Dio» (Mt 22, 29). Se, infatti, al dire dell'apostolo Paolo, Cristo é potenza di Dio e sapienza di Dio, colui che non conosce le Scritture, non conosce la potenza di Dio, né la sua sapienza. Ignorare le Scritture significa ignorare Cristo. Perciò voglio imitare il

padre di famiglia, che dal suo tesoro sa trarre cose nuove e vecchie, e così anche la Sposa, che nel Cantico dei Cantici dice: O mio diletto, ho serbato per te il nuovo e il vecchio (cfr. Ct 7, 14 volg.). Intendo perciò esporre il profeta Isaia in modo da presentarlo non solo come profeta, ma anche come evangelista e apostolo. Egli infatti ha detto anche di sé quello che dice degli altri evangelisti: «Come sono belli sui monti i piedi del messaggero di lieti annunzi, che annunzia la pace» (Is 52, 7). E Dio rivolge a lui, come a un apostolo, la domanda: Chi manderò, e chi andrà da questo popolo? Ed egli risponde: Eccomi, manda me (cfr. Is 6, 8). Ma nessuno creda che io voglia esaurire in poche parole l'argomento di questo libro della Scrittura che contiene tutti i misteri del Signore. Effettivamente nel libro di Isaia troviamo che il Signore viene predetto come l'Emmanuele nato dalla Vergine, come autore di miracoli e di segni grandiosi, come morto e sepolto, risorto dagli inferi e salvatore di tutte le genti. Che dirò della sua dottrina sulla fisica, sull'etica e sulla logica? Tutto ciò che riguarda le Sacre Scritture, tutto ciò che la lingua può esprimere e l'intelligenza dei mortali può comprendere, si trova racchiuso in questo volume. Della profondità di tali ministeri dà testimonianza lo stesso autore quando scrive: «Per voi ogni visione sarà come le parole di un libro sigillato: si dà a uno che sappia leggere, dicendogli: Léggilo. Ma quegli risponde: Non posso, perché é sigillato. Oppure si dà il libro a chi non sa leggere, dicendogli: Léggilo, ma quegli risponde: Non so leggere» (Is 29, 11-12). (Si tratta dunque di misteri che, come tali, restano chiusi e incomprensibili ai profani, ma aperti e chiari ai profeti. Se perciò dai il libro di Isaia ai pagani, ignari dei libri ispirati, ti diranno: Non so leggerlo, perché non ho imparato a leggere i testi delle Scritture. I profeti però sapevano quello che dicevano e lo comprendevano). Leggiamo infatti in san Paolo: «Le ispirazioni dei profeti devono essere sottomesse ai profeti» (1 Cor 14, 32), perché sia in loro facoltà di tacere o di parlare secondo l'occorrenza. I profeti, dunque, comprendevano quello che dicevano, per questo tutte le loro parole sono piene di sapienza e di ragionevolezza. Alle loro orecchie non arrivavano soltanto le vibrazioni della voce, ma la stessa parola di Dio che parlava nel loro animo. Lo afferma qualcuno di loro con espressioni come queste: L'angelo parlava in me (cfr. Zc 1, 9), e: (lo Spirito) «grida nei nostri cuori: Abbà, Padre» (Gal 4, 6), e ancora: «Ascolterò che cosa dice Dio, il Signore» (Sal 84, 9).

BIBLIOGRAFIA

- L. Laurita, *Insegnamenti ascetici nelle lettere di San Girolamo*, Diss. Roma 1967
- Visintainer, *La dottrina del peccato in San Girolamo*, Diss. Roma 1962
- E. Buonaiuti, *San Girolamo*, A.F. Formiggini
- Pietro di Leo, *Vita di San Girolamo*, Rubbettino
- M. Carpinello, *Libere donne di Dio*, Mondadori

RAPPORTO DIALETTICO TRA FILOSOFIE ANTICHE E MONACHESIMO IN GIOVANNI CASSIANO

SR. MYRIAM FIORI OSB ap

8 febbraio 2010

➤ Rapporto tra filosofia e rivelazione

Cercheremo in questi incontri di mettere a fuoco alcuni punti della spiritualità degli autori monastici Cassiano, il Maestro e s. Benedetto, sottolineando ciò che in essi è legato ad alcune correnti filosofiche. Potremmo chiederci che cosa abbiano in comune la filosofia e il monachesimo: quest'ultimo è nato infatti prevalentemente al di fuori delle grandi scuole filosofiche, degli ambienti culturali d'élite, caratterizzandosi piuttosto come la ricerca di una sapienza diversa da quella del mondo, una sapienza considerata dai dotti e sapienti come «stoltezza». Molti dei monaci dei deserti egiziani erano illetterati o alquanto rozzi come formazione intellettuale. Non dobbiamo però pensare che filosofia e monachesimo siano due mondi paralleli, non solo perché molti monaci nel corso del tempo si sono dedicati sempre più a studi anche filosofici e teologici, ma semplicemente perché le domande di fondo da cui la filosofia parte sono domande essenzialmente umane: il desiderio di conoscere la ragione ultima dell'esistenza umana, di conoscere la realtà che ci circonda e l'uomo stesso, di scoprire delle norme di vita morale che ci garantiscano una vita veramente umana. Teniamo presente, anche se non approfondiamo il problema, che il rapporto tra filosofie antiche e cristianesimo non fu risolto una volta per tutte: «L'incontro del cristianesimo con la filosofia non fu immediato né facile... Nella storia di questo sviluppo è possibile comunque verificare **l'assunzione critica** del pensiero filosofico da parte dei pensatori cristiani»¹. Se questo è vero prendendo come termine di paragone il cristianesimo, è vero anche per quella esperienza cristiana particolare che è il monachesimo. Dunque teniamo sullo sfondo di quanto andremo dicendo sui nostri autori questo rapporto ambivalente: quello tra fede, come accoglienza della Rivelazione che è dono gratuito di Dio e la ragione umana, con le sue potenzialità, con le sue categorie di pensiero, con il suo tipico modo di procedere, che ci aiuta a comprendere la realtà, ma allo stesso tempo ha i suoi limiti.

- Prendiamo ora in considerazione Cassiano: nato in Scizia (l'attuale Romania), all'incirca nell'anno 365, di famiglia ricca, ebbe una buona formazione sia greca che latina. Particolarmente significativa per la sua vita fu l'amicizia con Germano, con il quale condivise anche l'esperienza monastica. Insieme intrapresero un viaggio in Palestina per ricercare modelli di vita monastica, che potessero aiutarli nella loro ricerca di Dio. Dopo un paio d'anni trascorsi in Palestina, intrapresero un viaggio in Egitto, patria del monachesimo eremitico, che in loro destava tanto interesse e fascino (dal 385 al 399). Nel 399 trovarono rifugio a Costantinopoli, da Giovanni Crisostomo, vescovo di Costantinopoli, in seguito alle guerre tra monaci per la polemica antropomorfista, scatenata dal vescovo Teofilo di Alessandria. A Costantinopoli Cassiano viene ordinato diacono. Dopo la condanna di Giovanni Crisostomo nel 403, a causa della protezione data ai monaci origenisti, i due amici si recano a Roma, anche per difendere Crisostomo davanti al Papa Innocenzo I. A Roma viene ordinato prete e stringe amicizia con Leone Magno, allora semplice diacono. Intorno al 415 lo

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio*, 38-39, EDB, Bologna, 1998.

troviamo a Marsiglia, dove fonda due monasteri, uno maschile e uno femminile, e dove muore nel 435 ca.

- Le Opere principali sono le *Istituzioni dei cenobiti e otto rimedi contro i vizi capitali* (420-426) e le *Conferenze spirituali*, in cui raccoglie le conversazioni spirituali tenute con monaci egiziani. Fa parte del suo stile non avere la preoccupazione di essere sistematico, per cui per certi versi le sue opere sono un po' disordinate e incomplete.
- Cassiano è un autore senz'altro segnato profondamente dalla lettura di Origene, come molti monaci del suo tempo e non solo, anche se mai nelle sue opere lo cita espressamente, proprio perché Origene fu oggetto di molte controversie e censure ecclesiastiche, di lotte e fazioni. Da Origene e dalla scuola alessandrina trasse la passione per l'**interpretazione allegorica** delle Scritture, specialmente dei libri storici dell'antico testamento, considerata gnosi, cioè conoscenza del senso vero, più recondito e dolce della Rivelazione e la convinzione che il culmine della vita spirituale sia l'*apátheia* (impassibilità), vedremo poi in quale senso. Origene non è però il suo unico ispiratore, Cassiano conosce bene anche gli scritti di Basilio, di Girolamo, di Giovanni Crisostomo, è quindi inserito nella grande tradizione della Chiesa.
- Dunque entriamo più nel merito della vita monastica, che è l'unico vero interesse del nostro autore. Per Cassiano l'ideale supremo della vita monastica è quello eremitico, al quale però non si può accedere immediatamente, ma solo passando prima per l'esercizio della vita comune. La vita cenobitica è caratterizzata come vita «attiva», cioè di esercizio, di ascesi, di pratica delle virtù, mentre la vita eremitica è considerata contemplativa, di conoscenza di Dio attraverso la penetrazione del senso recondito delle Scritture e di preghiera pura, continua. La vita attiva è caratterizzata quindi dall'esercizio costante nelle virtù fondamentali del monaco: una delle virtù fondamentali è per Cassiano l'**obbedienza**. Leggiamo nelle *Istituzioni* a proposito del compito del Maestro dei novizi: «Deve insegnargli (al novizio) in primo luogo a vincere la propria volontà, esercitandolo di frequente e diligentemente, avendo cura di comandargli sistematicamente e a bella posta quelle cose che capisce ripugnanti all'animo del suo novizio. Coloro che hanno molta esperienza ci insegnano che i monaci, specie i giovani, non potranno frenare la loro concupiscenza se prima non avranno imparato a mortificare la propria volontà con l'obbedienza». Vediamo anzitutto che il principio del male non è il corpo, la realtà sensibile, come nel platonismo, ma la **volontà propria**, cioè quella volontà malata, che si è ripiegata su se stessa e chiusa a Dio, perciò bisognerà cominciare a lavorare sulla volontà, prima ancora che sulla mortificazione del corpo. Inoltre constatiamo che la terapia proposta per guarire questa volontà malata consiste essenzialmente nel seguire la volontà di un altro, e non di un altro qualsiasi, ma di colui che nel monastero ha autorità e quindi in cui si riconosce l'autorità di Dio stesso. Questo già contraddice uno dei capisaldi dell'etica filosofica, sia platonica che stoica, per la quale è la ragione dell'uomo stesso che deve condurlo al vivere virtuoso, secondo il *Logos*, in modo del tutto autonomo; se mai, pensiamo ad esempio a Socrate, il filosofo amico può aiutare i più giovani a trarre fuori di sé la verità (arte maieutica). L'ideale pertanto dell'uomo razionale, del filosofo, è quello di un uomo indipendente, che trova solo in sé il principio

per trionfare sulle passioni, mentre l'ideale del monaco è quello di un uomo che si lascia condurre da altri, proprio perché sa che la sua ragione è viziata dal peccato e pertanto non può salvarsi da solo.

- Un punto su cui spesso si fanno confronti tra l'etica cristiana monastica e quella filosofica è quello della fuga dal mondo, quindi cerchiamo di vedere un po' più da vicino che cosa intenda Cassiano per «**fuga dal mondo**»: ne parla come di un essere morti al mondo, crocifissi con Cristo: «La nostra croce è il timore di Dio. E come uno quando è crocifisso non può muovere come crede e liberamente le proprie membra, così pure anche noi non dobbiamo dirigere la nostra volontà e desideri nostri a ciò che ci sembra dolce e dilettevole al presente, ma usarli secondo la legge di Dio. E come colui, il quale è inchiodato in croce non bada più alle cose presenti, né ai suoi affetti, né si cura e si preoccupa del domani, né è mosso dal desiderio di possedere, e neppure è acceso da alcuna superbia o contenzione o emulazione, né si lamenta delle presenti ingiurie, né si ricorda delle passate, e mentre respira ancora, si crede già morto a tutte le cose, e col cuore fissa lo sguardo dove egli è certo di passare subito; così pure noi col timore di Dio, dobbiamo essere crocifissi e ai vizi carnali e a tutto ciò che è mondano, fissando gli occhi della nostra anima dove speriamo di poter migrare ad ogni momento. Solo così potremo avere mortificate tutte le nostre concupiscenze e desideri»². Il modo in cui Cassiano descrive questo essere morti al mondo ha in effetti a che fare con una certa insensibilità, quasi estraniamento rispetto a tutto ciò che è sensibile, un'**impassibilità**, che richiama l'ideale stoico. Ma quale scopo ha questa impassibilità? Nello stoicismo l'ideale dell'uomo impassibile, è quello di un uomo completamente governato dal Logos, che ha estirpato ogni passione, che accetta tutto quanto è voluto dal Fato, quindi l'uomo saggio ha estirpato anche passioni come la pietà, la compassione, la misericordia³. Sentiamo invece come Cassiano stesso termina il suo discorso sulla rinuncia: «Dal timor di Dio nasce la compunzione salutare. Dalla compunzione del cuore procede la rinuncia, cioè la privazione e il disprezzo di tutte le ricchezze. Da questa privazione nasce l'umiltà. Dall'umiltà scaturisce la mortificazione della volontà. Dalla mortificazione della volontà vengono sradicati e marciscono tutti i vizi. Con la eliminazione dei vizi, sbocciano e crescono le virtù. E con lo sviluppo di queste virtù si acquista la purità del cuore. Con la purezza del cuore si possiede la perfezione della carità apostolica». L'impassibilità è come una fase di rinuncia, di distacco che deve portare all'umiltà e alla carità perfetta, anche se la rinuncia deve essere continuamente rinnovata, a motivo delle tentazioni e della debolezza della nostra natura. Notiamo che il primo gradino per arrivare alla perfezione è il **timore di Dio**, che è l'atteggiamento di chi è consapevole di essere alla presenza di Dio. Tutto il cammino di santità comincia quindi non da uno sforzo personale, che pure è necessario, ma dal rendersi consapevoli della Presenza di Dio. Il principio dell'ascesi, potremmo dire, è di ordine relazionale, non volontaristico, è un rapporto. Soprattutto in Cassiano, come del resto in tutta la tradizione monastica, riveste grande importanza la **purezza del cuore**. Il **cuore** è la sede non tanto e non solo dei sentimenti, quanto piuttosto dei pensieri, delle

² CASSIANO, *Istituzioni dei cenobiti e rimedi contro gli otto vizi capitali*, Praglia, 1956.

³ Cf. GIOVANNI REALE, *Il pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano, 2001.

decisioni, del rapporto profondo con Dio e quindi anche della lotta senza tregua contro le tentazioni. Già vediamo che non è l'intelletto, la ragione ad essere il centro dell'uomo, ma il cuore. Il cuore deve sottostare a un processo di purificazione, in cui le potenze che lo abitano vengono sanate, re-indirizzate verso Dio, curate nei loro eccessi, mediante la discrezione. Nella XXIV Conferenza l'abate Abramo riprende la tradizionale suddivisione dell'anima in: razionale, irascibile e concupiscibile, ma mentre nel Platonismo è la parte razionale che deve frenare e guidare i due "cavalli imbizzarriti", che sono l'irascibile e la concupiscibile, nella tradizione monastica viene sottolineato che anche l'anima razionale può essere colpita da gravi malattie spirituali, anzi queste in genere sono le più pericolose e le più subdole, perché più facilmente si mascherano come bene: «Se una peste spirituale s'impossessa della parte ragionevole, vi produce la vanagloria, la sostenutezza, la superbia, la presunzione, la contenzione, l'eresia... È quindi necessario curare quest'organo principale col giudizio della retta discrezione e con la virtù dell'umiltà»⁴. Qui l'abate Abramo sta rispondendo a Cassiano e Germano, i quali si erano illusi di poter condurre vita monastica nel proprio paese con maggior profitto, lusingati dall'idea di poter procurare vantaggio spirituale ai propri familiari e conoscenti: il saggio anziano svela loro che in realtà questi sono pensieri di vanagloria, sono illusioni: «Potrete facilmente stroncare queste sciocche vanità se sarete ben fondati, come vi ho detto sopra, nell'umiltà della vera discrezione»⁵. La **discrezione**, cioè la capacità di discernere il vero bene per ciascuno, è un elemento fondamentale dell'ascesi monastica. In questa stessa conferenza, proprio di fronte alle perplessità dei due amici Cassiano e Germano riguardo alla necessità di allontanarsi dalla patria e dalla propria famiglia, Abramo risponde che non tutto va bene per tutti. Se in Egitto vi sono uomini che fanno vita monastica nel loro stesso borgo, restando così vicini alla propria famiglia, questo non significa che ciò vada bene anche per loro. «Qualche presuntuoso pretende di imitare il suo prossimo senza avere gli stessi sentimenti, gli stessi propositi, la stessa virtù... sarebbe capitato così anche a Davide – che era peraltro un giovane fortissimo – nel combattimento col gigante Golia, supposto che avesse accettato di rivestire la pesante armatura di Saul, che era fatta per un uomo... Fu così che Davide seppe scegliere, con discrezione prudente, ciò che si confaceva alla sua età»⁶. Quindi ciò che conta è individuare il bene proporzionato a ciascuno, perché a volte, sotto le sembianze di un'ascesi più rigorosa, può nascondersi la superbia o comunque qualcosa che non porta al vero bene della persona. Anche un filosofo pagano come Aristotele aveva colto l'importanza della **saggezza**, della *phronesis*, della prudenza, ossia di quella capacità di scoprire i mezzi adeguati a raggiungere il vero bene, la virtù; come pure parlava della virtù come di un **giusto mezzo** tra gli estremi, e anche questo fa parte del concetto di discrezione. Ad esempio il coraggio è il giusto mezzo tra la temerarietà e la pusillanimità. Anche Cassiano raccomanda soprattutto l'equilibrio quando si tratta di ascesi, ad esempio per quanto riguarda il cibo. A nulla valgono saltuari e rigorosissimi digiuni seguiti da un'eccessiva sazietà: «È

⁴ GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze spirituali*, Paoline, Milano, vol. III, pp. 287-288.

⁵ GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze spirituali*, Paoline, Milano, vol. III, p. 288.

⁶ GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze spirituali*, Paoline, Milano, vol. III, p. 276.

migliore una quotidiana e moderata refezione anziché un saltuario e rigoroso digiuno. L'immoderato digiuno non soltanto indebolisce la robustezza dell'intelletto, ma anche l'assiduità nella preghiera snervata dalla debolezza del corpo»⁷. Ma soprattutto, nel **rapporto con le realtà materiali**, Cassiano sottolinea che il nemico da combattere non è fuori di noi, non sta nelle realtà create, ma dentro di noi. È evidente che anche l'ascesi cristiana più rigorosa, non può mai partire da, né portare a un disprezzo della materia, appunto perché la materia, e quindi anche il corpo è creato da Dio. «E il solo digiuno di cibi materiali non è sufficiente per la perfezione del cuore e per la purezza del corpo; ma si deve aggiungere il digiuno dell'anima. E se noi ci sforzeremo, per quanto ci sarà possibile, di vincere questi vizi con un sacrosanto **digiuno** (cioè l'ira, la mormorazione, la vanagloria, l'invidia), allora anche l'altro digiuno, il corporale, ci sarà utile e più facile... Se invece mentre digiuniamo col corpo, ci impegoliamo nei pessimi vizi dell'anima, l'afflizione carnale a nulla ci vale essendo impuri nella parte più preziosa, viziati cioè in quella parte per cui diventiamo tabernacoli dello Spirito Santo»⁸. Questo non significa che Cassiano non attribuisca un grande valore al digiuno, come pure al distacco dal mondo, dalle ricchezze, consigliando di praticare queste forme di ascesi con una certa severità e asprezza. Però egli non perde mai di vista la meta del monaco, il motore della sua ascesi, la motivazione: «E soprattutto l'uomo interiore dobbiamo presentare puro a Dio, perché meriti di ricevere in sé Cristo come ospite, dicendo l'Apostolo: "Cristo abita nell'uomo interiore, e, per la fede, nei vostri cuori"»⁹. Già quindi parlando del primo vizio da combattere, quello della gola, mette in luce che lo scopo di questa lotta è avere un cuore puro, purificato, pronto per accogliere Cristo come ospite. Vediamo quindi ancora una volta che se filosofia greca e monachesimo condividono certamente la concezione di un uomo che per arrivare ad essere veramente tale deve fare un cammino di purificazione, deve sostenere una lotta contro le tendenze negative che lo abitano, deve faticare per vivere secondo ragione e in modo virtuoso, si distanziano però innanzitutto nello scopo, che è anche la motivazione fondamentale. E' vero che specialmente nel pensiero platonico c'è una forte componente religiosa, anche mistica, di ricerca del Bene-Vero-Buono, dell'Uno, ma questa aspirazione verso il divino resta senza volto. Ben diverso è il ricevere Cristo come ospite, dove Dio ha preso un volto umano, si fa udire con parole umane. L'amicizia, secondo Aristotele, può esistere solo tra esseri simili, tra un uomo e un altro, è impossibile che esista tra gli dèi e gli uomini, proprio perché c'è una distanza troppo grande: «Quando c'è una grande distanza dal punto di vista della virtù... o di qualche altra cosa... in tal caso non solo non sono più amici, ma non pretendono neanche di esserlo. E questo è evidentissimo nel caso degli dèi: essi infatti in ogni specie di bene hanno una superiorità assoluta... se una delle parti è separata da una grande distanza, come avviene nel caso di Dio, l'amicizia non è più possibile»¹⁰.

⁷ GIOVANNI CASSIANO, *Istituzioni dei cenobiti e rimedi contro gli otto vizi capitali*, p. 106.

⁸ GIOVANNI CASSIANO, *Istituzioni dei cenobiti e rimedi contro gli otto vizi capitali*, p. 117.

⁹ GIOVANNI CASSIANO, *Istituzioni dei cenobiti e rimedi contro gli otto vizi capitali*, p. 117.

¹⁰ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano, 2001, p. 315.

- La vita del monaco è quindi una lotta per raggiungere la purezza del cuore, o, detto nei termini della scuola alessandrina, l'apátheia, come radicale purificazione che rende il cuore dell'uomo insensibile al peccato e a tutto ciò che, in senso negativo, chiamiamo «mondo». Ma in questa lotta quale è il modo in cui Cassiano concepisce il rapporto tra la **libertà dell'uomo e la grazia di Dio**? Cassiano fu forse influenzato dall'eresia di Pelagio, il quale sosteneva che l'uomo, con la sua volontà libera rettamente indirizzata può salvarsi, senza la necessità dell'intervento divino. Ovviamente Cassiano respinse l'errore nella sua forma più cruda e grossolana, ma nel tentativo di salvare qualcosa di buono anche in questa dottrina cadde di fatto in un compromesso, ritenendo che la volontà dell'uomo – in ordine alla salvezza – possiede un minimo d'iniziativa del tutto indipendente dalla grazia di Dio. Questa teoria venne in seguito condannata come semi-pelagianesimo, ossia come una forma più moderata dell'eresia pelagiana. In particolare nella Conferenza XIII vi sono molte espressioni di questa interpretazione, ne citiamo una a modo di esempio: «Quando il Signore vede in noi un principio di buona volontà, subito ci versa sopra la sua luce e la sua forza: subito lo sollecita verso i suoi frutti salutari, apprestando l'incremento a quel germe che egli stesso ha seminato in noi, o che ha visto spuntare dalla terra dell'anima nostra a prezzo dei nostri sforzi»¹¹. Questo è apertamente in contrasto con quanto Agostino aveva formulato, proprio per combattere l'eresia di Pelagio, e cioè che la volontà umana non può nulla in ordine alla salvezza senza la grazia di Dio, proprio perché corrotta dal peccato originale. Nel tentativo ottimistico di sottolineare la capacità dell'uomo di compiere il bene, Cassiano forse non tiene abbastanza in considerazione la distinzione tra ordine naturale e ordine soprannaturale: se è vero che dopo il peccato l'uomo può compiere qualcosa di buono, è un bene che non vale nulla nell'ordine della grazia, cioè in vista della sua salvezza eterna.
- Dunque la meta della vita cristiana e monastica è la vita contemplativa, ma questo termine si presta a molte interpretazioni e fraintendimenti, quindi cerchiamo di veder nello specifico quale immagine di contemplativo Cassiano tracci nelle sue opere. Innanzitutto il contemplativo è colui che è completamente imbevuto della **conoscenza della Scrittura**, quindi dobbiamo togliere al termine «contemplazione» ogni pretesa razionalistica o di sforzo titanico dell'uomo di elevarsi alla conoscenza di Dio, la Scrittura infatti è Rivelazione, dono gratuito di Dio, ed è a partire da essa che il contemplativo trae il suo nutrimento. Ovviamente Cassiano non si riferisce solo al senso letterale della Scrittura, ma in modo particolare a quello morale, a quello allegorico e a quello anagogico, che cioè ci proietta già verso le realtà ultime. Leggiamo a proposito una bella interpretazione allegorica dell'arca dell'alleanza, applicata a colui che si dedica allo studio della Scrittura: «La lettura farà allora dell'anima vostra una novella arca dell'Alleanza, che conserva in sé le due tavole di pietra, vale a dire l'eterna fermezza dell'uno e dell'altro Testamento. Farà di voi una nuova urna d'oro, simbolo di una memoria pura e sincera, che conserva per sempre il tesoro nascosto della manna, vale a dire l'eterna e celeste dolcezza del senso spirituale e del pane degli angeli»¹². L'uomo contemplativo è come un'arca dell'alleanza

¹¹ GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze spirituali*, Paoline, Milano, vol. II, p. 130.

¹² GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze spirituali*, Paoline, Milano, vol. II, p. 181.

che custodisce dentro di sé la Parola di Dio, mediante un lavoro anche mnemonico di interiorizzazione, di assimilazione, di *ruminatio*. Questo termine, usato da molti autori monastici per indicare il processo di interiorizzazione della parola di Dio, ci fa capire che non è concepito come un processo puramente razionale, ma come un processo vitale di assimilazione, affine a quello del nutrimento, che coinvolge tutta la persona. Allora man mano che la Parola di Dio prende spazio dentro il cuore dell'uomo, egli ne coglierà degli aspetti sempre nuovi e sempre più elevati, nella misura in cui si purifica dai vizi. «A mano a mano che il nostro spirito si rinnova, le Scritture cominciano a cambiare aspetto: noi ne acquistiamo una intelligenza più misteriosa, la cui bellezza si accresce proporzionalmente al nostro progresso spirituale. La parola divina, infatti, si adatta alla capacità dell'intelligenza umana...»¹³. La scienza spirituale infatti presuppone una vita veramente virtuosa, altrimenti il desiderio di conoscenza potrebbe nascondere un pericoloso orgoglio spirituale, che si può camuffare sotto il pretesto di voler insegnare ad altri. L'abate Nesterò, nella XIV Conferenza così si rivolge a Cassiano e Germano: «Se volete arrivare ad una vera conoscenza delle divine Scritture, cercate innanzitutto di acquistare una fermissima umiltà di cuore. Questa vi condurrà, non alla scienza che gonfia, ma alla scienza che illumina nella perfetta carità»¹⁴. **Verità e carità** quindi devono sempre crescere insieme, sono come due facce della stessa medaglia, poiché lo stesso evangelista Giovanni che nel prologo del suo Vangelo dice: «In principio era il Logos e il Logos era presso Dio e il Logos era Dio»¹⁵, dice anche «Dio è amore, chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui»¹⁶. Quindi un aspetto complementare della contemplazione è quello descritto come carità perfetta. Non credo che ci si debba chiedere che cosa sia più perfetto, quasi che dovessimo fare precisamente una scala di perfezione, ma sono aspetti complementari di un'autentica santità cristiana, che abbraccia tutto l'uomo. Nella XI Conferenza l'abate Cheremone spiega ai due giovani monaci come non sia ancora perfetto chi rifugge dal vizio soltanto per paura del castigo, questo stadio del timore è un inizio, ma non basta, il cristiano è chiamato alla fiducia in Dio, ad amarlo perché Egli è degno di essere amato, alla condizione di figlio: «Dallo stato di servo, che ha come segno distintivo il timore; dallo stato di mercenario, che si distingue per la speranza, la quale si attacca più alla ricompensa in sé che alla bontà di colui che la dona, passerà allo stato dei figli adottivi, dove non c'è più né timore né desiderio, ma solo e sempre quell'amore che mai viene meno»¹⁷. Notiamo come nello stato dei figli adottivi, quello della carità perfetta, venga meno anche il desiderio (come bisogno che deriva da una mancanza), e quindi ci sia una certa impassibilità, un non essere più mossi dal bisogno. Questo però non significa insensibilità, chi è giunto alla carità perfetta anzi è veramente compassionevole nei confronti di chi è ancora mosso dalle passioni, è davvero capace di capire queste persone, di perdonarle, di pregare per loro, proprio perché sa di essere giunto a quello stato solo per grazia di Dio.

¹³ GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze spirituali*, Paoline, Milano, vol. II, p. 183.

¹⁴ GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze spirituali*, Paoline, Milano, vol. II, p. 181.

¹⁵ Gv 1,1.

¹⁶ 1Gv 4,16.

¹⁷ GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze spirituali*, Paoline, Milano, vol. II, p. 64.

«Le colpe dei peccatori non lo muovono più all'ira, chiede invece che Dio li perdoni, tanto sono grandi la pietà e la comprensione che sente per la loro debolezza. Ricorda bene d'aver provato gli stimoli delle medesime passioni fino al giorno in cui la misericordia divina non si compiacque di liberarlo. Sa che non furono i suoi sforzi a liberarlo dagli assalti della carne, ma la protezione di Dio. Per questo si è convinto che con chi sbaglia non si deve usare ira, ma solo compassione»¹⁸. Il vero contemplativo perciò si riconosce dalla **misericordia**, dall'**amore verso i nemici**, quando un monaco è ancora giudice severo delle colpe degli altri, significa che non è ancora giunto alla perfezione¹⁹. Poiché la perfezione consiste nel recuperare in pienezza l'immagine e somiglianza con Dio, il quale «fa sorgere il sole sui buoni e sui cattivi e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti».

- Un ulteriore aspetto della vita contemplativa negli scritti di Cassiano è costituito dalla **preghiera** e le Conferenze che ne parlano, la IX e la X sono tra le più belle. «Questo è l'ideale del monaco, a questo termine deve protendersi con tutte le sue forze: meritare di possedere una somiglianza della beatitudine eterna fin da questa vita, gustare in questo mondo un'anticipazione della vita e della gloria celeste. Questo dico è il fine di tutta la perfezione: che l'anima sia alleggerita a tal punto, della pesantezza della carne, da salire ogni giorno di più verso le altezze delle realtà spirituali, finché tutta la vita, tutti i movimenti del cuore, diventino una preghiera **unica e incessante**»²⁰. Sentiamo in queste parole una chiara eco della concezione platonica dell'uomo, per cui l'anima leggera si oppone alla carne pesante e si deve elevare verso Dio, divenendo sempre più libera. Scopo comunque di questa purificazione è che tutta quanta la vita, e ogni movimento del cuore sia indirizzato a Dio, divenendo preghiera. Cassiano prende in considerazione quattro tipi di preghiera, a seconda delle circostanze di vita in cui l'orante si trova: la richiesta di perdono per i propri peccati, la promessa o offerta a Dio, le domande che noi rivolgiamo a Dio per i bisogni degli altri (intercessione) e il rendimento di grazie. Tutte e quattro sono forme buone e utili di preghiera, che abbracciano ogni circostanza della vita, e ci educano ad arrivare allo stato della preghiera pura, cioè all'unione perfetta con Dio: «Le forme di preghiera sopra descritte saranno seguite da uno stato più sublime ed eccelso, che consiste nella contemplazione pura e semplice di Dio, in una fiamma smisurata d'amore. L'anima allora sprofonda e s'innalza nella carità e tratta con Dio amichevolmente, come col proprio Padre, in una tenerezza specialissima di pietà»²¹. Lo stato di contemplazione è perciò descritto non mediante visioni o fenomeni particolari, ma soprattutto come condizione di perfetta amicizia e intimità con Dio, come ritorno pieno alla condizione di figli, infatti il modello di ogni preghiera è quella che Gesù stesso ci ha insegnato, il Padre Nostro. Cassiano, pur descrivendo con grande passione questo stato di preghiera ineffabile, in cui non ci sono più nemmeno parole, sa che ad essa non si può arrivare se non attraverso un lungo apprendistato, un continuo esercizio di preghiera, molto semplice: la ripetizione continua di un piccolo versetto della

¹⁸ GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze spirituali*, Paoline, Milano, vol. II, pp. 64-65.

¹⁹ Cf. GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze spirituali*, Paoline, Milano, vol. II, pp. 67-68.

²⁰ GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze spirituali*, Paoline, Milano, vol. I, p. 426.

²¹ GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze spirituali*, Paoline, Milano, vol. I, p. 389.

Scrittura: «O Dio, volgiti in mio aiuto, Signore, affrettati a soccorrermi»²², che poi è diventato nella liturgia della Chiesa il versetto introduttivo di ogni Ora liturgica. «Chieder di essere aiutati sempre e in tutte le cose, equivale a riconoscere chiaramente che abbiamo bisogno dell'aiuto di Dio quando tutto ci è favorevole e ci sorride, come quando ci assalgono le prove e le avversità. Dio solo ci libera dalle avversità. Lui solo rende durevoli le nostre gioie: nell'uno e nell'altro stato la nostra debolezza non saprebbe reggere senza il suo aiuto»²³. È soprattutto per conservare l'umiltà che bisogna continuamente ripetere questo versetto, perché l'orgoglio, la presunzione di essere arrivati ad un certo grado di perfezione può essere proprio il rischio più grande. Non c'è livello per quanto eccelso di preghiera e contemplazione che ci esima dal continuare a chiedere l'aiuto di Dio e che non si appoggi continuamente sulla parola di Dio. La parola di Dio, e specialmente i Salmi, che costituiscono gran parte della preghiera monastica, non si percepiscono più come qualcosa scritto da altri, come qualcosa di estraneo che ci sforziamo di fare nostro, ma come parola nostra, è la perfetta interiorizzazione della parola di Dio, o un incontro perfettamente realizzato tra parola di Dio e parola dell'uomo. «Egli (il monaco) canta quelle strofe non come opera composta dal Profeta. Ma come se fosse lui stesso l'autore: come un'opera personale, nella più profonda compunzione... tutti presi dagli stessi sentimenti nei quali il salmo è stato cantato o composto, noi ne diventiamo in qualche modo gli autori: ne preveniamo il pensiero, più che seguirlo, ne penetriamo il senso prima ancora di conoscere la lettera»²⁴.

- Concludendo, pur sapendo di aver dovuto operare una scelta tra i molti aspetti del pensiero di Cassiano e quindi di non aver affatto esaurito l'argomento, possiamo dire che egli parte da interessi prettamente monastici. Il suo scopo chiarissimo e sempre esplicitamente dichiarato è quello di riflettere, interrogarsi e condividere su quello che è la vera meta del monaco, cioè vivere l'unione con Dio, e sui mezzi per arrivare a conquistare questa perla preziosa. Tuttavia nell'affrontare questi temi inevitabilmente e talvolta volutamente si incontra e si confronta con una tradizione vivente di riflessione teologica e filosofica e come un'ape operosa succhia il nettare da fiori diversi, così egli trattiene ciò che di buono c'è in ogni autore. Come abbiamo anche visto a proposito dell'eresia pelagiana, questo atteggiamento può anche portare a errori o esagerazioni, ma tuttavia fa parte di quell'ottimismo cristiano che non butta via nulla di quanto è autenticamente umano, ma lo vaglia e lo purifica, rileggendolo alla luce della fede, nella convinzione, proprio ai nostri giorni spesso messa in discussione dai filosofi, che sia possibile cercare e scoprire la verità, non soltanto in modo astratto, ma come verità che guida e orienta la vita. Concludo perciò con un pensiero a Maria, Sede della Sapienza, tratto dall'enciclica *Fides et Ratio* di Giovanni Paolo II: «Possa la sede della Sapienza, essere il porto sicuro per quanti fanno della loro vita la ricerca della saggezza. Il cammino verso la sapienza, ultimo e autentico fine di ogni vero sapere, possa essere liberato da

²² Sal 69,2.

²³ GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze spirituali*, Paoline, Milano, vol. I, p. 432.

²⁴ GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze spirituali*, Paoline, Milano, vol. I, pp. 438-9.

ogni ostacolo per l'intercessione di colei che, generando la Verità e conservandola nel suo cuore, l'ha partecipata all'umanità intera per sempre»²⁵.

²⁵ *Fides et Ratio*, 108.

RAPPORTO DIALETTICO TRA FILOSOFIE ANTICHE E MONACHESIMO NELLA REGULA MAGISTRI

SR. MYRIAM FIORI OSB ap

15 febbraio 2010

- ◆ Questa sera focalizzeremo la nostra attenzione su un testo monastico, forse sconosciuto a molti, che si chiama *Regola del Maestro*¹. Questa regola ha una storia molto travagliata, non tanto nella sua stesura, ma per quanto riguarda il suo rapporto con Regola di san Benedetto. Le due regole infatti hanno molto in comune, e sempre si diede per scontato che fosse stata la RM a “copiare”, per così dire dalla RB. Per secoli, infatti, fino agli anni '30 del secolo scorso, la RM era stata considerata posteriore alla RB, da studiosi di monachesimo anche illustri come Dom Mabillon, era stata datata al VII secolo, nell'ambiente delle Gallie. Furono gli studi di un monaco dell'abbazia di Solesmes, Genestout, a smuovere questa secolare convinzione. Negli anni '40 infatti Genestout formulò l'ipotesi che la RM fosse anteriore alla RB, e quindi che fosse stato Benedetto ad attingere a piene mani alla fonte della RM. Questa ipotesi suscitò un'ondata di indignazione, di polemiche, di studi e contro-tesi. Furono formulate le ipotesi più disparate nel tentativo di difendere la supremazia e l'originalità della RB, mai di fatto si arrivò ad una tesi incontrovertibile; oggi quasi unanimemente si ritiene la RM anteriore alla RB, e il più grande studioso vivente della RB, P. Adalbert de Vogüé, ritiene di poterla collocare nel primo quarto del VI secolo in una zona a sud-est di Roma. Non siamo in grado di identificare l'autore della RM, (che quasi sicuramente era un abate) la quale è stata chiamata in questo modo, proprio perché ogni capitolo prende l'avvio con la formula fissa: *Respondit Dominus per Magistrum*, “Il Signore ha risposto per bocca del Maestro”.
- ◆ La fonte della RM è principalmente la Sacra Scrittura, soprattutto i Salmi, il Vangelo e le lettere paoline, testi che i monaci erano tenuti ad imparare a memoria; da sempre era radicata negli ambienti monastici, e non solo, la convinzione che la Sacra Scrittura è il fondamento e l'origine di ogni dottrina autenticamente cristiana. Il Maestro non è un teologo, ma come buon monaco conosce i Padri della Chiesa e i grandi autori monastici, soprattutto Cipriano, Girolamo, Basilio, Cassiano. Trae ispirazione anche dalla *Historia monachorum* e dalla *Historia Lausiaca* di Palladio, da alcuni scritti apocrifi, dai racconti della Passione dei martiri, ma anche certamente da fonti orali che gli avevano fatto conoscere usanze di altri monasteri. I monaci erano tutt'altro che uomini isolati dal mondo, c'erano scambi fra monasteri, che portavano al confronto e ad un arricchimento reciproco. Negli autori antichi manca completamente la preoccupazione di essere originali, non c'erano diritti d'autore, l'importante era rimanere ancorati alla tradizione orientale antica, culla del monachesimo, cercando di incarnare questi valori nel mondo occidentale latino, cercando soprattutto di stabilire un regime di valori sicuri e assoluti in un periodo storico travagliato dalle invasioni barbariche e che stava assistendo al crollo dell'Impero Romano.

¹ Per questa breve introduzione cf. *Regola del Maestro*, introduzione, traduzione commento a cura di MARCELLINA BOZZI OSB, Paideia, Brescia, 1995, pp. 9-29.

- ◆ La RM è molto estesa (è la regola monastica più estesa tra quelle fino ad oggi conosciute), perfettamente ordinata e strutturata. La prima parte, dal prologo al capitolo 10, getta i fondamenti spirituali della vita monastica, mentre il resto dei capitoli, dall' 11 al 92 sono dedicati all'organizzazione pratica della vita all'interno del monastero. Lo stile del Maestro è minuzioso nel descrivere con precisione tutta la casistica, un po' prolisso, spesso ripete una stessa norma, proprio con l'intento di inculcare un precetto e fa molto uso di discorsi diretti. Si nota pertanto una certa mancanza di senso giuridico, prevale la frammentarietà, l'incapacità di istituire delle norme universali. Il suo linguaggio non è particolarmente forbito e ricercato, perché il suo intento è evidentemente quello di essere compreso da tutti, fa molto uso di allegorie, di immagini, di lunghi *excursus*, che rispondono alla personalità dell'autore, che lascia trasparire calore umano e una fervida immaginazione, il gusto del fantastico e dell'immaginoso.
- ◆ L'itinerario pedagogico che la RM ci traccia è caratterizzato da una grande attenzione alla **disciplina esteriore** dei monaci. Questo modo di impostare la disciplina, sembra dipendere più da quella romana che non da quella evangelica. Lo vediamo già dal primo capitolo che riguarda l'organizzazione del monastero, cioè l'XI, che riguarda i prepositi. I prepositi sono monaci incaricati di sorvegliare altri dieci fratelli, in tutte le loro attività, per controllare che osservino con diligenza la regola. Sentiamo lo stile di questa custodia dalla bocca stessa del Maestro: «Questi prepositi dunque, quando assumono sotto la loro cura i fratelli nel suddetto numero di dieci, devono esercitare su di essi la loro sollecitudine in questo modo: tanto di giorno che di notte o in qualsiasi lavoro, siano per prima cosa sempre presenti con loro e con loro lavorino in qualsiasi occupazione. Di conseguenza, siano i fratelli seduti o camminino o stiano in piedi, con diligente sorveglianza e sguardo scrutatore devono reprimere in loro le azioni del diavolo...»². La presenza dei prepositi deve quindi essere continua , non c'è luogo né occupazione in cui il monaco sia lasciato solo con la possibilità di trasgredire non essendo visto. Come se questo non bastasse per ogni dieci fratelli sono previsti due prepositi, «perché, se capita che alcuni fratelli di questa medesima decade siano destinati dall'abate ad un altro lavoro a parte, possano esservi accompagnati da uno dei prepositi, lasciando l'altro coi fratelli da cui si sono disgiunti»³. Viene quindi lasciata poca o pochissima possibilità al soggetto di regolarsi in modo autonomo nel discernimento dei comportamenti da assumere o rigettare, il monaco si trova dentro un sistema in cui è impossibile commettere un errore senza essere immediatamente ripresi e corretti. E se questo impedisce di fatto di cadere in evidenti mancanze, non favorisce lo sviluppo dell'interiorizzazione della norma. Questo aspetto di assunzione libera e consapevole delle norme da rispettare resta piuttosto in ombra. E anche il modo in cui la RM disciplina il comportamento dei prepositi e il loro modo di riprendere i fratelli va in questa direzione: praticamente per ogni possibile mancanza il Maestro suggerisce al preposito il discorso da tenere al fratello che sta mancando. Vediamo un esempio: «Se il preposito udrà un fratello parlare senza essere interrogato, lo ammonisca dicendo: "Fratello, perché fai ciò che la regola proibisce? Serba il silenzio fino a che ti si interroghi. Di col Profeta al Signore: 'O Signore, poni una custodia alla mia bocca una porta sorvegliata alle mie labbra ' e 'sii pronto ad udire,

² RM 11,27-29.

³ RM 11,35-36.

ma tardo a parlare '»⁴. Anche nel modo in cui i prepositi e l'abate stesso devono esercitare la correzione, notiamo la tendenza del Maestro a non lasciare nulla all'iniziativa libera, ma piuttosto a predisporre tutto, azioni e parole da pronunciare, anche se è vero che tali parole - e la RM è piena di questi discorsi - sono sempre eco della Scrittura. Il Maestro comunque non si ferma a regolamentare le mancanze esteriori, palesi, ma tratta anche delle colpe nascoste, delle tentazioni che sorgono nel cuore del monaco: «Fratelli i rami dell'albero sono mondi, se il tronco viene ripulito a partire dalla radice. E non è bene che, spazzata l'entrata all'esterno, la stanza, dentro, resti imbrattata di sporcizia»⁵. «Quando dunque si presenta in cuore a qualche fratello un cattivo pensiero ed egli si sente in balia dei suoi flutti, lo confessi immediatamente ai suoi prepositi ed essi, fatta subito una preghiera, riferiscano la cosa all'abate»⁶. Anche nel caso dei pensieri di male che affliggono il cuore del monaco, ecco intervenire la figura del preposito e dell'abate, ma quello che più colpisce la sensibilità del lettore del nostro tempo è che non ci sia molto riguardo per la segretezza delle colpe, e quindi per la **coscienza del singolo**. Ascoltiamo la procedura seguita dal Maestro a questo proposito: «Per tutti i giorni in cui lo stesso fratello, interrogato dall'abate, abbia a rispondere che non è passato (il pensiero cattivo), nei momenti in cui si fa una lettura, sia d'estate sia d'inverno, si leggano alla decade alla quale appartiene, passi di libri che si riferiscano alle necessità dei suoi pensieri»⁷, con questa prassi è chiaro che chi non era del tutto stupido capiva benissimo qual era la tentazione del fratello... Come se ciò non bastasse l'abate doveva continuare a interrogarlo, ogni mattina, chiedendogli se era ancora tentato dal pensiero, e se la risposta era affermativa, tutti dovevano osservare un rigoroso digiuno⁸. Questo modo di affrontare le colpe nascoste senz'altro mette in evidenza la consapevolezza che la colpa non è soltanto un fatto personale, ma sempre anche comunitario, quindi che i fratelli sono chiamati a portare i pesi gli uni degli altri⁹, contribuendo alla salvezza degli altri anche con la propria personale astinenza e con il proprio sacrificio, però fa molta leva sulla vergogna e lascia poco spazio alla libertà personale, sia del monaco che del superiore, nel gestire una situazione di difficoltà. Questa tendenza a far leva sul sentimento della **vergogna** lo ritroviamo nel capitolo sulla Quaresima, a proposito della differenza tra i fratelli che si accontentano del regime quaresimale comunitario e quelli che invece desiderano fare delle penitenze supplementari: «Abbiamo detto che gli astinenti siedano alle tavole con gli altri fratelli, perché gli ingordi arrossiscano di non sapere, con una comune natura, frenare alla pari di loro i desideri della gola, e di non esser capaci di meritare con gli astinenti la divina grazia, nello scegliere il bene»¹⁰. Il Maestro preferisce mettere in risalto la speciale generosità di alcuni, con il rischio però che si insuperbiscano: «Abbiamo detto che gli astinenti risultino tali pubblicamente nell'oratorio, perché quando a tavola rinunciano a quel tale alimento, per privare il corpo di cibo in Quaresima, non si lascino poi persuadere da fratelli tepidi e golosi - dato che nessuno si rassegni a

⁴ RM 11,41-44.

⁵ RM 15,1-2.

⁶ RM 15,12-13.

⁷ RM 15,30-31.

⁸ RM 15,38-47.

⁹ Gal 6,2.

¹⁰ RM 53,9-10.

vedere un altro migliore di sé – a prenderne lo stesso abusivamente e a mangiarne con loro»¹¹. Il Maestro tende a mettere in evidenza il principio negativo come molla del comportamento: in questo caso la vergogna e l'invidia nei confronti di chi risulta essere più fervoroso nella rinuncia. Ma anche quando il Maestro considera il problema della successione dell'abate, mette l'accento proprio sul desiderio che il cuore dell'uomo ha di essere elevato ad un posto di onore, e quindi sulla gara che ne consegue: certo è una gara a fin di bene, perché i monaci desiderano essere trovati degni, a causa della loro condotta di vita irreprensibile, di prendere il posto dell'abate alla sua morte. Ascoltiamo come il Maestro stesso descrive questa gara di **emulazione** reciproca: «L'abate scambi continuamente i loro ranghi, a turno li faccia sedere accanto a sé a tavola, a turno li inviti tutti quanti a prendere posto accanto a sé nell'oratorio e tutti quanti a turno a intonare dopo di lui i salmi, in modo che nessuno si insuperbisca perché ha ormai la dignità di secondo e nessuno si demoralizzi di stare all'ultimo posto. Quando dunque fra tanti nessuno venga elevato al secondo posto, nell'incertezza delle prospettive per il raggiungimento della carica, ciascuno, se si comporterà santamente, può attendersi che si dia tale giudizio su di lui, e contare di poter un giorno per la sua buona condotta essere eletto alla dignità abbatiale»¹².

- ◆ Nella RM emerge quindi una concezione antropologica tendenzialmente pessimista, più dovuta ad una convinzione personale, che non ad una posizione filosofica precisa, probabilmente anche legata alle insicurezze del periodo storico in cui il Maestro vive. Questo lo vediamo molto bene nei capitoli che trattano dei **malati** e degli ospiti. Il Maestro è sempre molto colorito e pittoresco e quindi vale la pena leggere direttamente la RM. «I fratelli che hanno detto di essere malati e non si sono alzati per l'opera di Dio, e hanno continuato a stare a letto, non siano messi sotto accusa, ma al pasto ricevano soltanto tisane, uova o acqua calda, cose che quelli che si sentono male davvero, appena appena possono prendere. Così, se fingono, saranno costretti dalla fame ad alzarsi»¹³. Sentiamo subito il tono di diffidenza, il pregiudizio negativo per cui la preoccupazione primaria è quella di verificare che la malattia non sia fasulla. Verifica della autenticità della malattia è l'incapacità del fratello di mangiare la stessa quantità di cibo di uno sano, e riguardo a quelli che dicono di non poter lavorare, ma poi pretendono di mangiare la stessa razione di cibo, il Maestro dice ironicamente: «Che orrore d'ingiustizia! La testa è tormentata di dolori davanti al lavoro e il ventre non è tormentato se si tratta di mangiare, come se il ventre stesse nel corpo di un altro»¹⁴. Anche nei confronti degli ospiti notiamo lo stesso tipo di atteggiamento, un po' sospettoso, al limite anche buffo, anche se senz'altro non manca di un certo realismo, in quanto, specie in tempi difficili come quelli, i monasteri potevano diventare luogo di rifugio per persone che non volendo guadagnarsi da vivere, cercavano il modo di farsi mantenere. «Quando un fratello arriva al monastero in qualità di ospite, per l'onore dovuto all'ospite e considerata la stanchezza del viaggio, anche se vuol starsene ozioso, segga per due giorni alla mensa dei fratelli, all'ora consueta e in comune con essi. Al terzo giorno però, dopo la recita di Prima, mentre l'abate esce dall'Oratorio,

¹¹ RM 53,16-17.

¹² RM 33-40.

¹³ RM 69,1-3.

¹⁴ RM 69,27.

gli ebdomadari e il cellerario trattengano dentro l'ospite, nell'oratorio, e gli dicano: "Abbi la compiacenza di fare insieme ai fratelli qualsiasi lavoro ordinerà l'abate, o nell'orto o in un mestiere. Se tale compiacenza non hai, vattene, perchè nello spazio di due giorni la Regola ha portato a termine l'ospitalità che vi è dovuta". E se acconsente a lavorare, subito gli sia assegnato un lavoro insieme ai fratelli. Ma se rifiuta di eseguirlo se ne vada... affinché i fratelli che faticano per il loro monastero, non siano indotti con ragione a prendere in uggia l'ospitalità offerta a dei "mangia a ufo" e a dei pigri...»¹⁵. Come se non bastasse gli ospiti sono sottoposti ad uno strettissimo regime di sorveglianza, per cui hanno sempre due fratelli del monastero che li controllano, sia di giorno che di notte¹⁶, perché non cerchino di rubare qualche oggetto appartenente al monastero.

- ◆ Il senso del **peccato** ha dunque senz'altro un posto rilevante, proprio all'inizio della RM, nel Prologo, il Maestro così esorta il lettore: «Dunque tu che mi ascolti, fa attenzione, in modo che le parole da me dette e il tuo ascolto, camminando attraverso la riflessione della mente, arrivino al triplice crocevia del tuo cuore. Giunto a questo crocevia al seguito delle mie parole, lascia dietro di te una delle tre strade: quella dell'ignoranza carica di peccato e dirigiti verso le altre due che ti stanno di fronte: quelle dell'osservanza dei comandamenti. Mentre cerchiamo di andare a Dio, sostiamo qui, al crocevia del nostro cuore e consideriamo le due vie di conoscenza che vediamo aprirsi davanti a noi»¹⁷. Il Maestro usa l'espressione «ignoranza carica di peccato»: secondo la teoria greca classica è l'ignoranza a generare il peccato, la mancanza di conoscenza del bene quindi genera il peccato, mentre nella concezione biblica è il peccato, la ribellione verso Dio, che oscura il cuore e l'intelletto umano, e quindi gli impedisce di vedere la realtà con verità. È quella situazione che spesso nella Bibbia viene descritta come «indurimento del cuore», pensiamo, ad esempio, ai discepoli che non avevano compreso il fatto della moltiplicazione dei pani, perché il loro cuore era indurito¹⁸. Il Maestro accetta la teoria greca dell'ignoranza generatrice di peccato, ma dal contesto si evince che è accolta anche la linea complementare biblica. Vediamo infatti che il vocabolario più filosofico: conoscenza, mente, ignoranza, è integrato al vocabolario biblico, che parla di cuore e di osservanza dei comandamenti. Il cammino per andare a Dio è sì un cammino di conoscenza, quindi di guarigione dall'ignoranza, ma è un cammino che parte e si svolge nel cuore, luogo delle decisioni, dell'osservanza dei comandamenti, che nella Scrittura è sempre vista come un cammino, non qualcosa di statico, ma dinamico. È illuminante l'espressione «crocevia del cuore», come luogo interiore, ma anche come momento provvidenziale in cui decidersi per Dio, momento cruciale.
- ◆ Questa complementarità tra concezioni filosofiche e visione biblica dell'uomo la vediamo molto bene anche nel capitolo VIII¹⁹, dove il Maestro descrive il rapporto **anima-corpo** con delle immagini che risentono profondamente dell'impostazione antropologica platonica, senz'altro assorbita dal nostro autore attraverso quei Padri

¹⁵ RM 78,1-7.11.

¹⁶ Cf. RM 79.

¹⁷ RM prol 8-11.

¹⁸ Cf. Mc 6,52.

¹⁹ Per l'analisi di questo capitolo cf. *Regola del Maestro*, introduzione, traduzione commento a cura di MARCELLINA BOZZI OSB, Paideia, Brescia, 1995, pp. 246-253.

della Chiesa che più l'avevano interiorizzata: «Questa carne del nostro misero corpo è una specie di casa dell'anima, messa a servizio della vita, come il fodero è a servizio della spada. La sede poi di quest'anima, la riteniamo posta in quella radice che è il cuore. Questa radice possiede nel corpo due rami più alti e più fragili agli attacchi del peccato: uno, mediante i fori degli occhi, come attraverso finestre praticate nel muro del nostro corpo, riteniamo che l'anima guardi dal di dentro, e ci rendiamo conto che continuamente sollecita essa stessa le sue concupiscenze; un altro ramo, dal quale essa dà voce in noi ai feti che ha concepito e plasmato il cuore, partorendo mediante la lingua il discorso, in modo che uscendo dalla porta della bocca, vada ad occupare l'udito altrui»²⁰. Il rapporto anima-corpo è quindi spiegato con alcune similitudini, come quella della spada nel fodero o della casa e del suo abitante, ma anche del corpo come zolla di terra, resa viva dalla presenza dell'anima, ma che immediatamente ritorna alla terra quando l'anima se ne parte dal corpo. Come vediamo le immagini si susseguono, quasi sovrapponendosi, proprio per il gusto del Maestro di usare allegorie e anche per farsi capire dai suoi monaci, che erano probabilmente poco avvezzi alle sottigliezze teologiche e più propensi a comprendere delle immagini semplici. Queste immagini ci rimandano da una parte al dualismo platonico, per il quale il corpo è concepito come casa o rivestimento dell'anima. D'altra parte il Maestro dice anche: «La sede poi di quest'anima, la riteniamo posta in quella radice che è il cuore». La radice, *radix*, del nostro essere è il cuore, come già abbiamo visto, e questo è un tema caro a tutta la tradizione biblica. Il rapporto del corpo nei confronti dell'anima è inoltre descritto come un *ministerium*, un servizio, non quindi un impedimento, come appunto nella concezione platonica. Il corpo è a servizio dell'anima, è costruito in funzione di essa, perché l'anima possa esprimersi come principio di vita. «Tutto ciò che in noi si agita e si muove è atto dell'anima nel corpo»²¹, e usa una formula che richiama i termini filosofici classici: *actus animæ in corpore*. Soprattutto il Maestro vuole fortemente colpire il lettore con queste immagini per dare una lezione di umiltà, ricordando semplicemente ciò che siamo, terra, *humus*. «Ben consapevole pertanto noi di essere vasi fragili, fatti del fango della terra e quasi zolle di terreno che per breve tempo su dalla terra si ergono, destinate a ricadere di nuovo nel loro solco, umiliati veramente come polvere della terra, accingiamoci a spiegare quel che siamo»²².

- ◆ Da questa radice del cuore, in cui risiede l'anima si dipartono due rami, due aperture sul mondo che quindi risultano essere più esposte agli assalti del peccato: gli occhi, attraverso cui ci rapportiamo con la vista alla realtà e la bocca, attraverso la quale comunichiamo ciò che il nostro cuore ha generato dentro di sé. Il Maestro è davvero molto severo per quanto riguarda la disciplina del **silenzio**, mostrando in generale una certa diffidenza nei confronti della parola. Questo aspetto dell'ascesi cristiana differisce dall'esaltazione della parola nel pensiero platonico, pensiamo appunto all'importanza dei *Dialoghi* platonici, dove il dialogo tra filosofi è luogo di ricerca della verità. Non soltanto quindi devono essere evitati discorsi vani o profani, ma anche per quanto riguarda discorsi spirituali il monaco deve sempre chiedere il permesso di parlare. Il silenzio è quindi innanzitutto fuga dal peccato, e

²⁰ RM 8,6-10.

²¹ RM 8,11.

²² RM 8,5.

per questo il monaco saggio saprà usare bene i mezzi che Dio gli ha messo a disposizione: «La nostra anima ha inoltre una porta appositamente costituita: la bocca con il serrame dei denti, che può chiudere al cattivo parlare; sì che l'anima non può addurre a scusa che il suo fattore non le abbia in alcun modo fabbricato bastioni a difesa»²³. Il monaco potrà riaprire la bocca soltanto con la chiave del «*Benedicite*», cioè con una parola che chieda la benedizione e il permesso di parlare a chi detiene l'autorità. «Dato che i discepoli sono vincolati dal freno del silenzio sia per le parole cattive, sia per quelle buone, e le vie d'accesso alla libertà di parlare sono in essi controllate dalla vigilanza del Maestro lì presente, quando capita loro di dover fare domande per un interesse personale pressante, con la bocca ancora chiusa, suggellata nel silenzio col sigillo della gravità, i fratelli vadano a mettersi in piedi davanti al superiore, con la testa inclinata in segno di umiltà, e aprano la bocca chiusa nel silenzio con la chiave del *Benedicite*»²⁴. Segue poi un quadretto di vita monastica nel quale il Maestro esamina con grande finezza psicologica le possibili reazioni dell'abate e l'umiltà che il fratello deve comunque sempre conservare. Il silenzio è quindi messo in relazione all'essere discepoli, all'ascolto, alla custodia del cuore; il monaco che venisse interrogato da un ospite sul perché del suo silenzio, deve rispondere: «Perché fuggo il peccato e temo Dio, e per guardarmi da tutto ciò che Dio ha in odio, ecco che sono sempre attento a me stesso»²⁵. Questa *gravitas*, questa compostezza interiore ed esteriore, che include anche il silenzio, è tipica della persona saggia ed esprime una capacità di dominio delle passioni, di equilibrio e misura; ha alcune componenti comuni con l'ideale stoico dell'uomo saggio, che resta imperturbabile di fronte alle alterne vicende della vita, ma in realtà ha una motivazione molto più profonda, proprio come ci suggerisce la risposta del monaco all'eventuale ospite: fuggire la dimenticanza di Dio, essere raccolti in se stessi per vivere sotto lo sguardo di Dio, osservando i suoi comandamenti.

- ◆ Il silenzio è strettamente legato all'**obbedienza**, anche proprio nel suo esercizio pratico, come abbiamo visto. L'obbedienza è virtù cardine della vita cenobitica, perché chi la vive sa che il proprio cammino di santità si costruisce attraverso la sottomissione al volere dell'abate. Il Maestro sottolinea molto gli atteggiamenti interiori che rendono l'obbedienza veramente gradita a Dio, innanzitutto essa deve essere «senza indugio»²⁶, fatta di cuore, con tutta la propria persona, senza mormorare, con «quella velocità che nasce da un reverente amore di Dio»²⁷. L'obbedienza è soprattutto un «abbandonare la propria volontà»²⁸. Potremmo chiederci come l'uomo possa abbandonare qualcosa che gli appartiene in modo così personale e anche che cosa giustifichi un tale abbandono. Che cosa si frappone tra il monaco e la sua stessa propria volontà, che esiga un tale sacrificio? È appunto l'amore del Cristo, che è talmente intimo al monaco, da essere più unito a sé di se stesso. Il sottomettersi al giudizio altrui è così fondamentale per il cammino di santità che il Maestro addirittura arriva a dire: «E non solo non sono costretti, data

²³ RM 9,21.

²⁴ RM 9,1-3.

²⁵ RM 9,24.

²⁶ RM 7,1.

²⁷ RM 7,9.

²⁸ Cf. RM 7,7.

la sollecitudine che ha per loro l'abate, a preoccuparsi delle loro necessità materiali: il vitto, il vestito, le scarpe; ma neppure del rendiconto che dovranno presentare un giorno per la loro anima. Prestando unicamente obbedienza in tutto al loro precettore, si mettono al sicuro per ogni altro interesse del corpo e dell'anima, perché sia in bene, sia in male, incombe alla responsabilità del pastore ciò che si opera tra le pecore e nella disanima del giudizio toccherà di render conto a chi ha comandato, non a chi ha eseguito i comandi, siano essi buoni o cattivi»²⁹. Questo ragionamento si spinge all'estremo, fino a dare l'impressione di deresponsabilizzare i monaci, però teniamo presente che il Maestro spesso calca la mano per far capire a tutti quanto sia importante un principio. La capacità di autodeterminazione, che tanta importanza aveva nella filosofia classica, passa in secondo piano rispetto all'importanza del «camminare sotto il giudizio altrui». E per rendere ancora più efficace l'insegnamento il Maestro fa un *excursus* pittoresco sul modo di vivere dei monaci sarabaiti, cioè di quelli che vivendo da soli o a piccoli gruppi, senza alcuna autorità ufficiale, in realtà non sono monaci, appunto perché vivono a proprio arbitrio. Non è che sia disprezzata la capacità dell'uomo di autodeterminarsi e quindi anche di fare il bene, ma viene sottolineata la tendenza negativa che si nasconde, a volte sotto le sembianze di bene, nella volontà umana. Infatti i monaci dovranno chiedere il permesso all'abate anche per compiere delle rinunce in più. Tutto deve essere vagliato dal superiore, perché in ciò che il monaco compie di sua propria volontà si può sempre infiltrare il male. «Il fratello che si sia proposto di fare un digiuno o di prolungarlo per l'intera giornata o di praticare un'astinenza al di sopra delle misure regolamentari e che, senza l'ordine dell'abate, voglia fare qualcosa ad arbitrio della sua volontà, non ne abbia, anzi, il permesso, perché anche attraverso il bene si insinua in lui il demonio, per indurre il fratello a fare la volontà propria, mentre in monastero non è lecito a un fratello di fare quel che vuole, secondo la sua volontà»³⁰. Nella RM notiamo la tendenza a privilegiare l'aspetto verticale dell'obbedienza e dell'ascesi in generale, e a lasciare in ombra la dimensione dei rapporti umani, dell'amicizia, che invece ha una certa importanza anche nella filosofia classica, come ad esempio in Aristotele, Cicerone. L'ascetismo della RM sembra pertanto essere a senso unico, mentre i rapporti umani all'interno della comunità sono visti più come funzionali al cammino di santificazione personale, che non come valore in sé. Non è un caso se s. Benedetto si distanzia dal Maestro proprio nei suoi ultimi originali capitoli, nei quali sviluppa temi come l'obbedienza vicendevole, il dialogo tra abate e monaco sulle obbedienze impossibili e lo zelo buono, cioè la carità fraterna.

- ◆ È proprio l'obbedienza il nuovo tipo di martirio, che sostituisce quello cruento, in un tempo in cui ormai non ci sono più persecuzioni. Ce lo dice espressamente il Maestro nel capitolo XC, dove ribadisce il contrasto tra l'amarezza del rinunciare alla volontà propria e la dolcezza che riempirà coloro che per amore di Dio hanno affrontato questo martirio della volontà. Come già abbiamo notato il Maestro tende ribadire gli stessi concetti molte volte, a esemplificarli in modo immaginoso, e infatti insiste molto sul contrasto tra amarezza-obbedienza nella vita presente e dolcezza della vita futura. La **vita futura** è a più riprese descritta con immagini variopinte, anche per stimolare il desiderio dei monaci, come una sorta di paese

²⁹ RM 7,53-56.

³⁰ RM 74,1-4.

meraviglioso. Qui forse sta proprio un limite di questa Regola, che la vita futura è descritta in un modo eccessivamente materiale, come una proiezione di tutto ciò cui il monaco fedele ha rinunciato in questa vita, e quindi resta l'impressione che manchi una reale compenetrazione tra vita presente e futura. Si sottolinea molto la distanza tra i due mondi, come un prima e un poi, che però non si incontrano. «Se per Dio l'oscurità di una prigione ci tiene richiusi, ci aspetta però l'eterna Gerusalemme, costruita d'oro e di gemme e ornata di pietre preziose. Se per Dio l'oscurità di una prigione ci rende ciechi, potrà immergerci nel buio per un momento, ma dopo ci accoglierà nella vita eterna quella luce, che risplende non per il fulgore del sole o della luna, delle stelle del cielo o di una lampada, ma della maestà eterna di Dio stesso»³¹. Anche nel capitolo sulla Quaresima il Maestro paragona la Quaresima alla vita presente, mentre la Pasqua alla vita eterna, e questo è senz'altro un tema tradizionale, però scivola un po' verso la logica dualistica tipica del pensiero platonico, mentre dimentica che la logica evangelica ci ricorda: «Beati voi poveri, perché vostro è il Regno di Dio»³², cioè che c'è una beatitudine che è dentro il dolore e non soltanto aldilà o dopo esso. Cominciamo ad essere beati già ora, anche se il compimento pieno e perfetto è riservato alla vita futura.

- ◆ Concludendo, possiamo notare che le concezioni filosofiche dell'uomo e del mondo non sono presenti in modo esplicito e diretto nella RM, ma arrivano filtrate attraverso la conoscenza che l'autore ha dei Padri della Chiesa e grazie a quel patrimonio di idee che già si era formato nel pensiero cristiano. Soprattutto abbiamo visto come sottolineature pessimiste circa la natura dell'uomo, tendenze verso aspetti dell'etica stoica e platonica, sono condizionate dal carattere personale dell'autore, dalle sue esigenze anche di farsi capire dai monaci - non dimentichiamo mai l'intento pratico delle regole monastiche - e dal periodo storico in cui egli visse. La sintesi delle componenti filosofiche e cristiane non è sempre perfettamente riuscita, come abbiamo visto nel rapporto tra anima e corpo e tra vita presente e futura, ma dobbiamo senz'altro riconoscere all'autore il merito di aver portato il suo contributo, con una sua originalità e con il suo *pathos* per un ideale di vita monastica in cui si sente vibrare anche tutta la sua esperienza. Riprendendo le parole che il Maestro dice nella parte iniziale della sua Regola, possiamo sperare che anche questa Regola, poco conosciuta ma sempre parte della sapienza cristiana, possa essere una fonte che disseti il nostro desiderio di verità: «D'un tratto a destra, dalla parte d'oriente, scorgiamo una fonte insperata d'acqua viva, mentre ci affrettiamo verso di essa, un voce divina anzi di lì ci viene incontro e grida verso di noi: "O voi che avete sete, venite all'acqua" (Is 55,1). E vedendoci arrivare gravati dai nostri pesanti fardelli, riprese a dire: "Venite a me, voi tutti che faticati e siete gravati di pesi, e io vi ristorerò". (Mt 11,28). Noi allora udita questa voce piena di bontà, gettati a terra i bagagli, spinti dalla sete, ci buttiamo giù avidamente sulla fonte e bevendo a lungo, ci rialziamo sanati»³³.

³¹ RM 90,17-19.

³² Lc 6,20.

³³ RM Tema 8-11.

RAPPORTO DIALETTICO TRA FILOSOFIE E MONACHESIMO NELLA

REGULA BENEDICTI

Sr. MYRIAM FIORI OSB ap

1 marzo 2010

«Ascolta, o figlio, gli insegnamenti del tuo maestro e volgi ad essi l'orecchio del tuo cuore, accogli docilmente l'esortazione che ti dà un padre che ti ama e mettila in pratica con fermezza»¹. Nella RB non ci sono preghiere esplicite, e quindi ho pensato di cominciare citando proprio l'inizio del prologo, come esortazione che lo stesso s. Benedetto ci rivolge questa sera, come desiderio di ascoltare soprattutto la voce di questo padre che ci ama, la voce di s. Benedetto, nostro padre nella fede e nella vita monastica, ma attraverso la sua, la voce del Padre che sta nei cieli, che ci ama. Ricordando che ciò che ascoltiamo non può rimanere soltanto una bella lezione, ma un principio che ispiri la vita, appunto da mettere in pratica con decisione.

- ✓ E la prima immagine a cui vorrei ispirarmi è proprio contenuta in questi primi versetti del prologo: **l'orecchio del cuore**. Il cuore, centro della persona umana secondo la concezione biblica dell'uomo, compare subito come protagonista nella RB. Ma non basta dire questo, si parla di un orecchio del cuore; il cuore quindi si presenta innanzitutto come l'organo dell'ascolto. *Inclina aurem cordis tui*: volgi l'orecchio del cuore, anche il verbo usato è significativo, indica un movimento di attenzione, di abbassamento, come di chi si protende per essere attento ad un altro. Spesso nei salmi si trova questa espressione di supplica sulle labbra del salmista, è Dio in questo caso che è chiamato a volgersi verso l'orante, ad abbassarsi per ascoltare il grido dell'uomo che cerca salvezza. Queste quattro parole già ci dicono molto su cosa stia a cuore a s. Benedetto, sulla sua immagine dell'uomo nel suo rapporto con Dio. Potremmo dire: in principio sta la relazione, e non una relazione qualsiasi, ma una relazione di dipendenza, di ascolto filiale, pieno di fiducia, di attenzione. Abbiamo già visto che il Maestro ci parlava di «crocevia del cuore» e ora l'immagine si arricchisce con l'orecchio del cuore. L'ascolto è davvero il principio della vita di fede – come non ricordare a questo proposito il *fides ex auditu* della lettera ai Romani di san Paolo oppure lo *Shema' Israel*, la preghiera fondamentale per ogni ebreo? – e principio della vera filosofia, cioè della vera sapienza, quella cristiana. I Padri della Chiesa come Basilio, Gregorio di Nazianzo hanno infatti molto spesso identificato la vera filosofia con la vita monastica e il filosofo con il monaco. Il **silenzio** allora richiesto da s. Benedetto in modo così esplicito e severo non è fuga dai rapporti umani, né alienazione dalla realtà, quanto piuttosto ambito naturale in cui si sviluppa l'ascolto di Dio, primariamente – e pensiamo senz'altro all'importanza che s. Benedetto dà alla lectio divina, all'ascolto e lettura orante della parola di Dio – ma anche **l'ascolto dei fratelli**. Un tratto caratteristico della RB è infatti quello di armonizzare l'aspetto verticale con quello orizzontale. In questo si coglie anche l'originalità di s. Benedetto rispetto alla RM, da cui pure ha tratto molto. L'ascolto dei fratelli lo vediamo per esempio nel capitolo 3, dove si parla della convocazione di tutti i fratelli a consiglio per le decisioni importanti della comunità: qui è l'abate che deve ascoltare tutti i fratelli, per poter decidere con maggiore consapevolezza. Ho voluto cominciare proprio dall'aspetto dell'ascolto

¹ RB prol 1.

perché ci mette subito in un impianto antropologico che privilegia l'aspetto creaturale dell'uomo, la dipendenza, distanziandosi così dalla tendenza della filosofia greca a partire dalla capacità dell'uomo di conoscere la realtà, dalla sua indipendenza e fierezza. L'ascolto però non può restare un puro esercizio di fede, fine a se stesso, deve avere una meta, un termine, esso tende per sua natura a diventare azione, spinge il monaco a conformare la sua vita a ciò che ha ascoltato.

- ✓ La seconda immagine, perciò, che vorrei sottolineare è quella del **servizio militare**: «... perché tu possa far ritorno con la fatica dell'obbedienza a colui dal quale ti eri allontanato con l'inerzia della disobbedienza. A te si rivolge ora la mia parola, chiunque tu sia che rinunci alla tua propria volontà prendendo le armi potenti e gloriose dell'obbedienza per metterti al servizio di Cristo Signore, il vero re»². È un appello accorato quello che s. Benedetto indirizza al lettore, rivolgendosi a lui direttamente. Primo elemento che caratterizza il monaco è di essere un uomo che rinuncia alla sua propria volontà. Abbiamo già visto in Cassiano l'importanza dell'obbedienza, come elemento tipico dell'ascesi monastica. Secondo elemento è l'impugnare delle armi, e qui entriamo più propriamente nell'immagine del servizio militare, ma non armi qualsiasi, le armi potenti e gloriose dell'obbedienza. Potenti cioè forti, veramente capaci di vincere il male e gloriose, cioè che procurano gloria. Ovviamente dobbiamo trasporre l'immagine dal piano puramente materiale a quello spirituale, quindi si parla di una forza morale, spirituale e di una gloria non umana, ma divina. Terzo elemento è il servizio di Cristo, vero re. Questo è davvero l'elemento decisivo, culmine di questo versetto e motivazione vera degli elementi precedenti. L'immagine del monaco che presta un servizio militare, che deve combattere con delle armi spirituali culmina con il nome di colui al quale si presta servizio: Cristo Signore, il vero re. Il Signore glorioso, risorto e vittorioso sulle potenze del male e sulla morte, ecco il vero re del cristiano. Una lotta quindi che non è fine a se stessa, non è finalizzata tanto ad una perfezione morale personale, ma che si configura come un **servizio ad una persona**. Immagini di questo tipo certo le troviamo anche negli scritti di Paolo, nella seconda lettera a Timoteo, e nella letteratura monastica precedente, ad esempio nell' *Esortazione ad un figlio spirituale* dello Pseudo-Basilio. Ma è comunque significativo che s. Benedetto ponga queste immagini proprio all'inizio della sua Regola. Nel capitolo quinto s. Benedetto tratterà in modo più ampio il tema dell'obbedienza, che qui è abbozzato, e lo farà con un'altra immagine suggestiva, o meglio, con una descrizione plastica dei sentimenti e dell'atteggiamento esteriore del monaco obbediente, quasi volendocelo dipingere davanti agli occhi. «Primo passo dell'umiltà è l'obbedienza senza indugio. Questa è propria di coloro che niente stimano avere più caro di Cristo. Essi, sospinti dal santo servizio che hanno promesso, sia per timore dell'inferno sia in vista della gloria della vita eterna, appena ricevono un ordine da un superiore, non potrebbero tollerare un ritardo ad eseguirlo, come se l'ordine venisse da Dio. Di loro dice il Signore: *All'udirmi subito mi ha obbedito*, e dice anche rivolto ai dottori: *Chi ascolta voi ascolta me*. Costoro dunque tralasciano immediatamente le cose loro e, rinunciando alla loro propria volontà, depongono subito quello che avevano tra le mani, lasciando incompiuto quello che stavano facendo, e muovendo immediatamente il piede ad obbedire, tengono dietro con

² RB prol 2-3.

l'agire alla voce di chi dà il comando; e così si compiono velocemente, si può dire in modo simultaneo, l'enunciazione del comando del maestro e l'esecuzione da parte del discepolo, entrambe le cose insieme con la prontezza sollecitata dal timor di Dio»³. S. Benedetto ci offre un'immagine plastica dell'obbediente, lui che normalmente è sobrio nelle immagini e, al contrario del Maestro, non ama le ripetizioni e le immagini ridondanti, qui si sofferma in modo particolare e quasi compiaciuto sull'istantaneità dell'obbedienza. Potrebbe quasi sembrare esagerato, quasi un'ascesi della volontà che punta alla perfezione dell'esecuzione, ad un'eccessiva attenzione all'esteriorità, ma se proseguiamo nella lettura del capitolo ci accorgiamo che non è così: «Però questa stessa obbedienza riuscirà gradita a Dio, e insieme dolce per gli uomini, solo a condizione che la si compia senza esitazioni o lentezze, senza tiepidezza, e che non sia accompagnata da mormorazioni e dinieghi»⁴. Tipico della concezione dell'uomo nella RB è questa profonda corrispondenza tra interiorità ed esteriorità, tra sentimenti ed azioni, questa unità della persona, che nel suo atteggiamento esteriore esprime in pienezza quelle che sono le sue convinzioni essenziali. E le convinzioni fondamentali del monaco, quello che lo spingono ad obbedire con quella prontezza fulminea, sono soprattutto due: il timore di Dio, ovvero la certezza della presenza di Dio, non come presenza astratta o ideale, ma concretizzantesi nell'autorità dell'abate e nell'obbedienza alla comunità e ai fratelli, e l'amore per il Cristo, che si configura anche come desiderio della vita eterna. L'immagine quindi del servizio militare, che rimanda all'obbedienza, non ha nulla a che vedere con un'ascesi di tipo volontaristico, o con una concezione dell'uomo che conquista la propria salvezza a prezzo del sacrificio della propria volontà. E' vero però che l'immagine suggerisce una certa forza virile del monaco, una fatica da compiere, un impegno incessante, ma tutto questo sempre sotto il segno dell'umiltà.

- ✓ La terza immagine che vorrei proporvi è quella della **scala**. L'idea di costituire una scala, immagine dei vari gradi della virtù, che bisogna percorrere se si vuole arrivare ad un certo grado di perfezione, non è affatto nuova: pensiamo ad esempio ai gradi dell'amore in Platone: dall'amore dei corpi belli all'amore dell'anime belle all'amore del Bello in sé, dell'Idea di Bellezza; anche Cassiano traccia una scala dell'umiltà, a cui s. Benedetto si ispira ampiamente. In generale l'idea di un'ascensione nella virtù, vissuta per gradi, si addice ad un pensiero di stampo platonico o neoplatonico, dove l'idea predominante è quella di elevarsi sempre dalle realtà materiali a quelle spirituali. Ma è proprio qui che si colloca la grande novità di s. Benedetto, e del cristianesimo in generale, la scala infatti funziona, se così possiamo dire, alla rovescia. «È rivolto a noi, o fratelli, il grido della Scrittura divina: *Chiunque si innalza sarà abbassato e chi si abbassa sarà innalzato*. Con queste parole essa ci fa capire che ogni forma di innalzamento di sé è espressione di superbia; e da questa superbia il Profeta mostra di tenersi lontano quando dice: *Signore, non si è inorgogliato il mio cuore né si sono levati con superbia i miei occhi, non sono andato dietro a cose grandi e straordinarie superiori a me*. Ma che invece sarà? *Se non nuttivo pensieri umili, se ho esaltato il mio cuore, tu mi tratti in cambio come bambino che è divezzato dal seno della madre*. Quindi fratelli se vogliamo raggiungere la vetta

³ RB 5,1-9.

⁴ RB 5,14.

della più alta umiltà e pervenire rapidamente a quella elevazione celeste alla quale si sale attraverso l'abbassamento della vita presente, bisogna che ascendendo con il nostro operare, erigiamo quella scala che apparve a Giacobbe in sogno, sulla quale egli vedeva scendere e salire gli angeli. Senza dubbio quel discendere e salire non ha per noi altro significato se non che con la superbia si discende e con l'umiltà si sale»⁵. Sentiamo che tutta questa introduzione alla spiegazione dei vari gradi dell'umiltà è pervasa da un paradosso: salendo si scende e scendendo si sale. L'idea quindi dell'ascesa nella virtù viene come ribaltata: non dobbiamo salire, sforzandoci di raggiungere un livello superiore, quanto piuttosto abbassarci per salire veramente agli occhi di Dio. Questo ci introduce nella logica tipica del Vangelo, che è appunto una logica paradossale, che scardina il modo normale di vedere le cose da un punto di vista umano, perché ci introduce nel modo di pensare di Dio, ed è proprio questo che rende la sapienza cristiana così originale rispetto alle filosofie del mondo. Per quanto riguarda la progressione nell'umiltà troviamo quella tendenza a partire dall'interiorità dell'uomo perché poi anche il comportamento esteriore sia completamente plasmato e armonizzato sulle convinzioni personali interiorizzate. Il primi sette gradini conducono infatti il monaco dal ricordo costante della presenza di Dio, all'obbedienza per amore di Cristo anche nelle situazioni difficili e contrarianti, fino all'umiltà di aprirsi al proprio superiore confessando il male compiuto e alla consapevolezza profonda e convinta della propria povertà di fronte a Dio ma anche di fronte ai fratelli. I rimanenti gradini, dall'ottavo al dodicesimo, riguardano invece il comportamento esteriore: l'accettazione semplice delle abitudini della comunità, il silenzio e il portamento, il modo di camminare, il modo di guardare. Il percorso che s. Benedetto traccia è quindi un cammino di unificazione che coinvolge tutta la persona, tutte le sue componenti: «La scala drizzata poi raffigura la nostra vita terrena che, quando il cuore si sia fatto umile, Dio innalza fino al cielo. Diciamo che il nostro corpo e la nostra anima formano i due montanti della scala tra i quali la chiamata divina ha inseriti diversi gradini di umiltà e disciplina che dobbiamo salire»⁶. Ecco che con l'immagine dei montanti della scala siamo introdotti in un tema ricorrente e fondamentale della filosofia e anche della fede: quello del rapporto tra anima e corpo. Per salire quindi questa scala alla rovescia, come appunto l'abbiamo definita, abbiamo bisogno di entrambe le componenti della nostra natura, il corpo e l'anima. Possiamo notare che sono messi sullo stesso piano, in questa immagine, infatti i due lati di una scala servono entrambi allo stesso modo, e non esisterebbe alcuna scala se ne mancasse uno; inoltre servono entrambi dall'inizio alla fine, cioè non esiste un momento dell'ascesa, a partire dal quale uno dei due montanti non serve più; esplicitando l'immagine potremmo dire che andiamo a Dio anche e necessariamente con il nostro corpo. E' dunque tra queste due componenti indispensabili per l'uomo che Dio, con la sua chiamata alla vita monastica, ha inserito i diversi gradini. Il corpo non è affatto percepito come un impedimento, quanto piuttosto come un aiuto, che ovviamente deve essere disciplinato. Questo aspetto indica un totale superamento della visione antropologica legata al platonismo, da cui pure tanti Padri della Chiesa furono più o meno influenzati, secondo il quale il corpo è considerato principio negativo da superare, da cui emanciparsi. La tendenza di s. Benedetto

⁵ RB 7,1-7.

⁶ RB 7,8.

direi sostanzialmente di un realismo ottimista, non ci deve far credere che non sia riservata una parte importante all'ascesi del corpo. «Sottoporre a disciplina il proprio corpo»⁷, «Non attaccarsi ai piaceri»⁸, «Amare il digiuno»⁹; «Non essere ingordo, né dormiglione, né pigro»¹⁰ sono infatti alcune chiare indicazioni del fatto che è necessaria una severa disciplina, un esercizio di costante moderazione delle pretese del nostro istinto, così che il corpo possa divenire uno strumento docile dello spirito.

- ✓ Questo lavoro di ascesi, di allenamento è descritto con un'altra immagine efficace: quella dell'**officina spirituale**: «L'officina in cui impegnarci con zelo in tutto questo lavoro, sono i recinti del monastero e la stabilità nella comunità»¹¹. In questo quarto capitolo della RB vengono elencati in 74 brevi precetti gli strumenti dell'arte spirituale, ovvero quegli atteggiamenti, sentimenti e virtù che aiutano a vivere una vita secondo Dio. I recinti del monastero sono i confini che concretamente delimitano lo spazio della monastero, spazio all'interno del quale il monaco vive e in cui ci deve essere tutto ciò che è necessario alla vita e al sostentamento della comunità. S. Benedetto lo dice chiaramente nel capitolo che riguarda i portinai del monastero, che non è cosa buona per la vita spirituale dei monaci doversi recare fuori per provvedere ai bisogni della comunità, pertanto è meglio fare in modo, per quanto è possibile, che tutto sia all'interno¹². Ma questi recinti concreti indicano anche uno spazio spirituale, lo spazio della comunità, della stabilità nella comunità. L'ascesi che caratterizza la vita del monaco non è pertanto un'ascesi solitaria, individualistica, anche se comporta una certa solitudine, in quanto ogni uomo ha un suo cammino particolare e irripetibile, ma comunitaria. Ciò che la caratterizza è la stabilità: essa è espressione della virtù della pazienza, della costanza, della capacità di rimanere fedeli all'impegno assunto, senza indietreggiare di fronte alle difficoltà, ma anche espressione di amore verso la comunità, accoglienza quindi di quella **concretezza** umana, fatta di volti e nomi, attraverso cui si concretizza la donazione del monaco a Cristo. In questo ravvisiamo una differenza con la concezione del Maestro, il quale, come abbiamo visto, è molto più propenso a sottolineare l'aspetto verticale dell'ascesi, come dell'obbedienza, mentre Benedetto ne valorizza anche l'**aspetto orizzontale**, per esempio nell'obbedienza vicendevole, nella carità premurosa e rispettosa. Significativo il fatto che questo capitolo inizi e finisca con precetti di carità, verso Dio e verso il prossimo: «In primo luogo: *amare il signore Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutte le forze, poi amare il prossimo come se stesso*»¹³ egli ultimi strumenti delle buone opere sono: «Venerare gli anziani; amare i giovani. Nell'amore di Cristo pregare per i nemici. Tornare in pace prima che tramonti il sole con chi si è in discordia. E non disperare mai della misericordia di Dio»¹⁴. Quest'immagine dell'officina ci trasmette innanzitutto una concezione dinamica della vita spirituale, impegnata e laboriosa, senza tuttavia cadere

⁷ RB 4,11.

⁸ RB 4,12.

⁹ RB 4, 13.

¹⁰ RB 4,36-39.

¹¹ RB 4,78.

¹² Cf. RB 66,6-7.

¹³ RB 4,1.

¹⁴ RB 4,70-74.

nell'efficientismo o nella ricerca di una perfezione fine a se stessa: infatti il primato è dato alla carità verso Dio e verso il prossimo e alla fiducia sconfinata nella misericordia di Dio. Quel: «E non disperare mai della misericordia di Dio»¹⁵, posto a conclusione di tutto il capitolo ha un tono di particolare incoraggiamento paterno, di lucida consapevolezza dei limiti umani, di sereno abbandono alla misericordia di Dio. E' come se s. Benedetto ci dicesse, da buon e saggio padre: «Quando avrai fatto tutto ciò che potevi fare, quando ti sei dato con tutto te stesso alle opere buone e alla ricerca della volontà di Dio non dimenticarti questo: di non disperare mai della misericordia di Dio, perché i risultati dei tuoi sforzi potrebbero essere inferiori ai tuoi desideri e alle tue previsioni». La conclusione di questo capitolo ci rivela anche un altro aspetto importante di cui già abbiamo parlato a proposito della RM, quello del rapporto con le **realtà eterne**. «Ecco questi sono gli strumenti dell'arte spirituale. Se noi ce ne serviremo incessantemente giorno e notte e li riconsegneremo nel giorno del giudizio, riceveremo dal Signore quella ricompensa che egli stesso ha promesso: *Quello che occhio non vide né orecchio udì, questo Dio ha preparato per coloro che lo amano*»¹⁶. Al contrario del Maestro s. Benedetto non ama le descrizioni pittoresche e con una brevissima citazione di s. Paolo, apre davanti agli occhi del monaco l'orizzonte della vita eterna, come una realtà che non è descrivibile in termini umani: nessuna rappresentazione immaginosa potrà mai farci immaginare quello che Dio ci riserva. Forte quindi il senso della trascendenza di Dio, dell'alterità dei suoi progetti e pensieri rispetto alle nostre misere aspettative. Inoltre il rapporto tra vita presente e vita eterna è concepito da s. Benedetto in modo decisamente più di continuità, meno dicotomico. La vita eterna è sì la meta verso la quale il monaco deve tendere con tutto l'ardore del proprio spirito - e pensiamo alla gravidanza del termine «*concupiscentia spiritale*»¹⁷ - ma è una realtà che comincia già ora, come un lievito nascosto, che si rende riconoscibile nella **gioia**, dono dello Spirito, termine abbastanza raro nella RB che compare per ben due volte proprio nel capitolo sulla Quaresima, il 49. Nella RB, rispetto alla RM, appaiono meglio integrati gli aspetti contrastanti della scelta monastica: la rinuncia e la gioia, la vita presente e quella eterna; questo equilibrio, aspetto importante della *discretio* tanto amata da s. Benedetto, lo possiamo trovare ben sintetizzato nell'immagine del **cuore dilatato**, leggiamo infatti nel Prologo: «Ma con l'avanzare della vita monastica e nella fede si dilata il cuore e con indicibile dolcezza di amore si corre sulla via dei comandamenti di Dio»¹⁸. All'inizio abbiamo visto l'orecchio del cuore, immagine del cuore che ascolta, tutto proteso nell'ascolto della parola di Dio e ora ecco un'altra immagine del cuore, dilatato, cioè paradossalmente, attraverso le strettezze dell'asceti, della rinuncia alla propria volontà, il cuore si è aperto alle prospettive e agli spazi di Dio, nella carità e in una dolcezza inespriabile. Insieme a quella della corsa, che ispira dinamismo e leggerezza, questa del cuore dilatato è immagine che suggerisce ampiezza di sguardo, amore che fa superare la paura, e può davvero essere utile per superare quell'immagine di asceti come sforzo volontaristico che spesso ci fa prendere le distanze dagli autori monastici e impedisce di sentirci in sintonia con loro. Nella RB inoltre manca l'ideale

¹⁵ RB 4,74.

¹⁶ RB 4,75-77.

¹⁷ RB 4,46.

¹⁸ RB prol 49.

dell'apátheia, comune ad autori che già abbiamo visto come Evagrio e Cassiano, mutuato dall'impianto del pensiero stoico, e non se ne riscontra nemmeno il vocabolario. Al contrario c'è una valutazione positiva dei sentimenti, come la tenerezza, l'entusiasmo, la gioia, la compassione, la speranza, il timore.

- ✓ Lo stesso s. Benedetto esprime il suo senso di paterna benevolenza, il suo desiderio di infondere fiducia in chi si incammina sulla via stretta della conversione, attraverso un'immagine particolare: quella dell'**abate medico**, che si intreccia a quella del **buon Pastore**. Le troviamo nel capitolo 27, che tratta della cura che l'abate deve avere nei confronti dei fratelli scomunicati, di coloro cioè che per colpe gravi e reiterate, sono stati esclusi temporaneamente dalla comunione con gli altri fratelli. «Con ogni sollecitudine l'abate deve prendersi cura dei fratelli che hanno peccato, perché non i sani hanno bisogno del medico, ma i malati. Egli deve quindi servirsi di ogni rimedio come medico sapiente e inviare [al fratello scomunicato] conforti speciali, cioè dei saggi fratelli anziani che parlandogli riservatamente sostengano il fratello esitante e lo sollecitino a fare umile riparazione. Essi gli devono dare conforto perché non sia sopraffatto da un'eccessiva tristezza: come dice ancora l'Apostolo, si rafforzi la carità a suo riguardo, e tutti preghino per lui»¹⁹. Notiamo prima di tutto il coinvolgimento di altri fratelli, anziani esperti e saggi, nel prendersi cura di un fratello in difficoltà e quindi il senso di **corresponsabilità** all'interno della comunità, il senso del peccato come qualcosa che ferisce non solo il rapporto del singolo con Dio, ma la compagine comunitaria, per cui anche gli altri fratelli devono impegnarsi a suo riguardo con la preghiera. Questa icona dell'abate medico viene ripresa e approfondita nel capitolo seguente, che tratta dei fratelli che sono recidivi e anche dopo molti castighi non vogliono correggersi: «... allora l'abate proceda quale medico sapiente: se ha usato via via i calmanti, gli unguenti delle esortazioni, la medicina delle divine Scritture, infine anche la cauterizzazione della scomunica e delle vergate, eppure vedrà che il suo zelo non ha nessun effetto, ricorra anche al rimedio che è più potente, alla preghiera sua e di tutti i fratelli per lui, perché il Signore che tutto può compia la guarigione del fratello malato. Ma se neppure questo mezzo varrà a guarirlo, allora l'abate adoperi ormai il ferro per l'amputazione, come dice l'Apostolo: *Togliete il malvagio di mezzo a voi*, e ancora: *Se l'infedele se ne va, vada pure*, perché una sola pecora malata non contagi tutto il gregge»²⁰. La correzione è quindi vista non tanto in senso punitivo, ma in senso medicinale; la concezione antropologica che sta alla base di questo atteggiamento pratico è sostanzialmente ottimista, in quanto parte dal presupposto che l'uomo abbia davvero la possibilità di cambiare, di migliorare, altrimenti l'abate non dovrebbe darsi tanta pena nel cercare di recuperare i fratelli recidivi nel male. Questa concezione dell'uomo in continuo movimento di conversione manca nella filosofia pre-cristiana, ad esempio in Aristotele, per il quale le virtù e i vizi sono disposizioni acquisite liberamente, che però, una volta radicatesi nella personalità, è impossibile cambiare: «E se uno compie delle azioni in conseguenza delle quali sarà ingiusto, e lo sa, sarà ingiusto volontariamente; né certamente basterà volerlo, per cessare di essere ingiusto e per essere giusto. Infatti neppure il malato può diventar sano solo volendolo. E se questo è il caso, è volontariamente che si trova in stato di

¹⁹ RB 27,1-4.

²⁰ RB 28,3-7.

malattia, in quanto vive da incontinente e non dà retta ai medici. All'inizio, sì, gli era possibile non ammalarsi, ma, una volta lasciatosi andare, non più, come uno che ha scagliato una pietra non può più riprenderla: tuttavia dipende da lui lo scagliarla, giacché il principio dell'azione è in lui. Così anche all'ingiusto e all'intemperante all'inizio era possibile non diventare tali, ragion per cui lo sono volontariamente: una volta divenuti tali, non è loro più possibile non esserlo»²¹. Quindi se è vero che per la nostra sensibilità è un po' scioccante sentir parlare di vergate e di scomuniche, di espulsione addirittura dalla comunità in casi estremi, è anche vero che c'è una grande fiducia nella possibilità dell'uomo di ravvedersi e tornare a Dio e una grande speranza anche nell'aiuto della grazia, implorata da tutta la comunità attraverso la preghiera. Gli accenti di severità si alternano a toni di grande tenerezza, come ad esempio nell'immagine del buon pastore, nella conclusione del capitolo 27: «[L'abate] Imiti l'esempio del buon Pastore che, lasciate le novantanove pecore sui monti, andò alla ricerca dell'unica pecora che si era smarrita, e sentì tanta compassione della sua debolezza che si degnò di porsela sulle sue sacre spalle e così riportarla nel gregge»²².

- ✓ Infine vorrei prendere in considerazione un'ultima immagine, molto suggestiva, che troviamo al capitolo 53, quello sull'accoglienza degli ospiti: è l'immagine della **lavanda dei piedi**. Il rituale dell'accoglienza degli ospiti lascia trasparire uno straordinario spirito di fede nella presenza del Cristo nell'ospite, carità e rispetto: s. Benedetto vuole che quando arriva un ospite l'abate e i fratelli gli corrano incontro, preghino con lui e gli diano il segno della pace, che i fratelli lo salutino con umiltà, a capo chino e prostrandosi in adorazione del Cristo che essi riconoscono presente in lui, che gli si leggano alcuni passi della Scrittura per edificarlo e poi che gli si usi ogni carità materiale, dando addirittura il permesso all'abate di rompere il digiuno per mangiare con lui in segno di condivisione e al culmine di questa "liturgia dell'accoglienza" che l'abate stesso lavi le mani e, insieme alla comunità, anche i piedi di tutti gli ospiti. «E finita la lavanda recitino questo versetto: *Abbiamo accolto, o Dio, la tua misericordia dentro il tuo tempio*»²³. Questa descrizione del modo di accogliere gli ospiti ci apre uno squarcio sul modo di s. Benedetto di percepire e vivere la separazione dal mondo, la *fuga mundi*, tema caro a tutta la tradizione monastica, come abbiamo visto anche in Cassiano. Questo capitolo, che in totale consta di 24 versetti, nei primi 15 è pieno di espressioni di accoglienza - spesso ripetuto è il verbo *suscipere*, accogliere (che è anche il verbo della professione monastica: *Suscipe me Domine...*) - di vero e proprio entusiasmo perché nell'ospite si accoglie la persona di Cristo, di gesti eloquenti come la lavanda dei piedi che indicano il massimo della carità, a imitazione di Cristo che «avendo amato i suoi li amò sino alla fine»²⁴. I rimanenti 9 versetti ci presentano l'aspetto complementare di questo rapporto col mondo tramite l'ospite, quello della prudenza, della separazione: s. Benedetto prevede una mensa e una cucina separata per gli ospiti, in modo che il loro arrivo non disturbi i ritmi della comunità, e proibisce espressamente di fermarsi a conversare con un ospite, a meno che un fratello non

²¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di MAZZARELLI C., Bompiani, Milano, 2000, 3, 5.

²² RB 27,8-9.

²³ RB 53,14.

²⁴ Gv 13,1.

ne sia espressamente incaricato dall'abate. C'è anche un'altra nota di prudenza, proprio nei primi versetti: «E questo bacio della pace non venga dato se non dopo aver fatto la preghiera per evitare inganni del diavolo»²⁵. C'è quindi un atteggiamento preponderante positivo nei confronti dell'ospite, che però si coniuga con una certa prudenza, una consapevolezza dei concreti rischi che un'accoglienza senza discernimento può portare agli equilibri interni di una comunità. La *fuga mundi* nella RB è soprattutto un «rendersi estraneo allo stile di vita del mondo»²⁶, per «Nulla anteporre all'amore del Cristo»²⁷, un distanziarsi dalla mentalità del mondo, che non implica disprezzo delle realtà terrene e materiali, quanto piuttosto un prudente allontanarsi nella consapevolezza che il mondo, cioè la mentalità del mondo estraneo a Cristo, è anche dentro di noi e quindi la separazione fisica può essere un aiuto a compiere la sostanziale conversione, che è quella di noi stessi e del nostro cuore. La frase poi che corona il rituale dell'accoglienza è assai significativa: *Suscepimus Deus misericordiam tuam in medio templi tui*. Il fondamento e il cuore dell'accoglienza monastica è che tutti, monaci e ospiti, sono beneficiari di una misericordia ben più grande di ogni misura umana, quella di Dio. Questo toglie al gesto di accoglienza ogni pretesa di efficientismo o di superiorità di chi ospita, lasciando intendere che i monaci non sono una categoria superiore, ma che anch'essi hanno bisogno, come e insieme agli ospiti, della misericordia di Dio e che il monastero è luogo della presenza di Dio, tempio in cui si incontra il Signore. Non a caso il capitolo che precede immediatamente questo sull'accoglienza degli ospiti è quello sull'oratorio²⁸: il luogo della preghiera può essere interpretato anche come luogo di frontiera tra il monastero e il mondo, appunto perché è nel rapporto con Dio che prendono significato anche tutte le altre relazioni.

- ✓ Possiamo quindi concludere, sapendo di non aver esaurito l'argomento, ma sperando di aver acceso qualche nuova luce nella lettura della Regola, così ricca di spunti validi non soltanto per monaci e monache. Abbiamo visto come gli autori monastici non hanno avuto timore di confrontarsi con le categorie di pensiero della filosofia, ma come abbiano spesso saputo prendere a prestito concetti, immagini, rinnovandoli dal di dentro con la novità del Vangelo, possiamo sperare di imparare da loro per rinnovare anche la cultura del nostro tempo. Insieme a s. Benedetto rivolgo a tutti l'augurio e l'esortazione con la quale conclude la Regola: «Tu dunque, chiunque tu sia, che ti affretti verso la patria celeste, metti in pratica con l'aiuto di Cristo questa Regola minima scritta per i principianti. E allora soltanto potrai raggiungere con la protezione di Dio quelle più alte vette di sapienza e di virtù che abbiamo sopra indicato»²⁹ e «Lui ci faccia giungere tutti insieme alla vita eterna»³⁰.

²⁵ RB 53,5.

²⁶ RB 4,20.

²⁷ RB 4,21.

²⁸ RB 52.

²⁹ RB 73,8-9.

³⁰ RB 72,12.

LE PECULIARITÀ CULTURALI DEL MONACHESIMO RUSSO – I

08 MARZO 2010

P. ADALBERTO PIOVANO, OSB

Questo è il primo di due incontri che hanno come tema il rapporto tra monachesimo e cultura all'interno di un contesto specifico del monachesimo, che è quello russo. Per capire bene alcuni aspetti che vorrei sottolineare è utile dare uno sguardo superficiale, a volo d'uccello, sullo sviluppo storico del monachesimo russo, per collocarlo nelle coordinate temporali; quelle spaziali sono appunto quelle della Russia. Ci vorrebbe una carta geografica, anche perché in fondo il monachesimo russo ha tre centri, tre aree che segnano anche tre tappe successive dello sviluppo storico.

L'origine, possiamo collocarla a Kiev, quella che viene chiamata nel linguaggio tecnico, evitando così anche scontri nazionalistici, la Rus di Kiev, ed è il periodo che va dalla cristianizzazione della Russia nel X secolo fino all'invasione mongola del 1240. Il secondo periodo ha come centro la nascente forza politica del Principato di Mosca, anche se di fatto poi il monachesimo privilegia le zone al nord di Mosca, nelle cosiddette foreste della parte settentrionale della Russia europea, quella che viene chiamata nell'ambito dello sviluppo monastico la "Tebaide del nord". Questo periodo va sino alla fine del Medioevo e si protrae fino al XVI secolo. Il terzo periodo è quello che coincide con la progressiva occidentalizzazione, anche secolarizzazione, se si vuole, dell'Impero russo ad opera di Pietro il Grande, il cosiddetto "periodo sinodale" della Chiesa russa, perché con la soppressione del Patriarcato nel 1701, si vede creato un sinodo di vescovi che gestisce, sotto la supervisione di un rappresentante dello zar, la vita e la struttura della Chiesa in Russia.

Ecco il periodo caratterizzato da queste grandi figure spirituali degli *staricy*, come Serafino di Sarov, un nome per poterci orientare. Ecco il "terzo centro" - anche se di fatto non è un centro che abbia un'influenza particolare sul monachesimo - cioè Pietroburgo, che fino al 1917 era la capitale della Russia.

Potremmo dire che il monachesimo nasce in Russia con la cristianizzazione del popolo russo ad opera di Vladimiro, nella data simbolica del 988, appunto l'anno in cui viene battezzato Vladimiro. Come sappiamo, nel Medioevo per queste popolazioni semibarbare il battesimo del principe significava il battesimo di tutta la nazione.

Ecco il periodo in cui il monachesimo prende la sua struttura; è un monachesimo inevitabilmente importato, la cui matrice è bizantina, con tutta la sua ricca tradizione; un monachesimo che ha già una lunga storia, anche una storia di riforme e, di conseguenza, nella forma più significativa: quella cenobitica di Teodoro Studita. E' quella che viene innestata nella nuova cristianità della Rus di Kiev con la fondazione di un monastero, che in questo periodo diventa un monastero trainante, non solo per la vita monastica della Rus di Kiev, ma di tutta la vita ecclesiale, culturale e politica, il monastero delle Grotte di Kiev. Ha avuto all'inizio una forma di vita semi-anacoretica in alcune grotte scavate lungo le pendici della collina su cui è costruita la città di Kiev, che poi si dirada verso il fiume Dnepr.

L'iniziatore di questa vita monastica è un eremita, Antonio, che secondo la tradizione ha avuto una formazione monastica al Monte Athos; ma con l'avvento del suo successore, Teodosio, si vede l'introduzione della regola di vita cenobitica secondo la tradizione studita, e il monastero diventa un punto di riferimento di grande significato durante il periodo kieviano. È chiaro che altri monasteri vennero fondati in altre città, in altri principati che formavano la grande Rus di Kiev, ma il monastero delle Grotte resta di fatto il principale, il più importante. Come nota la *Cronaca* di Nestore, sottolineando la specificità di questo monastero, dice che non era una fondazione "principesca", ma una fondazione "nata dalle penitenze, dalle lacrime, dalla solitudine di un monaco: Antonio." È una fondazione che potremmo dire tipica, monastica, che si staccava da quella che era in uso nel mondo bizantino, i cosiddetti "monasteri principeschi", fondati dai principi, luoghi dove essi stessi venivano sepolti.

Questo monachesimo diventa dunque un monachesimo di carattere cenobitico, essenzialmente urbano, ma viene azzerato dall'invasione mongola, assoggettata ai principati della Rus di Kiev, e anche ai principati forti di Mosca; vicende che rovinavano anche la struttura ecclesiale.

Il secondo periodo è caratterizzato appunto da una riscoperta e rinascita del monachesimo, ma il centro è la nascente forza politica del principato di Mosca, e qui la figura significativa da ricordare è Sergio di Radonež. L'esperienza di Sergio, che poi si ripeterà nei suoi discepoli e che diventerà una specie di parabola della vita monastica, è l'esperienza di chi desidera una vita solitaria, si ritira nel "deserto" – ma in Russia il "deserto" è la foresta, vasta ed estesa che permette una solitudine reale; solitudine però subito disturbata da alcuni che, ammirati della vita dell'eremita, desiderano dividerne l'esperienza. Sergio, malgrado il suo desiderio di solitudine, comincia allora a organizzare una piccola comunità, costruendo delle piccole celle in legno, una piccola cappella, il recinto, per dare limiti allo spazio "sacro", ma anche come elemento di difesa dagli animali feroci della foresta.

Questa struttura esige, come nel caso del monastero delle Grotte, una regola introdotta dal Patriarca di Costantinopoli, perché fino al 1400, Mosca era ancora metropolita e dipendeva da Costantinopoli, non era un patriarcato. Viene data la regola studita, e si struttura una vita regolare, monastica.

La fondazione di san Sergio avvenne nei dintorni di Mosca, quella che poi diventerà la lavra della Trinità san Sergio. Come narra il suo biografo, egli dedicò la chiesa del monastero alla Trinità, per proporre un modello di comunione e di comunità in una situazione molto frammentata e divisa, in cui i principi si combattevano e di conseguenza favorivano il perdurare dell'oppressione del giogo tartaro-mongolo.

Dobbiamo notare che, sia per la fondazione del monastero delle Grotte di Kiev, sia per la lavra di san Sergio vigeva la tradizione bizantina, ma mitigata, ripensata secondo una sensibilità umana, culturale, religiosa propria, che è quella del popolo russo. Questo ha sempre caratterizzato il monachesimo russo sotto tanti aspetti. Basti pensare all'ambito sociale, il quale – e veramente bisognerebbe parlarne a parte – è sempre stato molto presente nel monachesimo russo, insieme a un amore particolare per il lavoro manuale, che l'ha caratterizzato; forse anche perché, a differenza di un popolo mediterraneo, la struttura umana di un popolo nordico è più portata a un lavoro anche eccessivo. I monasteri russi, fino alla Rivoluzione, erano vere e proprie aziende, strutturate, con un'efficienza sorprendente. Basti citare il fatto che, per sopravvivere, dopo la chiusura dei monasteri dal 1918 al 1922-25, quando furono eliminati gli ultimi rimasti, si trasformarono tutti i monasteri esistenti in *kolchoz*, aziende agricole; ed erano quelle che vendevano di più, suscitando invidia nei *kolchoz* comunisti: i monaci erano abituati a lavorare anche con uno certo spirito di obbedienza e di zelo.

In san Sergio troviamo anche altri tratti caratteristici di tutti i padri spirituali russi: quello della compassione, della misericordia, l'amore della povertà, l'amore verso i poveri, elementi che fanno vedere anche una particolare caratteristica del monachesimo russo.

La tradizione inaugurata da Sergio con la fondazione di monasteri, sia da parte sua che da quella dei suoi discepoli, portava il monachesimo a diffondersi soprattutto nel nord della Russia, in quelle estensioni di foresta disseminate da laghi, con una vera e propria colonizzazione, creando strutture, città, ecc.

È un monachesimo che ha segnato profondamente il Principato di Mosca, dandogli, potremmo dire, un'impronta monastica. Bisogna anche sottolineare che Sergio è colui che, simbolicamente, mediante il modello della Trinità, ha saputo risvegliare nel popolo russo e nei suoi principi, una capacità di coagularsi, di superare le divisioni feudali e di far fronte al dominio tartaro. La famosa battaglia del Campo delle allodole, in cui il Principe di Mosca, avendo ricevuto la benedizione di Sergio, ha attaccato il campo dell'esercito tartaro, e ha permesso la sconfitta dell'esercito mongolo, è un po' il simbolo di questa forza nazionale, che sarà ripresa da Stalin

durante la II Guerra mondiale, quando la chiesa stessa collaborerà pagando un'armata, a cui verrà dato il nome di Dimitri Donskoj, il nome del principe che aveva vinto contro i tartari.

Questo monachesimo entra in crisi alla fine del XV – inizio del XVI secolo. Anche questo è un aspetto tipico che caratterizza lo sviluppo delle forme di vita monastica: c'è un periodo di fioritura e un periodo in cui gl'ideali sono ben presenti; e anche un periodo di decadenza, dovuto, come capita in occidente, anche in Russia, all'arricchimento dei monasteri, che ha portato a una serie di legami con i nobili. Questo ha segnato con forza il monachesimo russo, soprattutto nel 1500, anche se in questo periodo abbiamo una sorta di ripensamento grazie a una grande figura, Nilo di Sora: dopo un'esperienza, un ritorno alle fonti attraverso lo studio dei padri. Di questo voglio parlare, perché egli è il primo vero intellettuale russo. È soprattutto un ritorno alle fonti della vita monastica, con una permanenza a Monte Athos e la riscoperta di un ideale che è poi caratterizzato, si potrebbe dire, da una dimensione più contemplativa.

L'ideale è l'esicismo. Ma quella che poteva essere una sua esperienza, anche con la fondazione di un monastero, strutturato come una skete - una piccola comunità semi eremitica - si scontrò con quella di un Concilio, un Sinodo di Mosca, la cui opinione riguardo ai possedimenti dei monasteri seguiva invece la corrente che sottolineava la necessità di una funzione sociale dei monasteri, capeggiata da Giuseppe di Volokolamsk. Quest'ultimo rappresentava un tipo di monachesimo istituzionalizzato, di forte incidenza sociale, in qualche modo anche culturale, ma un monachesimo che in fondo teneva meno conto della dimensione carismatica della vita monastica. Di conseguenza, puntava più su una presenza visibile della struttura monastica, che non sopra un servizio al mondo attraverso la dimensione più spirituale, caratterizzata appunto dalla figura di Nilo di Sora.

Di fatto, la vittoria della corrente di Giuseppe di Volokolamsk ha dato un grande splendore al monachesimo fino al 1600, al monachesimo presente nella vita sociale, politica, culturale, ecclesiale, nazionale. Nei monasteri venivano formati i vescovi, i monasteri erano luoghi di cultura, perché ivi venivano conservate le biblioteche; però alla fine il monachesimo è stato assorbito dallo Stato: si potrebbe dire "statalizzato". Siamo nell'epoca in cui nasce il concetto dello Stato teocratico.

La figura che può essere ricordata, quella che fonda una nuova politica all'interno della Russia, è Ivan IV, il Terribile. Era, tra l'altro, un uomo di grande cultura, un vero umanista, e quindi in parte non gli si addice questo epiteto che gli è stato dato, se non perché alla fine della sua vita, quando impazzì, emerse il suo ardore sanguinario. È interessante che formò con i suoi soldati di ventura, tedeschi e occidentali, un monastero, di cui egli era l'abate. Qui si vede il profondo legame tra monachesimo e cultura – in senso molto lato - di cui è rappresentante proprio Ivan il Terribile. Viveva nel suo palazzo con i suoi soldati come se fosse un monastero: si vestiva da monaco, dirigeva gli uffici liturgici e, tra un ufficio e l'altro, faceva le esecuzioni. È una cosa assurda: siamo al livello della pazzia. Ci fa vedere però come si era arrivati a una forma angosciante del monachesimo, perché il monachesimo era un ideale che aveva sempre ossessionato Ivan il Terribile.

Ci fa vedere anche come questa scelta di monachesimo, che in qualche modo si legava con il potere politico, era stata alla fine la morte stessa del monachesimo. E questo era avvenuto nonostante tutti i santi monaci che c'erano anche in quell'epoca; però di fatto il monachesimo aveva perso la sua forza e il cuore della sua vita, un cuore spirituale. Era ciò che diceva Nilo di Sora, che aveva custodito la "sua" proposta di vita monastica, progressivamente marginalizzata: i suoi monaci furono perseguitati, e si rifugiarono negli eremi nel nord della Russia. Tuttavia, proprio la sua proposta avrebbe dato nuovo impulso alla rinascita del monachesimo stesso.

Quando lo zar Pietro I ha iniziato il suo progetto di trasformazione della Russia moscovita in uno stato europeo attraverso radicali riforme della struttura statale, l'apertura all'occidente, un rinnovamento del tessuto culturale, l'annessione di territori, ecc., è chiaro che anche la struttura ecclesiale è stata trasformata. È stato abolito il Patriarcato di Mosca nel 1721 e viene istituito un sinodo di vescovi sotto il controllo statale; di conseguenza si ha nella chiesa una perdita progressiva della libertà di azione, e la chiesa stessa è trasformata sempre più in una chiesa di stato.

I vescovi e i preti erano funzionari statali. C'è stata un'opposizione degli ambienti monastici, che d'altra parte non hanno avuto la forza di proporre realmente qualcosa di diverso, in quanto vivevano già in una situazione di crisi. Tra l'altro, una serie successiva di misure statali limitò sempre più la libertà dei monasteri, imponendo anche un regolamento molto più severo nell'ammissione dei candidati. E in questo dobbiamo dire che Pietro il Grande, in fondo, era uno zar ortodosso ed è rimasto un uomo anche pio.

Sotto certi aspetti, pur nella sua visione di occidentalizzazione di tutto l'insieme del mondo russo, compresa la chiesa, compresi i monasteri, egli aveva una reale preoccupazione per il livello di vita. Ecco allora che ha dato una regola, un programma per i monasteri, emesso nel 1724, in cui regolava un po' tutto l'assetto monastico, creando anche un monastero tipo, la lavra di Sant'Alessandro Nevski a Pietroburgo, la città da lui fondata e dove fu poi spostata la capitale della Russia. Era un monastero tipo, che funzionava bene, in cui venivano formati i monaci anche a livello intellettuale; lì nasce l'Accademia di San Pietroburgo, i cui monaci che venivano poi avviati alla carriera, o teologica dell'insegnamento, o ecclesiastica come vescovi.

Bisogna tuttavia dire che in questo programma è chiara la visione negativa del monachesimo che aveva Pietro. Una visione che in fondo considera il monachesimo come un fenomeno marginale. Aveva detto in termini molto semplici, che bisognava far lavorare i monaci, che erano dei fannulloni; quindi l'aspetto sociale caratterizza un po' anche la sua riforma.

Tra il 1700 e il 1762, di 1.200 monasteri che c'erano nel 1701, ne vengono chiusi almeno 175, e solo pochi ne vengono fondati, perché c'era anche una stretta regolamentazione per le ammissioni: i numeri erano chiusi, e quindi alcuni monasteri piccoli hanno dovuto chiudere. Di fatto però, questa regolamentazione del monachesimo ha un significato, pur limitato, nella visione di Pietro il Grande.

Il colpo al monachesimo fu dato invece da Caterina II. Tedesca, luterana, ma convertita all'ortodossia per poter essere moglie dello zar, era un'illuminista. Nell'ambito della vita religiosa, Caterina ha un unico merito: di aver salvato i gesuiti. Mi trovai una volta al Collegio russo, a Roma, tra i gesuiti, nel giorno della morte di Caterina II, e se ne celebrava la memoria, perché aveva salvato dei gesuiti: nel territorio che apparteneva alla Russia, in quella parte della Polonia concessa alla Russia, i gesuiti hanno potuto continuare a vivere e le loro case non furono chiuse.

La zarina Caterina II ha dato una serie di decreti che rimaneggiano completamente l'organizzazione monastica: secolarizzazione delle proprietà monastiche, limitazione del numero degli appartenenti ad ogni singolo monastero. E così, sotto il regno di Caterina II (con il decreto del 1774) i monasteri passano da 1.072 a 479 (388 comunità maschili e 91 femmine). Il numero dei monaci e delle monache passa da 12.444 a 5.105: dunque soppressione su grande scala. Ma la cosa più interessante è che i monasteri venivano inseriti in una struttura burocratica; essi erano divisi in due categorie: monasteri sovvenzionati dallo Stato, dove i monaci ricevevano una pensione statale, i cosiddetti monasteri statali, e quelli che invece non subivano nessuna interferenza e la cui economia era basata sul lavoro dei monaci: dunque monasteri al di fuori di questa struttura statale. I monasteri statali poi, a loro volta, erano divisi in tre classi, a seconda della loro importanza o del sussidio ricevuto. Questo portava il monastero ad essere completamente dipendente dallo Stato, non solo nella struttura ma anche per la sua vita interna.

Però - è questo è tipico della storia ecclesiale, e non solo della storia monastica - il momento di massima decadenza è proprio il momento in cui lo Spirito suscita nuove forze per far rinascere il monachesimo. Difatti, fu proprio in questo periodo l'inizio di un rinnovamento spirituale ad opera di un monaco che non poteva entrare in Russia: era un giovane di Kiev. Poiché il numero era chiuso, non trovò la possibilità di diventare monaco, e così espatriò e andò prima in Moldavia e poi al Monte Athos: era Paisij Veličkovski.

Se si vuol leggere il suo itinerario spirituale, la ricerca per poter realizzare questo ideale monastico e anche la ricerca delle fonti del monachesimo attraverso la figura del padre spirituale, è stata pubblicata in italiano l'autobiografia dello *staretz* Paisij, prima a Praglia, e poi ripubblicata anche presso le edizioni di Bose; ed è molto bello vedere come questa sete di autenticità pian piano

fa capire a Paisij che un rinnovamento può avvenire solo attraverso un ritorno alle fonti patristiche. Ecco allora che incomincia, creando al Monte Athos una comunità bilingue, slava e greca, e poi ritornando in Romania e creando anche lì delle comunità, raccogliendo testi patristici e offrendo un “manuale”, perché ogni monaco possa ritrovare la forza spirituale attingendo a questa fonte che è la tradizione autentica del monachesimo. Questo manuale è la *Filocalia*, che viene anche redatta al Monte Athos nel 1800 dal monaco Nicodemo.

Ma la *Filocalia* di Paisij fu pubblicata in Russia alla fine del '700 e diventò il simbolo del rinnovamento. È quel libro che portava nella sua bisaccia il *Pellegrino russo*. Uno dei punti fondamentali del rinnovamento di Paisij Veličkovski è stato la riscoperta - grazie anche al ritorno a una fonte tipicamente russa, Nilo di Sora, sorgente rimasta isolata, sotto terra ma sempre presente nel monachesimo russo - della figura del padre spirituale.

Quando, pian piano, le leggi antimonastiche delle imperatrici Elisabetta e Anna si allentarono, e quindi poterono anche essere ripresi, rifondati, ristrutturati antichi monasteri, i discepoli di Paisij, portando dietro di sé questa ricca tradizione spirituale, questo slancio nuovo, hanno ridato forza al monachesimo russo. E questa è la grande epoca nell'800 degli *starcy*, i padri spirituali; Serafino di Sarov, morto nel 1883, è la figura forse più significativa, dal punto di vista della santità; ma segna anche la rinascita di questa tradizione, grazie soprattutto all'eremo di Optina, conosciuto abbastanza dagli scritti tradotti in italiano. Lettere e testi vari di questi padri possono essere letti in un'antologia pubblicata dalle edizioni Paoline. Hanno formato una vera e propria scuola spirituale fino all'inizio dell'900.

Questo ha permesso di portare al monachesimo, non quella funzione che forse era troppo esterna, tipica del monachesimo medievale, ma di ridargli un impulso più profondo, tale da poter iniziare un vero e proprio dialogo col mondo, ma attraverso l'offerta di un servizio più spirituale. Questo è caratteristico del monachesimo russo: in generale la spiritualità monastica bizantina era riservata ai monaci, estesa a volte a qualche laico eccezionale, intellettuale o nobile; invece la spiritualità monastica russa era aperta al popolo. Le porte delle celle di questi padri erano aperte a tutti: ricchi, poveri, poverissimi. Erano diventati per certi aspetti un fenomeno popolare, per cui nell'immaginario russo il monaco era lo *staretz*, colui che assume su di sé, attraverso la sua paternità spirituale, il cammino dei singoli, le loro sofferenze, diventando il loro punto di riferimento nella vita.

L'ultima fase del monachesimo russo è segnato, potremmo dire, dal periodo della prova, e del martirio. All'inizio del secolo XX il monachesimo russo aveva degli aspetti, a livello di numeri, di una rilevanza significativa, soprattutto il monachesimo femmiNiloe. Fino all'inizio dell'800 il monachesimo femmiNiloe era sempre molto ai margini, anche per la questione della situazione della donna nella società russa che non aveva una vera emancipazione, ma anche perché fino al 1800 non ci sono figure femmiNiloi significative. Lo studioso della santità russa Fedotov dice che non si trova nella Russia una Santa Teresa, una Santa Caterina, non perché vi mancassero delle mistiche, ma perché la visione generale della donna non permetteva una valutazione dell'apporto alla chiesa che poteva offrire la donna. È stato ancora veramente nuovo, dunque, per la tradizione della vita religiosa, Serafino di Sarov che ha educato a questa visione, avendo una certa sensibilità per il bisogno di una formazione spirituale nell'ambito del monachesimo femmiNiloe; e lo *staretz* Ambrogio di Optina, con la formazione del monastero femmiNiloe di Šamordino.

Nel 1914 esistevano nell'Impero russo 1025 monasteri: 550 maschili e 475 femmiNiloi; un conto totale di 11.845 monaci, più 9.485 novizi; 17.283 monache con 56.016 novizie. Vediamo la sproporzione di numeri perché, mentre il monachesimo maschile progressivamente decadeva, quello femmiNiloe invece si sviluppava, anche per una capacità di adattamento, la capacità di trovare vie nuove. Per esempio, si arrivò a una vita più attiva con la creazione di una comunità monastica più simile alle nostre congregazioni di vita apostolica. La granduchessa Elisabetta fondò la Comunità di Marta e Maria per il servizio degli ospedali e dei poveri, prendendo come esempio le diaconesse protestanti e le suore di carità di san Vincenzo de' Paoli.

Questo era il monachesimo, che di fatto era in parte vitale, ma soffriva pure segni di profonda crisi di fronte a un mondo che si apriva, nonostante tentativi di riforma strutturati nel Concilio di Mosca del 1917-18, ma stroncati attraverso una serie di misure repressive negli stessi anni 1917-39; per cui, mentre nel 1922 esistevano ancora più o meno in vita 531 monasteri, nel 1929 non vi era più un solo monastero nei territori soggetti all'Unione Sovietica. Il problema non fu solo quello della chiusura della costruzione di questi monasteri, ma soprattutto dell'uccisione di monaci e monache. È veramente una pagina che meriterebbe di essere approfondita e riscoperta, perché ci sono testimonianze di una forza spirituale sorprendente.

Questo non vuol dire che i monaci e le monache avessero rinunciato a vivere, ma avevano capito che potevano farlo solo vivendo nel mondo. Sto leggendo una serie di testimonianze riguardo a una comunità dell'eremo di Sosima, una comunità monastica di Mosca, il monastero di san Pietro, che si è posto il problema: come conservare la tradizione in questa nuova situazione? E hanno creato un monachesimo nel mondo. Avevano capito che non potevano continuare con le stesse strutture di vita monastica, e quindi hanno avuto il coraggio di lasciare... non solo l'abito – era evidente – ma anche di capire che bisognava inserirsi attraverso il lavoro nel mondo, per poter evangelizzare il mondo.

Troviamo una sintesi di questa riscoperta del senso del monachesimo e della capacità di adattarlo ai nuovi tempi, riportata in una testimonianza sull'ultimo numero di *La nuova Europa*, una relazione fatta a un convegno a Seriate, sul monachesimo dell'oriente e dell'occidente. Credo che, pur essendo una situazione diversa da quella che potrebbe essere la nostra, possa provocare alcune riflessioni anche in noi.

Questa capacità di adattamento ha permesso allora la continuità, per quanto limitata, delle figure spirituali – cose che solo adesso si vengono a sapere, perché anche gli archivi erano prima inaccessibili, ma ora si pubblica molto – figure di una grande altezza spirituale, che hanno saputo mantenere viva questa tradizione in un contesto che non solo non permetteva più le strutture, ma che era anche chiaramente e fortemente anticristiano.

Con la caduta del regime sovietico e la riacquistata libertà della chiesa russa, anche il monachesimo ha avuto una grande rinascita. La valutazione di questa rinascita è difficile da fare adesso. Sì, ci sono dei numeri che parlano, perché i monasteri che ci sono attualmente sono 740, credo - il numero dei monaci non saprei dirlo - ma ci sono anche attualmente delle voci critiche all'interno della chiesa russa. Perché, si sente dire, c'è stata fatta una ricostruzione di strutture, ma non veri e propri lavori interiori per riappropriarsi di quella parte della tradizione che è più spirituale.

Questo in fondo è comprensibile, perché settant'anni di regime sovietico non hanno permesso una continuità istituzionale: diventa quindi una sfida per il monachesimo futuro. Di fatto però – è interessante sentire diverse riflessioni – gli abati e le abbadesse di oggi stanno affrontando problematiche che sono proprio quelle della secolarizzazione e di conseguenza sono anche le stesse che noi affrontiamo con i giovani che entrano in monastero e nella vita religiosa.

Questo percorso nella storia permette di collocare non solo alcune figure, ma anche alcuni episodi, alcune sottolineature, che vorrei fare più specificamente all'interno del nostro tema, cioè l'apporto del monachesimo alla cultura. Direi che, in fondo, come avvenne per il mondo bizantino e per il mondo occidentale, anche in Russia il monachesimo portò un contributo notevole 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.

Certamente il monachesimo sorto nella Rus di Kiev non ha trovato una cultura, la doveva creare; era inevitabile. E non si trattava solo di una questione di testi e di libri, ma di un modo di vivere, di pensare, di rapportarsi all'ambito religioso. Così, per esempio, Kiev divenne un centro di formazione culturale non solo attraverso la tradizione di opere patristiche e ascetiche, ma anche con la creazione di una letteratura originale. Nel monastero delle Grotte fu scritto il primo *corpus* delle *Cronache* di Kiev, il cosiddetto "Racconto dei tempi passati", che è stato tradotto in italiano. Si

composero le prime opere di agiografia, alcuni testi liturgici. È dunque importante sottolineare il ruolo dei monaci nell'opera di traduzione di tutto il ricco materiale teologico, patristico, agiografico, spirituale, ascetico, che proveniva non solo dal mondo greco, ma anche dall'occidente latino.

Ma vennero tradotte anche opere di carattere storico e scientifico; c'era in qualche modo la necessità da parte dei monaci di dare una visione ampia della cultura. È anche vero che nella diffusione della ricchezza culturale dell'antichità cristiana i monaci prediligevano le opere di carattere ascetico: i commenti alla Bibbia, i testi dei Padri. È interessante che non si trovano opere teologiche; e le opere di alcuni autori, anche di certi Padri, come Gregorio di Nissa, arrivarono più tardi. In fondo, questo è comprensibile, perché si trattava di una giovane cristianità in formazione, qual era quella della Rus di Kiev, ancora abbastanza barbara nelle sue usanze e nel suo stile di vita, tanto che molti nuovi "cristiani" condividevano ancora le pratiche pagane. Allora, era più necessario inculcare la pratica delle virtù, che non la conoscenza e l'amore delle sacre Scritture, formare un substrato etico, più che una riflessione filosofica e teologica, perché non erano in grado di reggere e non era questo l'obiettivo necessario. Ecco perché venivano tradotte le omelie dei Padri più che i trattati, e le vite dei santi piuttosto che opere di carattere teologico.

Questo concetto è espresso in un breve testo che è una sorta di encomio al principe di Kiev, Jaroslav il Saggio, morto nel 1054:

"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 la seminerà, gli altri raccoglieranno, e avranno cibo in abbondanza. Così avvenne anche allora. Il padre di lui, Vladimir, arò la terra e la rese fertile – cioè rischiarata 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."

Sembra quasi sentire un'eco dell'espressione di Gregorio Magno.

Da questo testo, che è tratto dalla più antica cronaca russa, credo che emerga un aspetto che ha caratterizzato la tradizione russa monastica, e non solo, fino ai giorni nostri. Cioè il ruolo del libro, l'amore per il libro. Veramente i russi amano leggere, anche adesso. È impressionante vedere quanti leggono sulla metropolitana – certo non testi patristici, ma romanzi – ma leggono, amano leggere. Il libro è veramente qualcosa di sacro nel modo di pensare russo. E il libro ha giocato nella formazione non solo religiosa e culturale, ma anche politica della Rus di Kiev.

Questo amore per i libri rimarrà per tutto il Medioevo russo e soprattutto nei monasteri. Le vite dei monaci dimostrano poi abbondantemente questo amore e questa stima per la lettura dei testi sacri, delle opere dei Padri, dei trattati ascetici, tanto da diventare delle note caratteristiche della vita spirituale russa. Di alcuni santi monaci sono state conservate le loro piccole biblioteche. E si vede, per esempio, in quella di san Cirillo di Belozero, che era un uomo di un'apertura intellettuale sorprendente. Non c'erano le enciclopedie; ma c'erano dei manuali, delle antologie, che contenevano un po' di tutto. Uno di questi, famoso, che aveva una parte più morale e ascetica, ma anche con letture sulla natura, sull'astronomia, era chiamato *Jismeraldo*, una sorta di *vademecum* dell'intellettuale medievale. Questo monaco ne aveva anche lui una copia. Interessante, perché si potrebbe avere l'impressione che i monaci leggessero solo i testi della sacra Scrittura, o testi di carattere teologico, spirituale; ma avevano anche questa attenzione al mondo della natura, della storia, della scienza, della filosofia.

Nel periodo che seguiva l'invasione mongola fino al XVIII secolo i monasteri rimasero, in un certo senso, punti di riferimento per la cultura nazionale. Se persero la loro importanza come centri di creatività, perché si crearono anche centri chiaramente più laicali, essi conservarono tuttavia nelle loro biblioteche il patrimonio della cultura antica e di quella russa. Lo stesso fenomeno storico è capitato anche nei monasteri dell'occidente. Ma in Russia erano solo i monasteri che, oltre a qualche biblioteca principesca, avevano conservato questo tesoro culturale. Il monastero

di san Sergio, per esempio, dove fu monaco Cirillo di Belozero, erano dotati di ricche biblioteche. D'altra parte nel Medioevo russo la cultura degli ambienti monastici soffriva di un certo atteggiamento acritico, quasi di un'ingenuità nel percepire come divine scritture accanto alla Bibbia una mescolanza di scritti patristici, tradizioni agiografiche, scritti apocrifi, libri canonici e meno, eccetera.

Su questo fondo culturale si stacca la figura di Nilo di Sora, la prima e vera figura di intellettuale. Era il sostenitore di una linea più carismatica del monachesimo russo, ma anche di una dimensione intellettuale della vita monastica. Insistendo sulla necessità di uno studio personale della Scrittura e degli scritti patristici, Nilo si dimostra dotato di acuto spirito critico. Scrive a un monaco: "Sottomettetevi alle leggi delle divine Scritture, seguite le vere divine Scritture, poiché vi sono molti scritti, ma non tutti sono divini. Cercate ciò che è vero fra tutte le versioni e attenetevi a questo".

E anche nell'analisi del testo, Nilo dà prova di spirito critico, aggiungendo, ad esempio, manoscritta una sua annotazione in margine a un testo con queste parole: "Mi sono servito di diverse copie, mi sono sforzato di trovare quella buona e in diversi testi ho trovato molte incertezze, e nella misura della mia debole intelligenza le ho corrette. Se quello che ho scritto non è conforme alla verità, domando perdono a colui che dovrà leggere o copiare questo. Non copio né leggo questo, ma scrivo solamente la verità, e dico la verità, perché questa sola è gradita a Dio e salutare per le anime, e tutto ciò che un peccatore come io sono può desiderare."

Nella tradizione inaugurata da Nilo di Sora si inseriscono altre figure significative di intellettuali, come per esempio, Massimo il Greco. È una figura interessantissima: monaco di Monte Athos, divenuto poi cattolico, fu novizio di Savonarola ed era presente al Concilio di Firenze. Dopo la morte di Savonarola, ritornò ortodosso a Monte Athos. Egli conosceva il greco e anche lo slavo, e fu chiamato dallo zar Ivan IV per correggere i testi liturgici in base ai manoscritti più sicuri. Era un monaco di grandi conoscenze, quindi lasciò diversi trattati significativi.

Il risveglio intellettuale nell'ambito monastico si ebbe nel secolo XVIII per impulso soprattutto del rinnovamento spirituale operato da Paisij Veličkovskij, ed ebbe una ripercussione anche sul mondo culturale laico contribuendo a stabilire un certo legame con l'intelligenza russa, soprattutto nel secolo XIX. Infatti nel secolo XIX alcuni settori del monachesimo, teologicamente preparati, avevano preso parte attiva a un rinnovamento degli studi sul pensiero della chiesa ortodossa russa. Erano vescovi particolarmente sensibili a un risveglio monastico, ma che diedero anche particolare impulso alla riflessione teologica. Ne nomino solo uno, meglio conosciuto a motivo della traduzione di diverse sue opere: Teofane il Recluso.

Insieme formavano la cosiddetta "Cerchia dei monaci dotti"; erano monaci preparati per lo studio scientifico all'Accademia di san Pietroburgo, alla *lavra* di sant'Alessandro, e si occupavano dell'edizione di testi e anche della cura di un commento di riflessione. Teofane era piuttosto un commentatore della sacra Scrittura, ma pure un uomo molto attento alle scienze umane, particolarmente alla psicologia, e anche alla cultura religiosa al di fuori della Russia; fu lui che tradusse *Il Castello interiore* di Teresa d'Avila, *L'imitazione di Cristo*, *Il combattimento spirituale* di Teatino Scupoli, le *Rivelazioni* di Angela da Foligno, e la *Regola* di san Benedetto in una nuova edizione. Dimostra quindi un'attenzione a un dialogo con la cultura religiosa e teologica, non ortodossa; è una caratteristica che ha sempre segnato, almeno fino all'inizio del '900 la tradizione teologica russa, a differenza di quella greca, molto più chiusa. Anche perché questi monaci dotti, almeno fino all'inizio dell'Ottocento, erano formati in accademie dove si insegnava in latino.

Sia nell'Accademia di Kiev, che nell'Accademia di Mosca, si insegnava in latino, e si insegnava la teologia ortodossa con la struttura della *Summa teologica* di san Tommaso d'Aquino. Questo ha permesso anche di preparare un linguaggio per un possibile dialogo.

Vorrei continuare la prossima volta ad approfondire questo aspetto, sottolineando un fenomeno che ha caratterizzato, a partire da Paisij Veličkovski, il monachesimo soprattutto nel secolo XIX: l'intuizione dell'importanza di mettere in mano ai laici, per la loro formazione spirituale, i testi patristici tradotti, con un'introduzione in lingua russa; cioè gran parte del *corpus*

patristico: le opere dei Padri della Chiesa e degli autori monastici. Questa è stata opera soprattutto degli *staricy* di Optina, che nel giro di un cinquantennio hanno operato nell'Ottocento, quando da noi non erano ancora accessibili i testi patristici se non nel Migne, in greco e latino, e pubblicati in fascicoli e venduti a mo' di dispense. Da noi, nell'Occidente, le prime edizioni del Migne in lingua volgare avvengono nel Novecento.

Quest'opera degli *staricy* dunque è stata veramente di grande rilievo e ha permesso, come dicevamo, anche al monachesimo, di riappropriarsi di un legame col mondo culturale, perché negli ambienti dell'alta società russa e in quelli intellettuali vigeva il parere che il monachesimo non avesse nessuna rilevanza culturale.

Rispondendo ad alcune domande:

È a questo livello di spirito, a mio parere, che bisogna riprendere un dialogo: sapere che nella Russia dell'Ottocento i grandi autori spirituali che hanno formato la cristianità occidentale erano conosciuti. C'era già una sensibilità e una consapevolezza comune. E questo, al di là delle divisioni; è chiaro che in un confronto tra teologi si va su un altro livello.

Però, ci sono anche delle opere di alcuni grandi teologi dell'Ottocento, per esempio, Filarete di Rostov, che ha fatto dei manuali con molto correttezza e senza spirito polemico, spiegando la posizione dei cattolici su vari argomenti di fede, per notare le differenze. Si può parlare anche di un certo spirito ecumenico a questo livello, anche se allora non si parlava ancora di ecumenismo. Questo forse anche grazie a una formazione culturale dovuta soprattutto a Pietro il Grande, che era di stampo occidentale, ma che permetteva pure di conoscere il linguaggio teologico occidentale - in quell'epoca ancora quello del tomismo - e permetteva quindi di poter dialogare in questo senso.

La Regola di san Benedetto è una regola; ordina la vita, ma potrebbe anche fossilizzarla; essa struttura la vita in modo preciso. Pur avendo tutto un substrato spirituale, è una regola per la vita. Questo concetto non c'è nell'oriente. La Regola di Basilio non è veramente una regola, come la intendiamo noi. Egli risponde ad alcune domande; non usa mai la parola "monaco", e parte dal presupposto della vita cristiana come tale, quindi parla a cristiani che vogliono vivere seriamente il Vangelo. Questo è il contenuto delle cosiddette *Regole ampie*. Nonostante che ci siano anche delle prescrizioni molto precise, non sono regole che possono strutturare la vita.

In Oriente si parla di "tradizione" - è un altro concetto. È la tradizione che ha una ricaduta molto più concreta, è la tradizione viva. Mentre noi diciamo: "Secondo la Regola di san Benedetto ...", loro dicono: "Secondo i santi Padri ...". I "santi Padri" rappresentano piuttosto un grande fiume in cui si inserisce e quindi assimila tutto quello che è l'*humus* monastico, dovendo poi in ogni epoca, in ogni monastero riformularlo anche attraverso delle legislazioni precise. Forse qui Teodoro Studita è colui che ha tentato di fare una certa regolamentazione.

Ma i cosiddetti *tipika* - che potrebbe essere una traduzione della nostra parola "regola" - ci dicono che un *tipus* è la forma che imprime il sigillo, ti dà la forma. Ma dopo, dentro, ci dev'essere la vita. È il *tipikon* allora che regola in modo molto concreto la vita nel monastero, particolarmente la vita liturgica. Nasce da una base comune: dalla tradizione basiliana, dai Padri, da Teodoro Studita, eccetera, ma dopo viene formulato nel monastero stesso. Sono quindi come le nostre "consuetudini monastiche"; tuttavia il nostro concetto di regola non c'è.

Nello stesso modo, non c'è il concetto di "ordine": è una tradizione viva. Ogni singolo monastero si inserisce in questa tradizione; è uno sviluppo storico differente. E qui la figura di Benedetto ci dice molto, perché non credo che avesse l'idea di fondare un ordine né di dare una regola per tutti gli altri. Lui l'ha scritta per il suo monastero e per i monasteri dipendenti, però è un'impostazione diversa da quella occidentale, che ha sviluppato poi un concetto anche diverso di legislazione monastica.

Benedetto, pur essendo formato in un ambiente chiaramente più influenzato dalla dimensione giuridica del diritto romano, è anche erede di una tradizione. Bisogna leggere Benedetto dal fondo dell'ultimo capitolo, dove dice: "Bisogna iniziare da qualche parte. Io vi do un inizio, un

piccolo inizio, una piccola regola per principianti.” Non è un tributo pagato all’umiltà, è una consapevolezza. Per chi vuole progredire, si apre un orizzonte immenso: la Scrittura, i commenti sulla Scrittura che hanno fatto i Padri, la patristica, e poi la Scrittura vissuta concretamente nelle vite e nei detti dei santi monaci, e poi il nostro grande santo padre Basilio – ma qui non lo cita come una regola, ma come una tradizione.

Quindi alla fine Benedetto dice semplicemente: “Quello che ho scritto, l’ho fatto cercando di dare una forma concreta di quello che è tutta una tradizione. Però, la cosa importante è essere dentro questa tradizione. È l’inizio della conversione, ma il punto di riferimento è una tradizione viva, di cui i padri sono i testimoni che continuano nella chiesa, e in particolare per quanto riguarda il monachesimo, quell’unica forma di vita monastica che è uguale per l’Oriente e per l’Occidente. Quel capitolo di Benedetto è un capitolo fondamentale per leggere la sua Regola, per relativizzarla, ma anche per aprirla.

Questo non vuol dire che Benedetto, essendo anche un uomo creativo, intelligente, non abbia sottolineato alcune cose che gli sono proprie: il rispetto della persona, il realismo, l’umanità, sono aspetti che gli sono in qualche modo unici. Se la si confronta con la Regola del Maestro si vedono le differenze e le novità, partendo dalla vita, dalla comunità concreta che aveva davanti. Questo si vede poi anche nei due capitoli sull’abate. Nel capitolo 2, Benedetto è idealista, in quello scritto più tardi, è realista. Una mia interpretazione: quando Benedetto è stato chiamato a essere l’abate del monastero di Vicovaro, penso che abbia fallito perché era troppo rigido; non era realista. Aveva davanti una comunità veramente scalcinata, poco edificante, tanto che alla fine volevano anche ucciderlo.

Alcuni studiosi pensano che la Regola sia stata composta in vari momenti di ripresa. In Oriente la cosa importante è la vita. Ecco perché là, anche nell’ambito dello stesso monastero, ci sono forme diverse che coesistono, cosa che a noi sembra impossibile, perché nella nostra impostazione più giuridica non riusciamo a farle stare insieme. Cito sempre l’esempio di Serafino di Sarov: iniziò come monaco cenobita, poi è diventato monaco stilita, poi silenzioso, poi eremita; poi ancora fino a tenere aperta la sua porta per accogliere la gente... Se questi passaggi di vita monastica fossero stati vissuti nell’Occidente, avrebbero richiesto una serie di dispense dalla Congregazione per i religiosi. Invece lui ha potuto farli stando sempre nel suo monastero, cambiando solo il suo modo personale di vita; questo appunto perché in Oriente c’è più duttilità.

È chiaro che questo è un principio possibile, vero e autentico soltanto se c’è un discernimento. E qui la figura del padre spirituale è fondamentale. Un’abbadessa in Romania mi disse: “Con un buon padre spirituale il monastero è un paradiso. Se non c’è un buon padre spirituale, è un caos. Noi dovremmo imparare da voi un po’ più di ordine. Ma voi da noi, un po’ più di libertà di spirito.”

Il padre gesuita Tomas Spidlik, ora cardinale (deceduto nell’aprile del 2010 - n.d.r.), quando faceva lezione, usava quest’immagine molto bella: “Il monachesimo occidentale è un treno. Sali sul treno, ci sono i binari, vai avanti. Il monachesimo orientale è una carovana. Tu ti accodi, vai un po’ più di là, un po’ più di qua, ti accodi ancora, cammini ... c’è questo senso di andare lento verso un punto.”

È vero, come annotava quell’abbadessa romana, che, se il livello di vita spirituale del monachesimo in un monastero occidentale è basso, esternamente tutto può ancora funzionare; ma in Oriente, se non c’è un buon livello di vita spirituale, c’è un caos.

* * * * *

LE PECULIARITÀ CULTURALI DEL MONACHESIMO RUSSO - 2

15 MARZO 2010

P. ADALBERTO PIOVANO, OSB

La volta scorsa abbiamo dato uno sguardo panoramico, individuando alcune tappe nello sviluppo della storia del monachesimo russo, guardando anche a delle regioni geografiche: Kiev, Mosca; e poi al periodo caratterizzato dalla rinascita della tradizione della paternità spirituale, abbiamo visto anche dei monasteri che sono legati ad alcune figure significative, Sarov e Optina. Le coordinate geografiche e storiche sono state date appunto per collocare anche questo sviluppo.

Per quanto riguarda specificamente l'aspetto del rapporto tra monachesimo e cultura, abbiamo sottolineato quello che è in fondo un aspetto caratteristico anche del monachesimo nell'Occidente, soprattutto nel Medioevo: il fatto che il monachesimo ha formato la cultura. Questo vale ancora di più nel mondo bizantino e in una giovane cristianità com'era quella di recente evangelizzazione dell'XI secolo nella Rus di Kiev. Era un rapporto che inevitabilmente è venuto a interrompersi nella misura in cui è cresciuta una coscienza laica della cultura, soprattutto a partire dall'Umanesimo in Occidente, ma in qualche modo anche a partire dal XVI-XVII secolo in Russia e soprattutto poi con l'occidentalizzazione, a opera di Pietro I, "il Grande".

Ma in quest'epoca abbiamo già notato anche il fatto di un risveglio intellettuale nell'ambito monastico, soprattutto nel rinnovamento spirituale operato da Paisij Veličkovskij, figura straordinaria di monaco che, pur proveniente dalla Russia, da Kiev, ucraino, doveva formarsi monasticamente in Moldavia e poi al Monte Athos. E fu un risveglio che ebbe una ripercussione nel mondo culturale laico, contribuendo a stabilire un certo legame con l'*intelligenza* russa, soprattutto poi nel secolo XIX.

Difatti, proprio nel secolo XIX alcuni settori del monachesimo, teologicamente preparati, avevano preso parte attiva agli studi del pensiero della chiesa ortodossa russa. Erano principalmente vescovi, sensibili a un risveglio monastico, che nello stesso tempo diedero un particolare impulso alla riflessione teologica. Un ruolo tra l'altro importante nel rinnovamento degli studi ecclesiastici fu esercitato dalla categoria dei cosiddetti "monaci dotti", monaci preparati a formare il corpo docente delle scuole ecclesiastiche, un'*élite* scientificamente preparata sul livello teologico, ma anche storico e versata in altre scienze.

Tutto questo provocò certamente una fioritura notevole negli ambiti della teologia, soprattutto negli studi biblici e patristici. E proprio in quest'ultimo campo – avevamo terminato l'altra volta accennando a quest'esperienza - un centro vivo di interesse per lo studio e la pubblicazione dei testi patristici e monastici fu il monastero di Optina, grazie soprattutto alla sensibilità culturale del secondo *staretz* di Optina, Makarij. Egli riusciva veramente a coagulare, ad avviare quest'opera di edizione e traduzione con un'*élite* intellettuale di monaci e laici, facendoli lavorare insieme. Potremmo dire che fosse il primo abbozzo di ciò che sarebbe stato poi negli anni '50 del Novecento in Occidente *Sources chrétiennes*.

Durante tutto il secolo XIX questo monastero pubblicò 125 opere di diverso valore, quindi sotto la direzione dello *staretz* Makarij dal 1847 al 1860. Così narra un testimone, un monaco che lavorava con lo *staretz* nella redazione delle traduzioni delle opere patristiche:

"Il compito del padre Makarij consisteva nel preparare le traduzioni in slavo ecclesiastico per le edizioni, sia fornendole di note esplicative, sia ritraducendo in lingua russa. Il suo zelo nel compiere questo sovraccarico di lavoro fu straordinario; egli sacrificava per esso ogni breve istante di riposo. Lo *staretz* Makarij, pur essendo un'intellettuale, era anche padre spirituale. Dunque il suo impegno era quella della direzione spirituale. Senza rinunciare a nessuno dei suoi doveri abituali, egli dirigeva tutto un gruppo di collaboratori che, oltre a conoscere il latino e il greco, erano versati anche in teologia avendo seguito dei corsi universitari. Con questi lo *staretz* Makarij discuteva, soprattutto quando si trattava di interpretare il livello teologico, spirituale dei testi che non erano di facile traduzione."

Dunque, possiamo dire che è anche importante, per capire il tipo di traduzione, il substrato spirituale del traduttore. Non era semplicemente un lavoro tecnico, ma era un riproporre le tesi difficili della *Filocalia*, quindi delle interpretazioni di chi viveva una determinata esperienza; acquistano dunque un valore particolare.

Tra i laici, interessante è la figura del filosofo Kireevskij, morto nel 1856, collaboratore e discepolo dello *staretz* Makarij. Questo filosofo rappresenta una corrente particolare, la corrente dei cosiddetti slavofili, corrente di sapore messianico, che rivendicava - di fronte a un'eccessiva occidentalizzazione - la singolarità dell'esperienza spirituale storica della Russia. Kireevskij scopre le radici della propria identità cristiana e della spiritualità ortodossa proprio nei padri. E, attraverso il contatto con lo *staretz* Makarij, maturò in Kireevskij questo cammino allo stesso tempo intellettuale e spirituale.

Egli scrive a un amico: "Tutti i libri, tutte le opere dello spirito non valgono ai miei occhi l'esempio di un santo *staretz*, un santo padre spirituale ortodosso, in cui posso trovare una guida, che posso rendere partecipe di ogni mio pensiero e la cui bocca esprime non questa e quella opinione personale, più o meno valida, ma il giudizio stesso dei santi padri. Grazie a Dio, *starcy* di questo tipo esistono ancora nella nostra Russia."

Così l'influsso degli *starcy* di Optina, soprattutto di Makarij, il secondo, e di Ambrogio, il terzo, si fece sentire in alcune personalità di rilievo dell'intelligenza russa, soprattutto nei letterati; e qui il nome più famoso è certamente Dostoevskij. In alcuni momenti difficili nella sua vita visitò lo *staretz* Ambrogio, e ne uscì rasserenato, rafforzato. Ma non solo Dostoevskij; anche Solov'ev venne in pellegrinaggio a Optina; così pure ebbero contatti con gli *starcy*: Gogol, Leont'ev e Tolstoj, anche se di Tolstoj l'opinione dello *staretz* era abbastanza negativa, a motivo della sua religiosità molto ambigua, una sorte di umanesimo religioso, che traspare anche attraverso i suoi romanzi. Tolstoj aveva una sorella monaca nel monastero di Šamordino, che era vicino a Optina, e quando andava a trovare la sorella, andava anche a trovare gli *starcy* di Optina.

Uno storico fa notare che proprio nella seconda metà del secolo XIX in Russia si fa strada un'ideologia materialistica, che tende progressivamente ad allontanare le classi colte dall'ortodossia e dall'influenza della Chiesa. La paternità spirituale rinascete costituì una forte linea di difesa contro queste tendenze per formare una controcorrente la cui importanza non è stata riconosciuta fino ad oggi, né abbastanza stimata.

Sarebbe interessante soffermarsi sulle figure monastiche presenti nella letteratura russa. Non è solo Dostoevskij con lo *staretz* Zosima che conosciamo, o altre figure che appaiono nei suoi romanzi, ma pensiamo anche alla figura del monaco Sergio, un personaggio creato da Tolstoj. Gli altri autori in qualche modo tratteggiano, o riprendono alcuni aspetti della spiritualità monastica russa. Forse la figura più interessante è quella dello *staretz* Zosima ne *I fratelli Karamazov*, anche se è una figura più ideale che reale, rispetto a ciò che era il monachesimo e anche l'esercizio della paternità spirituale. Difatti gli *starcy* di Optina non si riconobbero in quella figura.

È interessante però che tutto questo è entrato anche nella letteratura. Con l'attività di pubblicazione dei testi patristici iniziata ad Optina dallo *staretz* Makarij, oltre al risultato di attirare l'attenzione degli ambienti intellettuali russi sull'esperienza monastica, ebbe soprattutto il merito di far conoscere a un pubblico sempre più vasto i tesori spirituali della tradizione. Ancora, Kireevskij dice che è stata proprio quella la domanda che aveva dato l'idea allo *staretz* di pubblicare quei testi: che cosa impedisce di far conoscere al mondo questi tesori spirituali?

Così gli *starcy* di Optina con la loro équipe di collaboratori riuscirono in breve tempo in questo modo a rispondere a una reale esigenza spirituale. Tale esigenza della formazione dei laici era poi condivisa con altre significative personalità della chiesa russa, in modo speciale una figura più conosciuta attraverso la traduzione di alcune sue opere, Teofane il Recluso. Particolarmente per quanto riguardava la spiritualità dei padri, è lui che ha tradotto, ampliato e commentato il testo della *Filocalia*, che fino a quel momento era accessibile, nella traduzione di Paisij Veličkovskij, solo a chi leggeva l'antico slavo. È un testo difficile, perché richiede una pedagogia d'iniziazione, anche

con l'attenzione che se questo testo va in mano a tutti, ha bisogno di essere guidato nella comprensione.

Per esempio, di Teofane il Recluso – tra l'altro, forse questi sono particolari che non si sanno – noi conosciamo il *Racconto del pellegrino russo*. Ora, la prima edizione, pubblicata anche in italiano, è quella rivista e censurata da Teofane. Egli, quando ebbe in mano questo testo, tagliò alcune parti, per esempio la parte iniziale, dove il pellegrino rivolge ad alcuni preti la domanda: “Come si può imparare a pregare incessantemente?” Teofane, sempre attento alla dimensione ecclesiale delle cose, aveva visto in questo una minaccia alla reputazione della Chiesa. Adesso la traduzione uscita dalla Città nuova alcuni anni fa e poi nell'edizione di Bose ultimamente riporta il testo originale prima delle revisioni di Teofane il Recluso. Questo per indicare come egli era attento che un testo avesse una reale rispondenza nella vita di chi lo leggeva, perché fosse un testo “utile all'anima”, come dicono gli ortodossi.

Avevo già accennato la volta scorsa come Teofane si era preoccupato a far conoscere alcune opere classiche della tradizione spirituale occidentale, le *Rivelazioni* di Angela da Foligno, testi di Teresa d'Avila e di Giovanni della Croce; questo dimostra la sua sensibilità che lo portava a percepire come, nell'ambito della spiritualità, c'è una reale comunione; Teofane era libero del pregiudizio che questi testi non dovessero essere conosciuti dagli ortodossi perché erano testi occidentali.

Un'altra figura interessante a questo riguardo è l'archimandrita Makarij Glucharev, morto nel 1847, che era sempre conscio della necessità di una traduzione completa della Bibbia in lingua viva. Qui non dimentichiamo che nell'Occidente, forse per una reazione al mondo protestante, non c'era una possibilità di attingere alla Scrittura nella lingua viva, parlata.

Delle quattro accademie, create prima da Pietro il Grande e poi lungo i secoli XVII-XVIII, fari di cultura della chiesa russa, ognuna aveva la sua specificità. L'Accademia di Kiev era in dialogo con il mondo latino: era stata fondata nel 1600 da Pietro Mogila, si insegnava in latino e l'impostazione della teologia era basata sul tomismo. L'Accademia di San Pietroburgo era piuttosto attenta all'ambito filosofico, l'Accademia di Mosca, all'ambito patristico, e l'Accademia di Kazan, l'ultima città rimasta sotto il dominio tartaro e conquistata nella seconda metà del '500 da Ivan IV il Terribile, pubblicava le opere di carattere apologetico e traduceva i testi delle altre religioni: buddismo, induismo, islamismo; queste erano studiate e conosciute perché Kazan era l'Accademia che preparava i missionari. I candidati dovevano conoscere le tradizioni non cristiane, e soprattutto, a partire dai padri, formarsi a una presentazione della dottrina cristiana al livello apologetico.

Ricordo infine - e questo è significativo proprio legato agli inizi del corso di iconografia - un accenno solo, perché richiederebbe una riflessione a parte, l'importanza dei monasteri nello sviluppo dell'antica arte russa. I modelli iconografici bizantini furono riproposti con gusto estetico, con intuizioni spirituali proprie, come si vede, ad esempio, nel più grande pittore iconografo della Russia antica, Andreij Rublev, morto nel 1430. Monaco e artista, Rublev sapeva trasfondere nell'espressione visiva tutta la ricchezza del suo mondo interiore, nutrito dall'esperienza spirituale del monachesimo. E non è senza significato il fatto che, quando tutto l'ambito dell'iconografia passò dai monasteri alle scuole di iconografi legati a ricche famiglie di commercianti, nobili soprattutto - come per esempio la cosiddetta Scuola dell'armeria del Palazzo imperiale - fu la fine dell'antica iconografia; c'è la sua occidentalizzazione: questo è significativo.

È interessante la testimonianza di Giuseppe di Volokolamsk, che così descrive il rapporto tra arte e vita spirituale di Andreij Rublev e del suo maestro Daniil il Nero: “Questi meravigliosi e celebri iconografi, Daniil e il suo discepolo Andreij, e molti altri che erano loro simili, avevano una tale virtù, un tale zelo per il digiuno e la vita monastica, per cui meritavano di ricevere la grazia divina. Elevarono costantemente lo spirito e il pensiero verso la luce immateriale divina, e i loro occhi verso le immagini dipinte con i colori materiali di Cristo Signore e della sua purissima madre e di tutti i santi.”

Un secondo aspetto che mi pare caratterizzi questa dimensione culturale – ma, come dicevo all'inizio della volta scorsa, intesa anche con un orizzonte molto vasto - non è solo quello legato

all'ambito intellettuale, ma un formarsi veramente una cultura, un modo di vivere e relazionarsi: è quello che potremmo definire il ruolo ecclesiale del monachesimo.

Una studiosa di spiritualità russa dice: "La profonda influenza esercitata dal monachesimo sull'insieme della vita ecclesiale risulta innanzitutto dalla permanenza della sua tradizione spirituale e dal suo irradiazione silenzioso, ma persuasivo al di là delle mura del monastero. Questo fu il particolare ruolo storico del monachesimo russo."

Mi pare che la vita della chiesa russa sia stata influenzata dalla presenza monastica soprattutto in due ambiti: quello pastorale e quello missionario. Si sa che nelle chiese di tradizione bizantina i vescovi sono scelti non tra il clero secolare, ma tra i monaci. Il clero secolare è generalmente usurato, mentre, appunto, la figura ideale del monaco resta sempre un punto di riferimento nella vita della chiesa.

Solo questo fatto sarebbe sufficiente per far comprendere come l'esperienza monastica abbia influito sulla formazione spirituale del popolo russo. Infatti, nella loro azione pastorale, i grandi vescovi russi attinsero dalla loro formazione monastica, e molti di essi rimasero anche nel pieno della loro azione pastorale con la nostalgia del ritorno alla solitudine del monastero o dell'eremo. Nell'antica agiografia russa, il tipo del vescovo è espresso con un termine slavo per determinare questa categoria di santità: lo *sviatizerghe*, "il santo vescovo", che ha una certa connotazione sociale e politica, entro la quale emerge come sul sottofondo l'esperienza e l'ideale monastico. Potremmo dire che nell'antica agiografia russa il vescovo è un monaco che sacrifica il suo amore ardente per la solitudine per esercitare un servizio sociale, per portare nel tessuto della città dell'uomo i germi del Vangelo. È un po' il *defensor civitatis* del Medioevo, la figura di riferimento nei periodi bui, di disorientamento politico, sociale, culturale.

Sono classiche le figure dei tre metropoliti di Mosca, Alessio (definito da uno storico il Richelieu della Russia), Pietro e Cipriano. Alessio fu l'unica figura, nel momento di grande divisione dei vari principati ancora sotto il dominio tartaro, che ha saputo affrontare la situazione con una chiarezza spirituale, pastorale e anche politica. È il metropolita del tempo di san Sergio.

Nella vita di Eutimio, una figura simile ad Alessio, anche se era vescovo di Novgorod, si legge quasi un canone ideale della figura del vescovo: ne descrive le azioni per aumentare il prestigio della chiesa attraverso la cultura, l'incidenza politica e la carità, ma insiste soprattutto sulla confessione sociale della fede del vescovo, in quanto capo della comunità spirituale. Questo è un tratto che caratterizza la figura del vescovo, e ne fa capire l'influenza, proprio nel Medioevo russo.

È chiaro che con la rivoluzione di Pietro il Grande cambia inevitabilmente la figura del vescovo. E dunque nei secoli XVII-XVIII si nota soprattutto nei vescovi, con più profondo intuito pastorale, la preoccupazione di formare spiritualmente clero e laici attraverso scuole, predicazioni, opere scritte. Vorrei soffermarmi su due figure di vescovi. Il primo è Demetrio di Rostov, una delle figure più amate della spiritualità russa, nato a Kiev nel 1651, aveva frequentato il collegio fondato da Pietro Mogila, dove si insegnava in latino, secondo la tradizione teologica occidentale. Era un oratore brillante ed esercitava questo ministero nell'Ucraina, nella Lituania e nella Russia Bianca. Ha scritto molto: scritti di edificazione, di devozione, trattati spirituali. Qui si vede anche il forte influsso della spiritualità occidentale, in particolare nell'amore per la meditazione sulla Passione di Cristo, sul Cuore di Gesù; ed è l'unico teologo ortodosso che difende la dottrina sull'Immacolata Concezione. Si era formato, appunto, nei territori che appartenevano allora alla Polonia, e quindi in contesto occidentale.

Questo è il suo discorso di apertura, che egli fa quando viene spostato in Siberia nel 1701 da Pietro il Grande - anche se problemi di salute non gli permisero di reggere alla rigidità del clima nella diocesi di Tabolsk, e fu spostato di nuovo nella diocesi di Rostov, nei dintorni di Mosca -. Così introduce il suo ministero pastorale in questa chiesa: "Sono venuto da voi non per essere servito, ma per servire. Sono venuto non per cercare soddisfazioni, ma per illuminare coloro che si comportano male, confortare i pusillanimi, proteggere i deboli, amare i buoni, punire con

misericordia i cattivi, dimostrare sollecitudine per il bene di tutti, cercare ardentemente la salvezza di tutti, pregare per tutti.”

In realtà, questo è stato il suo servizio di dedizione totale alla chiesa che gli è stata affidata. Nei fedeli e nel clero c’era un livello di cultura religiosa estremamente basso e doveva essere stata una pena, per un uomo intellettuale, dover affrontare questa situazione di completo sbandamento a livello di formazione. Uno dei suoi sermoni parla di questa situazione con un linguaggio un po’ immaginoso:

“Epoca empia, la nostra, epoca in cui è tanto trascurato il compito di seminare la Parola di Dio! Non so chi più accusare per primo, se il seminatore o la terra, i preti o i cuori umani, o tutti e due insieme. Il seminatore non semina, la terra non vuole ricevere nulla. I preti non insegnano e gli uomini rimangono ignoranti. I preti non predicano la Parola di Dio e gli uomini non la sentono, o non la vogliono sentire. Il male viene dalle due parti: i preti sono stupidi, e gli uomini incolti. Molte mogli e figlie di preti non si comunicano mai; i figli dei preti vengono a chiederci i dieci comandamenti al posto dei padri. Domandiamo loro se si sono comunicati di recente, e rispondono che non si ricordano nemmeno quando l’hanno fatto. Preti empì che non si curano della loro casa. E come si potranno curare della santa Chiesa, essi, che non portano a fare la comunione i membri della loro stessa famiglia?”

Per affrontare questa situazione, al di là del linguaggio un po’ colorito, questo vescovo aveva anche un certo umorismo. Al *boijar*, che andava a lamentarsi perché Pietro il Grande aveva emanato un decreto che faceva tagliare la barba ai *boijari* per occidentalizzarli - essi che portavano una barba fluente - pena la decapitazione, il vescovo Demetrio rispose: “Non preoccuparti, taglia la barba; la barba cresce ancora, la testa, no!”.

Viene quindi riportata una testimonianza pastorale molto semplice, simile a quella che era poi quella di un Carlo Borromeo nel Cinquecento dopo la riforma tridentina, quindi in una situazione molto simile. Il vescovo non si accontentava di esortare e istruire i suoi preti, ma pur considerando giustamente che bisognava cominciare da loro, non trascurava i semplici fedeli, e a tale scopo predicava nelle chiese dove si celebrava l’Ufficio divino, organizzava frequenti viaggi nella diocesi, con conferenze e istruzioni nelle località per cui transitava.

Ordinò al clero di predicare tutte le domeniche – vuol dire che prima non predicavano regolarmente tutte le domeniche – e nei giorni di festa insegnare a coloro che non sapevano leggere la preghiera di Gesù, il Gloria, il *Trisaghion*, il Pater, il Credo e l’Ave Maria. E se questo non era possibile, almeno la preghiera di Gesù, il Pater e l’Ave. Desiderava che i preti lo facessero in chiesa, dopo le funzioni; per facilitare il compito dei fedeli, il prete doveva incominciare a recitare la preghiera a voce alta, affinché i fedeli la ripetessero dopo di lui. In fine, desiderando allargare al massimo possibile la cerchia delle persone da raggiungere, il santo vescovo componeva degli scritti che diffondeva tra il popolo, in copie manoscritte e stampate, considerando questo lavoro un suo dovere come pastore. “Si addice alla mia carica di cui non sono degno - scrisse in una lettera – predicare il Verbo di Dio, non solo a parole, ma anche con gli scritti. È il mio dovere, la mia vocazione, il mio compito”.

Un’altra figura interessante, anche dal punto di vista della spiritualità, dell’apporto della mistica più significativa e più incisiva, è sicuramente Tichon di Zadonsk, quello che probabilmente ha ispirato a Dostoevskij la figura dello *staretz* Zosima ne *I fratelli Karamazov*. Nacque nel 1724 da una famiglia molto povera e quest’esperienza di povertà e indigenza durante l’infanzia inciderà più tardi nella sua attenzione verso i poveri. Formato prima alla scuola di Novgorod, poi nel seminario della stessa città, rimane come insegnante di filosofia per cinque anni in seminario; con la professione monastica e l’ordinazione sacerdotale, viene nominato superiore di un monastero, poi di un altro; nel 1761 è nominato vescovo vicario di Novgorod, e nel ’63 vescovo di Voronež.

Per quasi cinque anni governò questa diocesi, una delle più povere della Russia, con straordinario zelo pastorale, promuovendo soprattutto la formazione del clero, risolvendo i vari aspetti della vita morale, della pratica cristiana del popolo, rafforzando il gregge con continue visite pastorali. Un po’ esaurito da questa intensa attività pastorale, si ritirò come recluso nel monastero di

Zadonsk, e lì morì. Tra l'altro, i suoi servitori di cella hanno lasciato un resoconto degli ultimi anni della vita di Tichon, che è stato pubblicato in italiano. È un testo molto bello, fatto da persone che hanno visto come viveva questo vescovo, che poi aveva rinunciato a tutte le dignità, a tutte le cariche, per vivere con i poveri e per i poveri; una testimonianza molto vivace.

Anche questa figura è significativa: arrivando a Voronež, Tichon è impressionato dall'ignoranza e dalla volgarità morale del suo clero. E dal qual momento tutte le sue forze saranno dedicate all'educazione del clero e della società laica. Per essere pastore e compiere fino in fondo questo compito, redige delle regole che impone al clero recalcitrante; pur non disponendo di molti mezzi e incontrando molte difficoltà, si sforza di aprire scuole per formare sacerdoti, e anche per formare laici, che diventeranno a loro volta catechisti. In questo tempo, appare come un uomo tormentato, perché ha preso su di sé con passione la situazione della sua chiesa, ed è quasi schiacciato dal senso della propria impotenza di fronte alla situazione del clero e dei laici. A questo scopo, per formare spiritualmente gli uni e gli altri, compone anche interessanti opere di carattere piuttosto devozionale e morale. A differenza di Demetrio di Rostov, Tichon s'ispira alla tradizione devozionale protestante. È interessante anche questa apertura verso la mistica protestante.

Queste figure sono ancora oggi esempi della tradizione spirituale ortodossa russa del pastore. E ci sarebbero tanti altri esempi che si potrebbero citare.

Il secondo ambito, che mi pare molto interessante per sottolineare questo aspetto ecclesiale, è proprio quello della missione. In genere si dice che le chiese ortodosse non sono missionarie. È vero, di fatto non brillano per una particolare attività missionaria, come può essere la chiesa cattolica, ma credo che la chiesa russa faccia un'eccezione. È la chiesa che fin dagli inizi ha sentito un impulso missionario; è chiaro, lo sappiamo, le missioni in un determinato contesto storico erano inevitabilmente legate a un certo espansionismo. L'attività missionaria della chiesa russa parte soprattutto dal secolo XV, spinta in tutto quel territorio nell'Asia che progressivamente fu conquistato dall'Impero zarista. Si trova allora a dialogare con religioni non cristiane, l'islamismo e il buddhismo.

Queste pagine, aperte dai missionari russi, sono veramente sorprendenti. In particolare a partire dall'800 le missioni vanno in Giappone; e qui abbiamo la figura del vescovo Nicola, che ha fondato la chiesa ortodossa, ancora viva, in Cina, e poi in America, in Alaska. L'Alaska è una zona evangelizzata dagli ortodossi nel '700. La chiesa ortodossa americana è una chiesa di tradizione abbastanza antica, dall'inizio dell'800. Questo ha poi permesso di elaborare anche un modo di essere ortodossi in un contesto pluriculturale, come sono gli Stati Uniti e il Canada.

Qui è interessante soffermarsi un po' su questa pagina della storia del monachesimo russo, perché essenzialmente erano monaci coloro che venivano inviati in missione, sia per la loro preparazione culturale, sia anche per la loro disponibilità. Il prete diocesano aveva solitamente una famiglia, ed era quindi meno disponibile per questo tipo di azione missionaria.

Cito due esempi: l'archimandrita Spiriton, una figura eccezionale di un'apertura straordinaria, che ha scritto un resoconto della sua missione in Siberia, tradotto in italiano con il titolo *La mia missione in Siberia*, pubblicato da Gribaudi, un libro interessantissimo, perché parla della sua vocazione personale monastica, poi del suo desiderio di diventare missionario, come viene mandato per diversi anni tra le tribù animiste e buddhiste della Siberia. Merita ora leggerne un passaggio, perché ci fa vedere cosa questi missionari operavano interiormente:

“Avevo fatto la conoscenza delle popolazioni della regione quando ero lettore al centro missionario. Nei villaggi vicini andavo a piedi, ma quando dovevo andare in quelli più lontani, allora, come normalmente fanno i missionari, mettevo in un sacco tre o quattro *pud* (misura di peso) di gallette, lo gettavo addosso al cavallo e mi mettevo in viaggio da un villaggio all'altro. Dovevo portare con me anche un interprete. All'inizio della mia attività missionaria, cercavo soprattutto di battezzare quanta più gente possibile, ed era per me una grande sofferenza se in un villaggio non riuscivo a battezzare nessuno. Ma in seguito si operò in me un grande cambiamento: ero andato una volta da un buriato, per passare la notte nella sua tenda. Nella tenda, in mezzo a molti idoli pagani, vedo appesa anche l'icona della Madre di Dio, con Gesù bambino in braccio.

“Sei battezzato?” gli chiesi. “Sì – rispose – sono battezzato.” “Come ti chiami?” gli chiesi in lingua buriata. “Ivan,” mi rispose. Ripresi: “Perché allora tieni nella tua tenda gli idoli? Dovresti avere solo delle icone cristiane, e pregare il vero Dio, Gesù Cristo”. “Padre, prima facevo così, pregavo soltanto il vostro dio russo, ma poi, mi morì la moglie, poi anche il figlio, e in seguito ho perduto molti cavalli, e mi hanno detto che il nostro dio buriato era fortemente adirato con me. Ecco che cosa mi ha fatto: ha fatto morire mia moglie e mio figlio e cacciato via i cavalli, e allora ho incominciato a pregare lui e il vostro dio russo. Sai, Padre, c’è molta tristezza e dolore nella mia anima, perché ho cambiato il mio dio con il vostro nuovo dio. Dopo queste parole, il buriato si mise a piangere, e io sentii compassione per lui fino a patire io stesso, e contemporaneamente ebbi compassione per tutti quelli che erano nelle sue condizioni.

Capii improvvisamente che cosa significa rubare l’anima di un uomo, privarlo del bene più prezioso, strapparglielo via, sottrargli dal santo dei santi la sua naturale concezione religiosa del mondo, e al posto di questo non offrirgli nulla, se non forse un nuovo nome e una croce sul petto. Questo buriato mi parve il più miserabile, il più infelice degli uomini, privato della sua religione, e gettato nell’arbitrio del destino. Da quel giorno mi ripromisi di non battezzare più, ma di predicare soltanto Cristo e il vangelo. Convertire la gente a Cristo, come avevano fatto i nostri missionari con questo buriato, significava essere un carnefice delle anime umane e non un apostolo di Cristo. Non so se avevo ragione o no, ma da quel momento non feci che predicare la parola di Dio, lasciando agli altri missionari il compito di battezzare”.

È un passaggio molto bello, molto forte anche, ma vi consiglio di leggere tutto il libro; lo si legge tutto di un fiato. Fa vedere tutta questa conversione, poi quello che avviene dopo. Tra l’altro c’è un bellissimo racconto di uno scrittore russo dell’Ottocento, Leskov, un racconto molto simile, che tratta la vicenda di un missionario il quale fa questa stessa scoperta: che cosa vuol dire annunciare veramente Cristo. E credo che sia in qualche modo rivoluzionario questo modo di concepire la missione, considerando che siamo nell’Ottocento.

Un’altra figura che merita di essere ricordata, una missione più classica, autenticamente ecclesiale, è quella del vescovo Innocenzo di Mosca. Era un prete sposato che era rimasto vedovo. Fu mandato missionario in Alaska; appena arrivato là, si mise al lavoro, pieno di fervore. Insegnò alla gente come lavorare il legno e il ferro, e insieme a loro si adoperò per costruire edifici in mattoni. Approfondì la lingua parlata dagli indigeni e si diede ad annunciare alla gente il vangelo nella loro lingua. Fu enorme la sua soddisfazione nel constatare la perseveranza della popolazione nell’ascolto, e il piacere con cui queste persone frequentavano la chiesa. Osservò il fervore col quale la gente pregava.

Così cominciava a sognare un grande futuro per la chiesa ortodossa in America. Da quella missione poi partirono altre fondazioni, si aprirono gli orizzonti in altri luoghi di missione in quelli che erano gli Stati Uniti, e si creò una vera e propria diocesi, di cui Innocenzo fu prima vescovo e poi il primo patriarca di Mosca dopo la rivoluzione. Sono figure e fatti quindi che indicano la sensibilità particolare della chiesa russa per la missione.

Un ultimo aspetto che vorrei sottolineare – anche questo forse meriterebbe uno sviluppo molto più ampio - è la dimensione sociale del monachesimo russo. Questo fa parte, secondo me, di un dialogo con la cultura. Sembra quasi costante nella tradizione monastica russa un particolare amore per i poveri, o più a monte, un amore per la povertà. È un amore che sfocia in compassione, in misericordia verso ogni necessità. Una studiosa di spiritualità russa scrive: “Il monachesimo russo, accanto al suo elemento di vita contemplativa, presenta anche un lato eminentemente sociale, un grande slancio di carità a servizio del prossimo. La tradizione monastica dell’oriente cristiano, quando penetrò in Russia, dovette accentuare ancora di più questo aspetto di servizio al prossimo, che è inseparabile dalla vita cristiana, perché il popolo era ignorante e povero, lasciato a se stesso, e aveva un gran bisogno che qualcuno si occupasse di lui e della sua vita spirituale.

Dunque il monachesimo russo è erede della tradizione sociale di Basilio, e di Teodoro Studita. Non si chiude dal mondo, ma cerca di comprenderne le esigenze. Ecco perché i monasteri russi diventarono non solo centri di cultura e di arte, ma anche di civilizzazione agricola, di

promozione umana, ospizi, lebbrosari, ospedali: questi sorsero già nel primo monastero russo, quello delle Grotte di Kiev; non sono in qualche modo una scoperta tardiva, dell'Ottocento, ma una costante propria della tradizione monastica russa.

Questo troviamo presente anche in un'altra figura eminente nel monachesimo russo, san Sergio di Radonež. Si potrebbero citare moltissimi esempi della carità esercitata dai grandi centri monastici russi. Per esempio, nelle *Vite* dei principi fondatori dei monasteri russi, questo è un tratto che non manca mai di essere sottolineato, tanto da poter dire che quest'azione sociale in qualche modo diventava una caratteristica del monachesimo russo, in particolare nel secolo XIX, quando di fatto cominciavano ad essere create le prime strutture di assistenza sociale di vario tipo. Ma non erano sufficienti per coprire le esigenze di tutta la società. E a questo bisogno supplivano particolarmente i monasteri femminili.

È interessante la formazione dei monasteri femminili nell'Ottocento in Russia. In genere non erano monasteri che nascevano per soddisfare l'esigenza della vita contemplativa; non c'è questo concetto di contemplazione, legato anche a una particolare visione della vita monastica, che è quella della vita claustrale; non c'è la clausura. Queste comunità nascevano come gruppi di pie donne, che vivevano insieme e avevano uno specifico scopo sociale: si prendevano cura degli orfani, creavano scuole di catechesi o d'istruzione più completa, si curavano degli anziani soli e abbandonati.

In un secondo momento questa struttura, che aveva poi un ritmo e un'impostazione di vita chiaramente monastica, ma non contemplativa, veniva trasformata in un monastero vero e proprio; ma questa attività rimaneva, e si potrebbe dire che i grandi monasteri femminili russi avevano accanto tutta una serie di strutture di vario tipo di assistenza e d'istruzione, che formavano a volte una vera cittadella. Se si pensa per esempio al monastero fondato non da un monaco, ma da un prete diocesano, Giovanni di Kronstadt, nei sobborghi industriali di Kronstadt, Pietroburgo: un prete che avendo intuito l'importanza di una pastorale tra gli operai, ha formato una sorta di cittadella monastica dove c'erano istituti di formazione per ragazzi e ragazze, scuole professionali, orfanotrofi, nosocomi... una sorta di Cottolengo, questa sua intuizione! E tutto questo affidato a una comunità di monache.

Mancava, e manca ancora, una forma di vita attiva nella tradizione religiosa ortodossa, e quindi i monasteri dovevano anche sobbarcarsi questo ambito. Ma l'intuizione di un tipo di vita più attiva è stata quella della principessa Elisabetta Fyodorovna, morta martire nel 1918, sorella della zarina Alessandra, che fondò una forma di vita religiosa, chiaramente impostata sullo stile delle comunità di vita attiva-apostolica della Chiesa cattolica o delle diaconesse protestanti, la Comunità di Marta e di Maria, che si occupava di bambini abbandonati e di poveri. Lei stessa lavorava da infermiera negli ospedali, e fondò a Mosca un ospedale che era il più all'avanguardia nelle tecniche.

C'è ancora un aspetto che vorrei sottolineare, una forma di presenza anche profetica nell'ambito della società. È la critica delle strutture di peccato presenti nella società, esercitata essenzialmente dai padri spirituali nel XIX secolo. Quest'atteggiamento critico verso le contraddizioni, smascherando proprio il peccato dell'uomo alle radici di ogni male che concretamente intacca i vari ambiti della vita pubblica, politica, economica e sociale: anche questo è significativo del monachesimo russo, soprattutto nei suoi rappresentanti, i padri spirituali del XIX secolo. E potremmo dire che questa è la dimensione sociale del ministero spirituale dello *staretz*: quello di formare una coscienza personale all'impegno per trasformare la società.

D'altra parte, la stessa vita dello *staretz*, la sua parola, e l'accoglienza di tutti coloro che in vari modi erano ai margini della società che rischiava di schiacciare i deboli, diventa un giudizio, un segno levato contro i potenti, i violenti, gli ambiziosi e i ricchi di questo mondo. Riporto un testo di Tichon di Zadonsk, una figura ideale per gli *starcy*, anche se è un vescovo del secolo XIX, che stigmatizzava il dislivello sociale tra i proprietari terrieri e i contadini; egli dice: "Numerosi sono coloro che appesantiscono i loro servi di lavori e di debiti, tanto che essi non hanno più di che nutrirsi e di che vestirsi".

Tenete presente che fino agli inizi dell'Ottocento in Russia c'era la servitù della gleba, quindi si viveva in un contesto dove ancora c'era tutta questa problematica.

“Numerosi sono coloro che costruiscono e ornano chiese, creano ospizi o sono generosi verso i forestieri, ma tutto ciò non gli gioverà nulla: perché costruire chiese e ospizi con i soldi rubati? Per i tuoi contadini e i tuoi servi sii non solo un maestro, ma anche un padre. Non richiedere da loro il lavoro mal retribuito, tanto che essi non hanno di che vestirsi e sfamarsi convenientemente. Abbi cura di loro come un padre ha cura dei suoi figli, perché ti chiamino non solo maestro, ma anche padre”.

Così anche Demetrio di Rostov, un altro vescovo che ho citato, in un’omelia commentando la parabola del ricco epulone, così apostrofa l’ingiustizia dei ricchi: “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 di Dio.”

A volte si accusa la chiesa russa di non avere inciso attraverso un’etica precisa per cambiare le strutture cosiddette di peccato, di ingiustizia nella società; ma di fatto, proprio attraverso queste parole si sente l’invito a un cambiamento interiore, a una conversione. È un sottolineare che una struttura può cambiare se cambia il cuore dell’uomo, altrimenti nulla cambierà mai.

È interessante questa descrizione del rapporto tra Tichon e 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 zoppo, la sua porta era sempre aperta ai mendicanti, che ricevevano cibo, bevanda, riposo sotto il suo tetto”.

Così ha scritto un testimone a proposito del rapporto che avevano i contadini con lo staretz Leonida, il primo degli *starcy* di Optina: “Quando domandai a questi contadini come avevano fatto a conoscere lo *staretz* Leonida, mi risposero: «Signore, come potremmo ignorare il padre Leonida? Non è forse per noi, poveri ignoranti, più di un padre? Senza di lui noi saremmo solo degli orfani disgraziati»”.

Penso che anche queste testimonianze fanno vedere come, in fondo, è vero, si può analizzare e anche criticare l’incapacità della chiesa in quell’epoca di combattere questa situazione di grande ingiustizia sociale. La chiesa russa ha creato un documento sulla dottrina sociale della chiesa nel 2002, e non prima. Ma non poteva farlo prima; lo stalinismo e il comunismo l’hanno impedito. L’ambito sociale, per la chiesa, era un tabù. L’incidenza era perciò a questo livello di testimonianza personale non insignificante, quello di puntare sul cuore dell’uomo. In fondo, questi padri spirituali sono eredi del ministero della misericordia, dell’amore, della compassione per il povero; hanno plasmato il cuore dei fedeli ed è questo tratto, come ho detto all’inizio, parlando di questa dimensione sociale, che ha sempre caratterizzato la spiritualità russa.

È significativo, per questo aspetto, che nell’icona del Pantocrator, il testo del vangelo sia quello di Matteo 11, “Venite a me, voi tutti che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò.” Questo tratto del volto compassionevole di Gesù, trova espressione in questa dimensione profonda del monachesimo russo, nel cercare, cioè, di rendersi segno visibile della compassione di Cristo, anche come una risposta all’ingiustizia che scaturisce dal peccato dell’uomo.

Rispondendo a delle domande:

La chiesa russa, dopo quasi un secolo – ottant’anni – di comunismo tenta di costruire una relazione con il mondo, e di ricostruire quella che poteva essere una tradizione interrotta, ma con grande difficoltà, perché si trova davanti a un mondo secolarizzato; non secolarizzato dal comunismo, ma dall’Occidente, che sta penetrando anche in Oriente. Da una parte, c’è un interrogarsi su tutto questo nella chiesa russa, anche se mancano gli strumenti, che devono essere inventati, nell’ambito della catechesi e nell’ambito etico. Perché di fatto questo vuoto, questa impossibilità di agire da parte della chiesa, porta alcuni a riallacciarsi al passato, all’Ottocento – ma non si può più far così, anche se questa tradizione ci può ancora insegnare. Altri si pongono delle domande; qui allora c’è una certa vitalità. Su questo punto è molto sensibile l’attuale patriarca,

Cirillo. Difatti ha dato un nuovo assetto alla struttura degli organismi interni del patriarcato, creando una serie di uffici e incarichi in questo ambito sociale.

I monasteri riprendono anche questo ma, è chiaro, in modo molto ridotto, perché adesso c'è un confronto con lo Stato. Ci sono alcuni monasteri femminili che hanno ripreso, per esempio, anche le tradizioni che avevano di orfanotrofi, di ospedali, ma anche qui, si tratta di una presenza molto ridotta.

Il problema più generale è anche di “ricostruire il monachesimo”. Adesso molte figure, profondamente illuminate su questo aspetto, si accorgono che finora si sono costruiti solo i monasteri, ma non le comunità. E alcuni si trovano ora a dover prendere atto di questa deficienza, forse inevitabile. Posso capire cosa vuol dire in una chiesa ortodossa che per ottant'anni è stata priva della sua tradizione. È inevitabile cercar di riprendere tutto questo, ma c'è questo spazio che ha bisogno di essere anche riletto. I monasteri sono tanti: settecento, però sono rari gli abati e le abbadesse che dicono chiaramente qual è la situazione attuale del monachesimo. Qualcuno c'è; e sa mettere il dito sui problemi che bisogna affrontare; che poi sono anche i nostri nell'ambito della relazione con i giovani, con il tipo di vocazione, eccetera.

È vero che la tradizione della paternità spirituale in Russia è stata interrotta durante il periodo del comunismo; a differenza della Romania, per esempio, che ha avuto una continuità abbastanza significativa: la figura del padre spirituale è durata fino ad oggi in continuità. Ma anche in Russia durante il periodo del comunismo, quando non esisteva più fisicamente un monastero, vivevano ancora padri spirituali che continuavano ad esercitare il loro ministero da clandestini nel mondo, figure monastiche che accettavano di vivere ai margini della società, ma riuscivano a formare gruppi di fedeli preparati.

Uno di questi, morto nel 1979, l'archimandrita Tavrion, aveva educato alla vita spirituale generazioni di giovani. Era cappellano e padre spirituale di uno dei pochi monasteri femminili rimasti aperti a Riga, in Lituania. Venivano da lui da ogni parte della Russia, ogni giorno aveva duecento, trecento giovani che andavano a partecipare alla liturgia e ad ascoltarlo. Tutto questo ha inciso nella vita di tanti credenti. Il problema della trasmissione della fede alle generazioni nuove in questa società sempre più secolarizzata, è però un grande problema. Mi pare però che la chiesa russa di oggi, con il suo nuovo patriarca, lo stia affrontando. Ci vuole ancora un po' di tempo, e senz'altro un maggiore dialogo tra le chiese potrebbe mettere a disposizione l'esperienza della chiesa cattolica sul problema.

La sensibilità spirituale russa ha visto nelle persecuzioni una sorta di occasione che le è stata data per purificarsi. Così lo hanno intuito alla vigilia della rivoluzione, quando arrivarono al Concilio di Mosca le prime notizie di arresti, dell'uccisione del metropolita di San Pietroburgo e di quello di Kiev: “Dio ci chiede di purificarci dai nostri peccati.” C'è una categoria di santi che non esiste in nessun'altra tradizione cristiana, quella degli *strastokercy*, coloro che hanno sofferto innocentemente – che non è il martire, che soffre per Cristo. Gli innocenti che soffrono sono coloro che, per un motivo anche estraneo alla fede come tale, accettano questa sofferenza, pur di non rispondere con altrettanta violenza.

I primi due santi russi canonizzati - siamo nell'XI secolo – Boris e Gleb, furono uccisi per un problema politico dinastico. Erano giovani; ci sono gli Atti del loro martirio, scritti forse poco dopo. La cosa che viene sottolineata è che loro accettano di morire; viene narrato il dramma interiore del più giovane, che ha paura di morire, ma sono consapevoli che in questo sono assimilati all'Agnello innocente, Gesù, per non andare contro un fratello. In questo, la dimensione della mitezza fa da risposta alla violenza.

È una particolare caratteristica di una spiritualità a volte un po' difficile da capire. Per lo stesso motivo è stato canonizzato l'ultimo zar, Nicola II. Si è discusso molto attorno a questo, e non tutti i vescovi erano d'accordo, anche per le ricadute a vario livello che poteva avere questa canonizzazione, perché dal punto di vista politico, lo zar è stato un fallimento. Non solo, ma anche con delle ripercussioni sociali gravi. Ma non è per questo che è stato canonizzato: ma perché – e ne sono testimoni anche le lettere che egli ha lasciato – a un certo punto, quando era stato arrestato e

condotto ad Ekaterinabrg, ha preso insieme alla sua famiglia tutto come espiazione dei propri peccati e dei peccati del popolo russo, consapevole degli errori fatti, accettando quella morte violenta.

D'altra parte è un fatto - e l'ho visto anch'io questo – che lo zar era venerato già prima della canonizzazione da parte della chiesa russa, avvenuta solo nel 2000; ma dalla fine del comunismo erano passati dieci anni. Quando ne ha parlato ad un convegno il metropolita Kirill, ha detto: “Io ho avuto delle perplessità fino all'ultimo, ma quando ci siamo trovati come vescovi riuniti, alla votazione, tutti eravamo favorevoli.” E hanno visto questo come opera dello Spirito Santo.

Ripeto, questo è un aspetto caratteristico della spiritualità russa.

* * * * *

Il monachesimo bizantino

P. ADALBERTO PIOVANO OSB

12 aprile 2010

1. Alcune osservazioni introduttive

- L'estensione cronologica e geografica di ciò che si intende per monachesimo bizantino. Bisanzio è stato l'impero cristiano più vasto e più duraturo mai esistito (330-1453) e il suo monachesimo ne fu parte integrante e dall'altra parte la cultura bizantina come anche il suo monachesimo oltrepassarono le frontiere politiche dell'impero e della sua esistenza storica. Inoltre il monachesimo bizantino si diffuse anche al di fuori di Bisanzio e il suo patrimonio sopravvive a tutt'oggi nella tradizione sempre viva delle chiese ortodosse.
- Un elemento che caratterizza il monachesimo bizantino è il profondo legame che esiste tra di esso e la struttura politica ed ecclesiale dell'impero. La teocrazia bizantina assorbe ogni aspetto della vita della chiesa e il monachesimo si è sempre trovato a giocare un ruolo di equilibrio tra potere politico e vita della chiesa: "I monaci e le monache potevano appoggiare l'imperatore o contestarlo, potevano identificare l'impero con il regno dei cieli o fuggire ai margini della società, anche di quella ecclesiale, lontani dalla rete di sorveglianza imperiale, nella convinzione che il regno dei cieli si trovasse soltanto nel cuore; tuttavia non potevano evitare il confronto con la realtà e con l'idea di teocrazia. Per questo le lotte dottrinali e spirituali a Bisanzio mantenevano il loro versante politico e il monachesimo era drammaticamente diviso tra il servilismo all'imperatore e la fuga da lui" (Belawski, 9).
- Un altro tratto caratteristico del monachesimo bizantino è la sua funzione 'tipica' sia nell'ambito della fede sia in quello relativo all'esperienza cristiana. Si potrebbe quasi dire che il monachesimo, più che la Chiesa nelle sue strutture, nella sua teologia, nella sua prassi canonica, è garante dell'ortodossia e dell'ortoprassi. Ogni disputa teologica in Oriente, ha sempre visto in prima fila i monaci (si pensi al contributo monastico nella lotta anti- iconoclasta nel secolo VIII) e l'ideale della santità cristiana a Bisanzio ha sempre avuto nel monachesimo la sua icona tipologica. Infatti, come nota Meyendorff: "Nella tradizione bizantina non c'è mai stata una forte propensione a costruire sistemi di etica cristiana e la chiesa non è mai stata considerata una fonte di dichiarazioni autoritative e dettagliate sul comportamento cristiano. L'autorità della chiesa certamente fu spesso invocata per risolvere casi concreti e le sue decisioni furono considerate come criteri autorevoli per futuri giudizi; ma l'orientamento principale e creativo della spiritualità bizantina era un invito alla 'perfezione' e alla 'santità' e non un sistema definito di etica. È il carattere mistico, escatologico e perciò massimalista di questo invito alla santità che lo differenzia in modo essenziale dal legalismo del cattolicesimo romano medievale, dal moralismo puritano di altre correnti occidentali, e dal relativismo della moderna 'etica della situazione'. Quando andavano in cerca di modelli di comportamento cristiano, i fedeli bizantini si volgevano piuttosto ai santi e agli 'atleti della fede', specialmente ai monaci. La letteratura monastica è la fonte *per eccellenza* per la comprensione della spiritualità bizantina ed è dominata da una 'ricerca' dello Spirito (...) Nella tradizione bizantina la consapevole e personale esperienza dello Spirito Santo è lo scopo supremo della vita cristiana, un'esperienza che presuppone una crescita ed una ascensioni costanti. Questa esperienza non si oppone ad una comprensione essenzialmente cristologica del vangelo poiché essa stessa è possibile soltanto 'in Cristo', cioè mediante la comunione con l'umanità deificata di Gesù; né contraddice alle esigenze etiche pratiche, perché senza il loro adempimento l'esperienza stessa diviene impossibile". E di conseguenza, nella tradizione bizantino-slava, la santità monastica, nelle sue varie forme, diventa più che in Occidente un reale magistero ecclesiale che, in qualche modo, completa e integra quello apostolico: è il magistero dell'uomo divinizzato che vive

dell'esperienza dello Spirito Santo e che diventa luogo in cui lo stesso Spirito continua ad agire e a vivificare la Chiesa. Si potrebbe quasi dire che la condotta 'buona e bella' del santo (l'*ortoprassi* della sua vita) diventa luogo in cui è custodita la verità della fede (l'*ortodossia*); attraverso il modello di vita del santo è trasmessa, a livello esperienziale, quella tradizione che è garanzia di fedeltà agli apostoli e ai santi padri. Così, come scrive ancora J. Meyendorff: "Ben più che in occidente, la chiesa bizantina vede nel santo o nel mistico il custode della fede e si affida a lui più che ad una qualsiasi istituzione permanente; non cerca garanzie legali o canoniche per un'azione cristiana indipendente nel mondo, sperando piuttosto che, se necessario, sorgeranno dei profeti per salvare l'identità del vangelo".

- Due tendenze caratterizzano l'evoluzione del monachesimo bizantino: quella cenobitica rappresentata dalla riforma studita e quella più attratta dall'eremitismo e che trova nella corrente esicasta uno spazio favorevole. Tuttavia non devono essere viste in modo antitetico, anche se a volte queste modalità di vita monastica si sono scontrate: sono due polarità che spesso nella storia del monachesimo hanno convissuto in modo fecondo, trovando forme concrete di vita monastica e sintesi equilibrate, come la forma di vita intermedia dello skit o della Lavra palestinese. Il monachesimo bizantino (e ortodosso in genere) è riuscito a mantenere, all'interno di uno stesso spazio monastico (vedi il Monte Athos) forme antinomiche di vita monastica e adattare alla ricerca personale del singolo monaco. In questo senso anche la forma di vita chiamata *idioritmia*, considerata in modo generico una decadenza della vita monastica (anche se di fatto ha avuto questo rischio) fu quello che maggiormente favorì la ricerca *esicasta*. Lo stesso eremitismo, nelle sue varie forme, è sempre rimasto vivo nel monachesimo bizantino.
- Un ultimo elemento da sottolineare è il ruolo che il monachesimo bizantino ha esercitato nel conservare una tradizione del monachesimo fedele alle origini. E in particolare si possono individuare alcune fonti monastiche che formano una sorta di canone che attraversa tutto il monachesimo bizantino e che ancor oggi è alimento vivo nella spiritualità del monachesimo ortodosso. Ecco un elenco:
 - La Vita di Antonio e la tradizione degli Apoftegmi
 - Le Regole di Basilio e gli scritti dei Cappadoci
 - La tradizione ascetico-mistica evagriana, mediata da Giovanni Climaco e da Massimo il Confessore

Una sintesi di questa tradizione sempre viva è data dalla *Filocalia* di Nicodemo l'Agiorita e di Macario di Corinto.

2. Centri e tappe della storia del monachesimo bizantino

Possiamo prendere come punto di partenza il sec. V-VI, periodo di grande creatività teologica e spirituale, ma anche epoca in cui si fanno sempre più evidenti le differenze tra Oriente e Occidente. Anche la tradizione comune del monachesimo alle origini dell'epoca patristica (quello espresso dalle fonti citate in RB 73) viene elaborata in modo differente in Oriente e in Occidente, pur conservando *l'ordo monasticus* in una profonda unità. A partire da questo periodo possiamo individuare alcuni momenti significativi, caratterizzati da fondazione e centri, figure e testimonianze letterarie, movimenti spirituali e forme di vita monastica.

1. La struttura monastica della Lavra nel monachesimo palestinese ad opera di san Saba (439-452), un sorta di primo abbozzo di forma associativa di monasteri e di stili di vita monastica (cenobitica e semi anacoretica). L'equilibrio di vita proposto da san Saba (e dal suo successore sant'Eutimio, e regolato anche attraverso un *typikon*) ebbe un grande influsso sul monachesimo bizantino. Come centro di produzione liturgica, la tradizione sabaita sarà alla

base del corpus liturgico bizantino (si pensi a Giovanni Damasceno e a Cosma di Maiouma, monaci della Lavra di san Saba).

2. Un altro centro significativo per il monachesimo bizantino è certamente l'esperienza monastica che si è sviluppata attorno ad un luogo altamente simbolico: il Sinai. Il monastero di santa Caterina al Sinai è rimasto ininterrottamente a partire dal sec. VI luogo di preghiera e di vita monastica. La presenza di colonie monastiche in quella penisola dell'Egitto così ricca di risonanze bibliche e di simbolismo spirituale, è già attestata da Egeria; nel 383, durante il suo viaggio per i luoghi santi, fu accolta da monaci già numerosi, che praticavano una vita quasi anacoretica. Fu tuttavia Giustiniano, alla fine del suo regno (metà del sec. VI), a far costruire dove già Egeria aveva visto il rovelto ardente, il luogo della teofania a Mosè, una chiesa ed una fortezza; esse servirono da allora come centro per i monaci dispersi sul monte Sinai e nei dintorni. Tuttavia accanto ad un cenobio, continuarono a vivere esicasti ed anacoreti in celle o grotte talvolta assai distanti dal monastero principale. Verso la fine del sec. VI, i circoli monastici del Sinai sono testimoni di una significativa attività letteraria. Due testi sono da ricordare: un *Trattato sull'Incarnazione* di Teodoro di Raithu (seconda metà del sec. VI) e la *Scala del Paradiso* di Giovanni Climaco. Ed è soprattutto il Climaco a rappresentare un significativo punto di riferimento per tutta la tradizione monastica bizantina. Anzitutto perché la sua *Scala del Paradiso* si presenta come una sintesi della tradizione spirituale del monachesimo antico. Infatti Giovanni Climaco (di cui conosciamo poco se non che fu igumeno al monastero del Sinai e che visse tra il 575-650) è erede di una tradizione spirituale più vasta, che abbraccia il monachesimo egiziano e quello palestinese ed è erede della grande teologia spirituale alessandrina. Tutto questo si riflette significativamente nella sua opera che non solo appare una sintesi rappresentativa della spiritualità monastica a lui precedente, ma anche il frutto di una ampia erudizione teologica. Come osserva P. Deseille, "l'originalità di Giovanni Climaco si manifesta così nella maniera in cui egli utilizza le sue fonti e assimila la tradizione con una fedeltà creatrice. Egli ha letto molto. Non cerca di dissimularlo e mostra di conoscere le *Vite* e gli *Apoftegmi dei padri* del deserto. Cita esplicitamente colui che egli chiama il "grande Cassiano", Gregorio il Teologo e forse papa Gregorio Magno che *il textus receptus* della *Scala* confonde con Gregorio il Teologo. Conosce anche Gregorio di Nissa, Marco il Monaco, Diadoco di Fotica e tanti altri. Ma soprattutto ha molto ascoltato, molto osservato, molto sperimentato e riflettuto su queste esperienze. Quindi egli fa la sua scelta tra opinioni diverse, e ha le sue preferenze. Troviamo nella *Scala*, accanto a sentenze formulate in tono oggettivo e impersonale, alcuni resoconti di conferenze spirituali cui egli ha partecipato, le confidenze di tale o tal altro monaco sulle proprie "pratiche" o i propri sentimenti intimi; troviamo anche sotto la sua penna un breve racconto autobiografico nel quale un'esperienza spirituale vissuta nella preghiera si mescola a reminiscenze di un Discorso di Gregorio il Teologo" (DESEILLE, *La dottrina spirituale*, 100).

Probabilmente pochi autori spirituali dell'antichità hanno avuto una fortuna negli ambienti monastici e laici dell'ortodossia come Giovanni Climaco. Di fatto di questo monaco sinaita, possediamo essenzialmente una sola opera, la *Scala del Paradiso*, un testo che, tra l'altro, non è di facile lettura, perché scritto con molta acutezza letteraria e custode di una ricca e complessa tradizione spirituale che abbraccia un po' tutti gli aspetti del monachesimo antico. Eppure è un testo che ha plasmato schiere di monaci, educandoli al combattimento spirituale e orientandoli ad una vita di preghiera. La tradizione manoscritta della *Scala* è, nell'ambito greco, fra le più abbondanti; non è stata ancora direttamente studiata e di questo famoso testo non esiste finora una edizione critica. Fu uno delle prime opere tradotte in slavo (sec. XII) e le numerose traduzioni orientali (tra cui la più antica è quella siriana, del sec. VII) attestano che la diffusione di Climaco non si limitò ai paesi di lingua greca. Anche in Occidente il testo della *Scala* divenne un punto di riferimento spirituale soprattutto nell'ambiente monastico: si conserva un frammento di una traduzione latina in un

manoscritto di Montecassino del sec. XI, anche se si deve attendere il sec. XIV per una traduzione completa, ad opera del francescano Angelo Clareno. Ed significativo che il testo della *Scala*, in traduzione spagnola, fu il primo libro pubblicato nel Nuovo Mondo (in Messico nel 1540). Il contenuto della *Scala*, inoltre, ha ispirato interessanti programmi iconografici: la sua raffigurazione è spesso collocata nel narcece delle chiese monastiche del Monte Athos o della Russia, oppure la ritroviamo dipinta sulle pareti esterne di alcune chiese della Moldavia. Diventa così una memoria viva che richiama continuamente i monaci ed i semplici fedeli a quel cammino spirituale necessario per purificare il cuore e accostarsi degnamente alla preghiera liturgica. E ancora oggi questo testo continua ad ispirare molti cristiani che cercano in esso un nutrimento solido per la loro vita spirituale; nei monasteri ortodossi tuttora si legge, a partire dall'inizio della Quaresima (e in questo periodo nel calendario bizantino, alla quarta domenica, si fa memoria di s. Giovanni Climaco) il testo della *Scala* come modello di ascesi quaresimale. È dunque un testo vivo e in questa prospettiva deve essere accostato e continuamente riletto.

3. Anche in Costantinopoli e nei territori limitrofi alla città imperiale, si formarono prima del sec.VIII importanti centri monastici. Uno dei più significativi fu senza dubbio il Monte Olimpo, nella Bitinia, in cui tra il V e l'VIII secolo si svilupparono innumerevoli centri monastici. Tre meritano di essere ricordati perché in essi si formarono alcune figure significative del monachesimo bizantino: il monastero di Chenolaccos dove ebbero la loro formazione monastica Cirillo (826) e Metodio (815), gli apostoli degli Slavi (Metodio divenne monaco in questo monastero e si occupò della trascrizione dei libri); il monastero di Sakkudion, dove Teodoro Studita visse da monaco alla scuola dello zio Platone; il monastero di san Michele Maleinos, da dove provenne sant'Atanasio, uno dei protagonisti del monachesimo athonita. Nel IX secolo in questo agglomerato monastico risiedevano circa 40 monasteri e alcune migliaia di monaci e monache che vivevano o nella forma cenobitica o in piccole strutture semi eremitiche. E non mancavano solitari o reclusi.

Tuttavia la personalità più significativa del monachesimo costantinopolitano alle soglie dell'VIII secolo è sicuramente Teodoro Studita (759-826), vero e proprio riformatore della vita monastica. Teodoro, pur avendo abbracciato il monachesimo in quella forma che si caratterizzava per la sua multiformità e che era associata all'ideale eremitico del Monte Olimpo, optò decisamente per l'ideale cenobitico di impronta basiliana (ma anche con un influsso di Doroteo di Gaza) e su questo terreno monastico operò la sua riforma. Questa si attuò quando nel 798, con alcuni monaci del Monte Olimpo, Teodoro si trasferì a Costantinopoli presso un antico monastero degli 'acemeti', il monastero detto di Studion. Il passaggio dal deserto del Monte Olimpo alla città, segnò una sorta di conversione monastica per Teodoro. "L'ideale supremo dell'*esichia* venne da Teodoro sostituito con quello della vita cenobitica, secondo le maggiori ispirazioni provenienti non solo da Basilio e da Doroteo, ma anche da Giovanni Climaco, Barsanufio e da Marco l'Eremita... Inoltre nonostante Teodoro parli di Basilio, tuttavia fa più uso di Doroteo di Gaza, la cui visione della vita cenobitica è più sviluppata (vocabolario, organizzazione)". (Belawski, 39). L'organizzazione della struttura cenobitica e la spiritualità che l'anima si riflettono sia nelle *Catechesi* di Teodoro (la grandi e le piccole), sia nei vari documenti legislativi (in particolare il suo testamento, l'*Ypotyposis*). Nel suo desiderio di ordinare la vita monastica, dando ad essa unità ed armonia, Teodoro si preoccupa di stabilire un ampio regolamento liturgico: questo confluirà nel *Typikon*, una sorta di sintesi della tradizione liturgica elaborata nei monasteri studiti e che influenzerà tutta la tradizione ortodossa, creando capolavori di innologia e di eucologia ancora oggi tesoro della liturgia bizantina. Da un punto di vista monastico, gli ordinamenti di Teodoro che regolano la vita comunitaria e le strutture interne del monastero (con i vari servizi che caratterizzano la vita di una comunità) saranno modelli per la creazione di tanti *Typika* che altri monaci elaboreranno per i monasteri da loro fondati

(uno degli igumeni di Studion divenuto poi patriarca di Costantinopoli, Alessio Studita, comporrà un *Typikon* per un monastero da lui fondato e che verrà introdotto a Kiev da Teodosio il primo igumeno del monastero delle Grotte). Il monachesimo sognato e realizzato da Teodoro è caratterizzato da un stretta e strutturata vita comunitaria, in cui emergono i valori della obbedienza, dello spossesso radicale, del lavoro manuale, di una accentuata vita liturgica, di una profonda valorizzazione del servizio fraterno, luogo del sacrificio quotidiano del monaco. Teodoro parlava del ‘corpo del monastero’, formato da tutti i monaci, in cui l’abate era la testa, i vari ufficiali (e su questo punto la struttura era molto complessa) gli occhi e le mani, i piedi e le altre membra. Inoltre grazie a Teodoro, il monastero di Studion divenne un rinomato centro di cultura, particolarmente noto per il suo *scriptorium*. “La riforma monastica di Teodoro Studita, ripristinando la vita cenobitica, richiamò l’attenzione della Chiesa e dello stesso monachesimo bizantino sulla importanza e sulla centralità di tale vita. Lo studitismo è conforme al cenobitismo, in cui il ruolo centrale viene dato alla liturgia comune accuratamente celebrata, alla convivenza amorosa dei monaci e al servizio fraterno. Tutto ciò era sostenuto e garantito dalla presenza, dall’insegnamento e dall’esempio dell’abate... che venivano trasmessi a tutti i monaci della casa. Approfitando della opportunità del momento, Teodoro riuscì a creare una istituzione monastica che si rese utile e feconda nel periodo successivo all’iconoclasmo... Il suo *Typikon*, redatto per il monastero, di fatto un insieme di testi occasionali scritti dallo stesso Teodoro, fu appoggiato dalle leggi civili e additato, lungo i secoli come modello di qualsiasi tipo di condotta cenobitica all’interno del mondo bizantino, dal Sud d’Italia al Medio Oriente e dalla Bulgaria alla Russia. Per certi versi, la riforma di Teodoro Studita e la sua diffusione possono essere paragonate alla riforma monastica di Benedetto d’Aniane, utilizzata per il mondo occidentale e benedettino” (Belawski, 41-42).

4. Proprio il momento della crisi iconoclasta, in cui Teodoro Studita fu un attivo protagonista, segna una svolta nella storia del monachesimo bizantino. L’iconoclasmo è sicuramente un fenomeno complesso, che oltre a quello più strettamente ecclesiale, investe vari ambiti e le cui origini non sono facilmente identificabili. Lo zelo iconoclasta è un misto di motivazioni intrinsecamente legate: accanto a quelle più propriamente teologiche ed ecclesiali (il confronto con le formulazioni dogmatiche dei primi concili, la rilettura del divieto biblico di una rappresentabilità di Dio, le istanze di riforma ecclesiale, ecc.), si ritrovano cause politiche, sociali, economiche, culturali, etniche (il confronto con il mondo giudaico e con quello islamico). Nei due periodi in cui si può suddividere questo tempo di lotte (il I periodo dell’iconoclasmo, dal 726 al 787, e il II periodo, dall’813 all’843), ritroviamo come attivi protagonisti imperatori che si sono fatti provocatori e promotori di una lotta contro le immagini (come Leone III e Costantino V per il primo periodo e Leone V e Teofilo per il secondo) e imperatrici che hanno sostenuto e difeso la fede ‘ortodossa’ (come Irene e Teodora). D’altra parte la difesa del culto delle immagini è mantenuta ad un alto livello teologico da scrittori e polemisti di estrazione monastica, come Giovanni Damasceno e Teodoro Studita, nonché dagli arcivescovi di Costantinopoli Germano e Niceforo. E non mancano, in questo aspro periodo, sinodi e concili contrapposti: due sinodi iconoclasti (754 e 815) e due concili ecumenici iconoduli, Nicea II (754) e Costantinopoli (842). Dunque proprio in questo travagliato contesto si è affinata la riflessione della chiesa sul dato dogmatico dell’icona ed è maturata la coscienza del suo significato nella vita liturgica ed ecclesiale. E proprio grazie alla raffinata cultura teologica e filosofica dei monaci è stato possibile elaborare una complessa visione sul significato dell’immagine e legare questa, in modo inscindibile, al mistero dell’Incarnazione. L’icona, invece, per i grandi teologi iconoduli, “si fonda sulla scelta divina per la visibilità nel Figlio, ma non si esaurisce nella semplice visibilità. È questo l’aspetto fondamentale della teoria dell’immagine iconofila bizantina: l’icona di Cristo è sì un prolungamento della visibilità di Dio dopo la risurrezione, ma tra essa e l’immagine originaria deve permanere uno scarto. Il fatto che Dio si sia fatto

vedere fonda la sua raffigurazione, ma il raffigurato non si riduce a ciò che si vede, nella raffigurazione. L'immagine cristiana non può fare a meno di abitare in questo scarto perché ciò che deve dare a vedere resta mistero, enigma. Il tratto economico dell'icona è appunto questo: Dio si distribuisce nel visibile adeguandosi kenoticamente allo sguardo umano, senza perdere però la propria alterità. L'icona per essere tale deve quindi rispettare la differenza tra l'archetipo divino dell'immagine che è invisibile e la sua forma storico-kenotica divenuta visibile. E questo scarto si rispetta soltanto in quanto l'immagine non si riduce al suo puro 'valore visibile', ma rimanda a ciò che sta dietro ad esso, cioè 'quei sistemi di senso che il sensibile esibisce senza in sé risolvere'. Solo così l'icona può pretendere di rendere visibile l'invisibile: l'immagine invisibile si adatta allo sguardo attraverso la carne del Logos, ma lo sguardo non può e non deve esaurirla". (LINGUA, *L'icona, l'idolo e la guerra delle immagini*, pp. 108-109). A questa profonda e complessa elaborazione dei dati teologici dell'icona sono giunti i grandi pensatori e monaci bizantini del periodo iconoclasta: "Non è negli Atti del Concilio (di Nicea II) che si può trovare la determinazione più precisa della teoria dell'immagine iconica: Nicea II ha come obiettivo la formulazione di un indirizzo atto a regolamentare la prassi della comunità cristiana e come tale serve a schizzare il quadro dei problemi, più che offrire una reale soluzione delle questioni in campo. La formulazione più precisa dello statuto dell'immagine iconica va ricercata invece nelle diverse proposte teologiche che si susseguono a partire dallo scoppio dello scontro, in parte convergendo nelle argomentazioni del concilio, in parte andando oltre ad esse". (*Ibid.*, 102-103)

5. Proprio a partire dalla vittoria sull'iconoclasmo e dal ruolo in essa giocato dalle grandi figure monastiche di teologi e vescovi, il monachesimo confermò il suo ruolo di anima della chiesa e della religiosità bizantina, raggiungendo proprio a partire dal sec.VIII una vera e propria età dell'oro. Le fondazioni monastiche sono innumerevoli e coprono tutto il territorio dell'impero, estendendosi a poco a poco anche i nuovi poli evangelizzati da Bisanzio.

Nell'Asia Minore accanto a centri monastici come il Monte Olimpo o il monte s. Assenzio, abbiamo vari insediamenti monastici nella Cappadocia (i celebri monasteri rupestri ancor oggi visibili) e soprattutto a Costantinopoli, dove, su influsso della riforma studita, vengono fondato molti monasteri (alcuni dagli imperatori stessi). Si possono ricordare il monastero della *Euerghetes* (fondato da Paolo, autore della celebre *Synagoge*) e quello di san Mamas dove fu igumeno san Simeone il Nuovo Teologo (949 ca. – 1022). Quest'ultimo è uno dei più grandi mistici bizantini, rappresentante della corrente esicasta. La sua dottrina spirituale è testimoniata soprattutto nelle *Catechesi*, negli *Inni*, nei *Capitoli teologici* e nei *Trattati teologici*.

Anche nella Grecia, tradizionale erede del mondo culturale e religioso bizantino, si ritrovano significative fondazioni monastiche: il monastero di *Hosio Loukas* (fondato dall'anacoreta san Luca, +953); i pittoreschi monasteri sospesi tra cielo e terra, le Meteore; il monastero di san Giovanni a Patmos, fondato dal monaco Cristodulos (+1101). E inoltre un notevole sviluppo della tradizione monastica bizantina si ebbe nell'Italia meridionale, nei territori tradizionalmente di cultura Greca. Nella Sicilia (il monastero di san Salvatore a Messina), nella Calabria, nella Puglia, nella Basilicata i monasteri italo-greci giocarono un ruolo significativo sino al sec. XII. E certamente la figura monastica più nota di questa ricca tradizione è Nilo di Rossano (nato nel 910 a Rossano), fondatore della celebre comunità monastica di Grottaferrata, alla quale il successore Bartolomeo diede un ordinamento cenobitico di chiara impronta studita.

Si deve però riconoscere che la fondazione monastica più importante del mondo bizantino, a partire dal sec X è certamente il Monte Athos, vera e propria icona del monachesimo ortodosso.

3. Il Monte Athos

Descrivendo l'ambiente monastico athonita, nel quale il patriarca di Costantinopoli Athenagoras I venne formato monasticamente, O. Clément fa questa riflessione:

“L'Athos non manca di sconcertare gli occidentali. Oggi specialmente che le circostanze politiche limitano all'estremo l'affluenza di reclute, non se ne vede che il lato pittoresco – o le ombre: il sudiciume, i funzionari inefficienti. Ma quell'operaio che lavora laggiù al mulino, potrebbe magari essere uno stareč Silvano. La santità non si vede. Eppure certi luoghi ne sono colmi, e l'anima vigile non tarda a scoprire che il silenzio dell'Athos è saturo di santità”.¹

Purtroppo lo sguardo superficiale dell'osservatore occidentale (anche attento alla dimensione religiosa) spesso rischia di fermarsi al 'lato pittoresco' di questa esperienza spirituale unica, vero patrimonio dell'umanità. Ci si accosta all'Athos come a qualcosa di esotico, quasi una delle tante testimonianze archeologiche di un mondo ormai scomparso. Spesso prevale nell'occidentale solamente l'approccio di un turismo di élite oppure, per coloro che praticano un certo vagabondaggio spirituale, ci si accosta a questa esperienza con una sorta di estetismo, cercando in essa esperienze o tecniche spirituali da saccheggiare e poi utilizzare a proprio consumo. Agli onori della stampa occidentale, poi, il Monte Athos appare solamente per provocare scandalizzate reazioni. Due fatti recenti testimoniano questo tipo di approccio. Nella opinione pubblica di un occidente 'democratico', l'Athos appare come un luogo in cui è lesa la dignità della donna: è inconcepibile per la comunità europea accettare che esista un luogo in cui è interdetto l'accesso alle donne (prassi mantenuta da molti secoli nel monte Athos). Una reazione simile fa astrazione completa del lungo cammino storico e della particolare configurazione spirituale di questo luogo. Si può non essere d'accordo sulla scelta dei monaci athoniti, ma perché non rispettare la loro particolare tradizione come si rispetta quella di altre culture? Una 'repubblica' di monaci non può avere un proprio concetto di 'democrazia'? Recentemente si è posta molta attenzione, nella stampa internazionale, alla dolorosa situazione creata in seguito alla opposizione di un gruppo di monaci zeloti del monastero di Esfigmenou al patriarca di Costantinopoli e alla sua ingiunzione di abbandonare il monastero, tensione che è terminata con la scomunica e l'intervento delle forze dell'ordine². Questo fatto non fa altro che alimentare una idea abbastanza diffusa soprattutto negli ambienti ecclesiastici: il Monte Athos è covo dell'integralismo ortodosso ed espressione di un tradizionalismo senza vita e fanatico. Se questo giudizio ha certamente alcune motivazioni oggettive, può tuttavia diventare un cliché che non dà ragione della ricca e viva tradizione spirituale ancor presente all'Athos e, di fatto, libera da polemiche e fanatismi.

Allora possiamo domandarci: ma che cos'è realmente il Monte Athos? E che cosa rappresenta per l'ortodossia o, più semplicemente, per l'intera cristianità? Ha una parola da dire al mondo d'oggi?

Cercheremo di rispondere a queste domande ponendo attenzione ad alcuni elementi: la storia e la struttura monastica del Monte Athos, lo spazio architettonico, la vita e la spiritualità dei monaci.

3.a. Una storia millenaria

In una cornice naturale suggestiva, che caratterizza il più orientale dei tre bracci della penisola calcidica (Monte Athos o Agion Oros), si è sviluppata una delle più significative esperienze del monachesimo cristiano d'Oriente. Infatti questi luoghi solitari e montagnosi, ricchi di rifugi naturali e circondati dal mare, hanno favorito, a partire dal IX-X sec., la presenza di insediamenti monastici, soprattutto sotto la forma eremitica (uno dei primi monaci venerati è Pietro l'Athonita che trascorse 53 anni della sua esistenza in una caverna al sud della penisola). Con s. Atanasio l'Athonita (fondatore della Grande Lavra nel 963) e l'introduzione della struttura cenobitica, prendono inizio il progressivo sviluppo e l'organizzazione della vita monastica, tanto da trasformare il Monte Athos in uno dei più importanti centri della tradizione spirituale bizantina, il cui influsso culturale e teologico

¹ O. CLEMENT, *Dialoghi con Atenagora*, Torino (Gribaudi) 1972, 60.

² Cfr., *Irénikon*, 2003/4, p.128

investirà l'insieme delle chiese ortodosse. Anzi si può dire che l'Athos è l'espressione visibile dell'ortodossia, in quanto ogni chiesa trova in esso non solo una presenza ed una espressione (greci, bulgari, serbi, russi rumeni, georgiani formano il variegato tessuto umano e culturale dell'Athos), ma anche un modello di santità e di ortodossia vissuta. La sorprendente continuità della presenza monastica in questo suggestivo lembo della terra greca, presenza che ha sfidato gli eventi storici non sempre favorevoli e le inevitabili alternanze di una parabola monastica, ha reso il monte Athos una realtà unica nel panorama del monachesimo cristiano; solo nel buddismo si è conservata fino ad oggi una esperienza simile, il Tibet.

Tutto questo emerge se si ripercorre, sia pur brevemente, il millenario cammino storico del monachesimo athonita. Se già nel sec. IX, come abbiamo fatto notare, il Monte Athos diventa luogo di presenze monastiche (soprattutto anacoretiche, ma anche cenobitiche: alla prima metà del sec. IX risalgono i monasteri di Zografou e Xeropotamou), si deve considerare tuttavia la fondazione della Grande Lavra nel 963 ad opera di s. Atanasio (nato nel 920 a Trebisonda e morto nel 1003 ca.), come data di inizio di un monachesimo athonita strutturato e cenobitico. Infatti Atanasio regolò mediante un *Typikon* (970 ca.) e un *Testamento* (990) di chiara impronta studita la vita della comunità monastica da lui fondata; l'organizzazione interna del monastero strutturata secondo l'ordinamento inaugurato dalla riforma di Teodoro Studita, l'accentuazione del ruolo dell'igumeno, la particolare attenzione ai valori dell'obbedienza, della povertà, del lavoro, diedero al monastero di Atanasio un chiara configurazione cenobitica, anche se la vita eremitica (esicasta) non era esclusa (solo cinque monaci potevano condurla). Nonostante le resistenze della popolazione monastica athonita, il cenobitismo di Atanasio si diffuse a poco a poco sul Santo Monte e l'equilibrio delle varie forme monastiche ivi presenti fu regolato dal *Typikon* promulgato nel 972 dall'imperatore Giovanni Zimisce (tale ordinamento fu perfezionato nel 1045 dall'imperatore Costantino IX Monomaco). Possiamo notare fin d'ora il profondo legame tra il monachesimo athonita e il mondo politico bizantino: l'imperatore rimase sempre, in un certo senso, il garante della libertà dell'Athos anche in rapporto al patriarca. E paradossalmente questa situazione, pur con modalità differenti, si perpetuò anche durante il periodo della turcocrazia.

Tra il sec. X e il sec. XIV, vennero fondati molti monasteri nella penisola athonita, che presero come modello di vita monastica quello proposto dal *Typikon* di Atanasio. A questo periodo appartengono tutti i venti grandi monasteri ancora esistenti. Ecco l'elenco secondo l'ordine della fondazione: la Grande Lavra (963), Dochiariou (seconda metà sec.X), Vatopedi (972-985), Iviron (979-984, il monastero dei georgiani), Zographou (prima del 972, il monastero bulgaro), Philoteou (fine sec.X-inizio sec.XI), Xeropotamou, Agiou Pavlou, Stavronikita, Xenophontos, Esphigmenou (fondati tutti alla fine sec.X), Karakallou (prima del 1018), Pantaleimonos (il monastero russo, già presente nella prima metà dell'XI sec.) e Konstamonitou (menzionato già alla fine sec. XI), Chilandar (fine sec.XII, il monastero serbo), Pantokrator (1363), Simonospetra (1363), Dionisiou (1362), Koutloumousiou (metà sec.XII), Grigoriou (metà sec. XIV). Tra il 980-1000 venne fondato anche un monastero benedettino, il cosiddetto monastero degli amalfitani (in seguito scomparso), segno sorprendente di una comunione monastica tra oriente ed occidente, capace di resistere al di là delle divisioni tra le chiese.

Nel periodo che precede la caduta di Costantinopoli in mano ai Turchi (1453), la tranquillità del Monte Athos fu violata dai saccheggi saraceni e dalle incursioni dei crociati (la quarta crociata separò l'Athos da Costantinopoli, fino alla caduta dell'impero latino nel 1261). Con il ritorno del potere dell'imperatore, la situazione giuridica dell'Athos ebbe una svolta: Andronico II Paleologo (1282-1327) pose le comunità monastiche athonite sotto la diretta giurisdizione del patriarca di Costantinopoli, fatto che si dimostrò provvidenziale durante il periodo di dominazione ottomana. Verso la fine del sec. XIV emergono nel tessuto strutturale dei monasteri i primi sintomi di quel fenomeno di vita monastica che è chiamato *idioritmia*. Come lo stesso termine indica (ritmo proprio), l'attenzione è posta sul singolo monaco nel tentativo di favorire uno stile di vita più confacente alla vocazione personale e che si riflette nell'orario, nelle forme e nei ritmi preghiere, nell'ascesi, ecc... Ciò suppone la guida esperta di un padre spirituale che sappia valutare con

discernimento il cammino del monaco per condurlo ad una vita più perfetta e rispondente alla vocazione personale. Dunque, nella sua accezione originaria l'*idioritmia* non solo è una forma positiva della vita monastica, ma a volte necessaria. Tuttavia la mancanza di un padre spirituale, l'allentamento di una struttura e vita comunitaria possono favorire, attraverso l'*idioritmia*, una sorta di individualismo monastico, porta aperta ad abusi che contraddicono la stessa vita monastica. Di fatto all'Athos l'*idioritmia*, a partire dal sec. XIV, provocò non solo un cambio nella struttura stessa del governo della Santa Montagna (si allentò il ruolo degli igumeni), ma causò spesso la decadenza dei singoli monasteri: povertà, disciplina, obbedienza si allentarono e la vita di molti monaci divenne una contraddizione degli stessi voti monastici.

In questo periodo tuttavia, soprattutto a partire dal sec. XIII, il Monte Athos è anche luogo di un risveglio spirituale: la tradizione esicasta, erede del patrimonio del monachesimo del deserto, di Giovanni Climaco e dei grandi autori bizantini, si ravviva e prende forma non solo nella vita di tanti monaci, ma anche negli scritti di alcuni autori spirituali, come Gregorio il Sinaita (1255-1346), Teolepto di Filadelfia, Niceforo il Solitario (seconda metà del sec. XIII, autore del trattato *Il metodo della santa preghiera e dell'attenzione*), ecc..., trovando una formulazione teologica nell'opera di Gregorio Palamas (1296-1359, già monaco dell'Athos e poi vescovo di Tessalonica). Tali scritti diventeranno il nutrimento spirituale di generazioni di monaci, favorendo il diffondersi della pratica della 'preghiera di Gesù' e trovando poi nella raccolta della *Filocalia* l'espressione più completa.

Nel lungo periodo della dominazione ottomana (1430-1912), il Monte Athos si trovò a vivere una situazione alquanto paradossale: pur essendo politicamente sottomesso ad un potere musulmano (a cui doveva pagare un pesante tributo, dovuto ad una forte pressione fiscale che influì sul sistema economico athonita), mantenne una certa indipendenza e la sua sovranità religiosa fu rispettata. Certamente i sultani non si preoccuparono minimamente del livello spirituale della vita monastica; condizionata anche dalla progressiva decadenza economica, si diffuse sempre di più la prassi di vita idioritmica, nonostante l'intervento del patriarca Geremia II che cercò di regolare questa forma con un *typikon* (1574). A partire dal sec. XVIII, si formarono piccole comunità semianacoretiche, dipendenti da un grande monastero, che segnarono un certo risveglio spirituale nel monachesimo athonita (in questo ambito si deve collocare anche la figura significativa del monaco ucraino Paisij Veličkovskij, +1794, rinnovatore del monachesimo moldavo e ispiratore della grande tradizione filocalica in Russia). Durante i sec. XVIII e XIX vi furono vari tentativi per ridare impulso e ordine alla struttura monastica e al clima spirituale athonita: nel 1749 venne eretta a Vatopedi l'accademia teologica (la cosiddetta *Athoniàs*); il patriarca Gabriele IV (1780-85), con un nuovo *Typikon* (1783) riorganizzò la struttura di governo dell'Athos, favorendo il passaggio dei monasteri al cenobitismo, cosicché diversi monasteri ritornarono alla vita comune; nel 1805 venne dato, dal patriarca Kallinikos, un nuovo statuto per le *skiti*; e infine un impulso notevole, a livello spirituale, fu dato dall'opera del monaco erudito Nicodemo Agiorita (1749-1809), soprattutto grazie alla sua vasta antologia di testi patristici monastici sulla vita spirituale e sulla preghiera, conosciuta con il nome di *Filocalia* (compilata da Nicodemo con Macario di Corinto e pubblicata a Venezia nel 1782). Nel sec. XIX si manifestarono anche tensioni fra le diverse nazionalità presenti in questo piccolo microcosmo ortodosso. Soprattutto tra il sec. XIX e l'inizio del XX, si manifestò un palese scontro con i russi, la cui massiccia presenza preoccupava l'elemento greco. Infatti nel 1903 su un totale di 7432 monaci, ben 3496 erano russi (con il monastero di Pantaleimon, le *skiti* di s. Andrea e del profeta Elia e varie dipendenze e celle), 3276 greci, 307 bulgari, 286 rumeni, 51 georgiani e 16 serbi. All'inizio del sec. XX si ebbe, in seguito a tensioni di carattere dottrinale (la disputa attorno al nome di Gesù, di cui un gruppo di monaci, gli 'onomolatri', sosteneva la divinità), una massiccia espulsione di monaci russi (circa seicento), cosa che diminuì drasticamente la popolazione dei monasteri.

I nuovi eventi politici del sec. XX segnarono significativamente anche l'Athos. Dopo il crollo dell'impero ottomano e le guerre balcaniche, il Santo Monte passò politicamente alla Grecia, diventando una provincia autonoma di quel territorio, la cui struttura giuridica venne garantita dalla Costituzione. In seguito alla rivoluzione bolscevica e, dopo la seconda guerra mondiale, al

passaggio dell'est europeo nella sfera di influenza sovietica, il monte Athos subì una progressiva ed inesorabile diminuzione dell'elemento slavo e romeno (la comunità russa del monastero di Pantaleimon, che all'inizio del XX sec. contava circa 2000 monaci, negli anni '80 era ridotta a poco più di una decina di membri). Nel 1985 abbiamo, sull'Athos, la presenza di 1309 monaci, anche se negli ultimi anni si segnala una progressiva ripresa delle vocazioni monastiche (oggi all'Athos vivono circa 1400 monaci), segnata da un risveglio e da una vivacità spirituale³, grazie soprattutto alla presenza di alcune figure di padri nello Spirito (v. sotto) che, direttamente o attraverso discepoli, hanno saputo rinnovare le comunità monastiche (i monasteri sono ormai tutti cenobiti). Si nota una ripresa degli studi teologici e patristici (dovuta anche all'ingresso nei monasteri di persone culturalmente preparate) e anche la presenza di giovani provenienti dalla diaspora europea o americana, incide significativamente sul contesto athonita.

Certamente l'Athos di oggi si trova ad affrontare nuove sfide. Accanto ai pellegrini ortodossi che ancora numerosi giungono nella santa Montagna (sono ripresi i pellegrinaggi dalla Russia, da sempre attratta da questo luogo così carico di spiritualità, simbolo per tanti pellegrino della 'porta del cielo'), sempre di più aumentano i turisti: pur regolati da severe e restrittive norme di accesso e di soggiorno, rischiano tuttavia di snaturare e banalizzare il contatto autentico con questo luogo. È comprensibile, dunque, la rudezza che a volte i monaci usano nel confronto di tanti curiosi che disturbano il loro ritmo di vita. Anche le nuove tecniche hanno fatto il loro ingresso all'Athos, modificando un po' l'ambiente umano e naturale che a lungo è stato impermeabile alla tecnologia moderna.

Nonostante l'inevitabile alternarsi di momenti di decadenza e periodi di rifioritura che il percorso storico del monachesimo athonita presenta, questa straordinaria *enclave* monastica testimonia una continuità che supera un luogo o una epoca: è la continuità di una 'storia' dello Spirito che viene ininterrottamente trasmessa e arricchita dall'esperienza viva di tanti padri spirituali (i *gerontes*) che incarnano quella Tradizione custodita gelosamente dall'ortodossia. Introducendo un recente libro sul Santo Monte, un monaco athonita, osservando il calo numerico delle vocazioni e le conseguenze che esso comporta, ci offre una interessante 'rilettura' della storia di questo monachesimo:

“Nel corso del XX secolo l'Athos ha, infatti, conosciuto tanto l'occupazione nazista quanto il crollo del numero dei suoi monaci, dovuto innanzitutto alla devastante instaurazione del comunismo, prima in Russia e, in seguito, in quasi tutti i paesi ortodossi. Così, lungo la seconda metà del secolo scorso, la Santa Montagna ha registrato la totale scomparsa dei monaci georgiani e il lento tramonto delle grandi comunità russe e balcaniche, ridotte a poche unità nei monasteri e nei vasti e ormai deserti cellia, in precedenza popolati da centinaia di asceti.

Anche se meno accentuata, fino agli anni settanta era pure constatabile la lenta e progressiva diminuzione di monaci greci. Pochi erano i giovani asceti presenti negli antichi monasteri, in cui si incontravano piuttosto coraggiosi anziani che, nonostante l'età avanzata, continuavano ad adoperarsi, con tutte le forze, a osservare i tradizionali ritmi monastici in vasti edifici resi talvolta fatiscenti dalla lunga assenza degli opportuni restauri.

Nel constatare tale situazione non sono allora mancati attenti osservatori i quali, statistiche alla mano relative alla irrefrenabile diminuzione dei monaci residenti sulla Santa Montagna, sono giunti a segnalare l'incombente pericolo della cessazione della millenaria presenza ascetica nella sacra penisola. Secondo gli esperti, anche per l'ultima repubblica monastica rimasta al mondo, dopo la conquista cinese del Tibet, si avvicinava ormai inesorabile l'ora finale. Benché queste fossero le prospettive deducibili dai riferimenti statistici alla sussistenza della comunità athonita, riscontrabili in varie

³ Tale risveglio monastico è evidente soprattutto in alcuni monasteri come Stavronikita, Simonospetra, Dochiariou, Grigoriou e in alcune *skit* (soprattutto quelle rumene). Nel monastero di Pantaleimonos sono riprese le vocazioni provenienti dalla Russia e dall'Ucraina.

pubblicazioni di quegli anni, va notato come la questione non abbia mai costituito, né può in realtà costituire, una novità nella lunga storia della Santa Montagna.

Sull'Athos l'attesa della fine non è però dovuta alla precaria singolarità dell'ininterrotta millenaria presenza nella penisola di soli uomini, approdativi dopo avere abbandonato gli originari vincoli familiari e sociali. Ancora oggi, una volta postisi sotto la guida di un maestro spirituale (il *geron*, l'anziano), i nuovi venuti ammessi nella santa comunità continuano a essere introdotti, innanzitutto con la pratica, agli insegnamenti che, nell'ambito delle varie famiglie ascetiche, continuano a essere tramandati da maestro a discepolo.

Privo di qualsiasi programmazione o di prevedibili previsioni, il reclutamento monastico della Santa Montagna non è dunque affidato alla ricerca promozionale di nuovi adepti. A differenza di quanto avviene di frequente nel mondo, il monachesimo aghiorita non conosce neppure la prassi di pregare per l'arrivo di "nuove vocazioni" che colmino i vuoti dovuti ai decessi in misura tale da consentire il mantenimento, quanto meno nei grandi cenobi, dei tradizionali programmi comunitari.

L'assenza di tali istanze non è evidentemente ascrivibile a "fatalismo orientale" o, tanto meno, a "indifferenza" sul futuro delle tende ascetiche stabilite sulla sacra penisola. Il fatto è che sulla Santa Montagna presente e futuro, così come pure passato recente o remoto, restano inscindibilmente connessi alla storia della Chiesa ortodossa, dalla quale non sono dunque minimamente separabili.

In realtà nella coscienza dei cristiani ortodossi la Santa Montagna non costituisce, né ha mai costituito, un'asis ascetica in qualche modo separabile dall'esperienza spirituale di tutta la Chiesa. In ogni epoca gli eventi che segnano la storia dell'ortodossia hanno indelebilmente contrassegnato, e continuano a contrassegnare, l'identità aghiorita. Storia e messaggio spirituale non sono dunque scindibili: all'Athos la storia non è infatti riducibile a narrazione degli eventi e neppure ad approfondimento "scientifico" degli avvenimenti che continuano a segnare le alterne vicende umane.

La storia athonita non è pertanto agevolmente riconducibile nell'ambito degli schemi storiografici convenzionali. Benché sia possibile parlare di epoche "auree", caratterizzate, ad esempio, dall'alto numero di monasteri e di monaci, in contrapposizione a età di crisi, durante le quali il numero degli aghioriti appare del tutto irrisorio, non si può trascurare come anche in quelle epoche comunemente ritenute critiche la Santa Montagna abbia svolto un ruolo determinante nella storia della Chiesa ortodossa che, contemporaneamente, subiva difficoltà e prove di vario genere... L'incidenza dell'Athos non è dunque determinabile in ragione del numero dei suoi monaci".⁴

3.b. Strutture e forme di vita monastica

Un aspetto che colpisce colui che cerca di comprendere la tipologia di vita monastica presente all'Athos, è la varietà delle forme e delle strutture di vita. Si può dire che ogni *forma vitae* monastica sia presente al Monte Athos, da quella eremitica in tutte le sue sfumature, a quella cenobitica, vissuta o nella struttura del monastero o in quella della *skit*. Questa diversità di stili è d'altra parte l'espressione dell'unico *ordo monasticus*, e proprio nell'Athos trova una sintesi armonica. Attualmente, al Monte Athos, la maggior parte dei monaci vive nei venti monasteri cenobiti (numero rigorosamente fissato dalla Carta Costituzionale del 1924): alcuni di essi sono collocati lungo la costa (Esphigmenu, Vatopedi, Pantokratoros, Stavronikita, Iviron, Dionisiou, Grigoriou, Pantaleimonos, Xenophontos, Dochiariou), altri un poco più all'interno, ma non lontani dal mare (Simonospetra, S. Paolo, Grande Lavra, Karakallou, Chilandar), mentre cinque si trovano

⁴ Si tratta dell'introduzione del monaci aghiorita Neilos Vatopedinos al libro di K. KOKKAS, *Monte Athos, porta del cielo*, Cinisello Balsamo (San Paolo) 2003, 13-16.

tra le montagne (Zographou, Konstamonitou, Xeropotamou, Koutloumousiou, Philoteou). A questi centri principali si devono aggiungere vari insediamenti monastici da loro dipendenti: le *skit* (costruite o con una struttura simile ai grandi monasteri oppure come raggruppamento di celle isolate attorno alla chiesa principale, il *kyriakon*); le *kellia* (abitazioni dotate di cappella, situate in terreni coltivabili e in cui vive un piccolo numero di monaci); le *kalive* (casupole in cui vivono, in forma semi-anacoretica, alcuni monaci; a volte tali edifici formano piccoli agglomerati); gli *isichastiria* (capanne inaccessibili abitate dagli eremiti); i *kathismata* (piccole costruzioni situate presso un monastero). A questi nuclei monastici si deve aggiungere il centro di Karyes, sede dell'amministrazione del Monte Athos (*Iera Kinotis* e *Iera Epistasia*) e delle rappresentanze dei venti monasteri (*konakia*). Al centro della piccola capitale è situato il *Protaton*, la chiesa più antica dell'Athos (X sec.), a struttura basilicale e a pianta quadrata, decorata all'interno con un ciclo di affreschi attribuiti a Michele Panselinos, esponente principale della scuola pittorica macedone (XIV sec.).

Ognuna di queste strutture monastiche segue una propria forma di vita. I **grandi monasteri** che seguono la vita comune sono ordinati secondo gli antichi *typika* cenobitici (anche se ad un monastero ortodosso non si deve applicare troppo facilmente il concetto di *regola* così come lo si intende in occidente). Superiore della comunità è l'*igumenos* (eletto dai monaci della comunità), il cui governo è coadiuvato da due organi: l'*epitropia* (due o tre monaci che assistono l'igumeno nella amministrazione del monastero) e la *gherontia* (una sorta di consiglio degli anziani che vigila sullo stile di vita del monastero). I vari servizi della comunità sono poi affidati a differenti responsabili che formano una complessa gerarchia interna. Le 12 *skiti*, che dipendono da uno dei venti monasteri, sono suddivise in due tipologie: cenobitiche (4) e idioritmiche (8). Le skiti cenobitiche, che nella struttura ricordano i monasteri (come quella rumena di Prodromos o quelle già russe di s. Andrea e del profeta Elia), hanno la vita in comune e sono governate da un priore (*dikaios*) che di fatto esercita le funzioni di un vero e proprio igumeno. Le skiti idioritmiche, che nella composizione architettonica assomigliano a piccoli villaggi. Sono strutturate in piccoli gruppi di monaci che vivono ciascuno in una casetta, nella quale svolgono anche la preghiera liturgica. Si riuniscono nella chiesa principale solo la domenica o in altre occasioni particolari. Non sono governate da un priore a vita, ma da un *dikaios* 'a tempore' assistito da due o tre consiglieri. Chiaramente in queste *skiti* è accentuata la dimensione personale della vita monastica e la stessa struttura originaria dello *skit* tende a favorire questa modalità. Anche le altre forme di vita monastica presenti all'Athos (circa 700 luoghi), sono in funzione di una vita più anacoretica: alcune, come le **kellia**, ospitano piccoli gruppi di monaci sotto la guida di un *geron* e si mantengono autonomamente con il lavoro manuale; altre, invece, sono più favorevoli ad una vita solitaria ed ascetica, dedita alla preghiera continua, sia per la loro struttura, sia per l'isolamento in cui sono collocate, come gli **hesychasteria** (spesso ubicate in luoghi inaccessibili).

Nei monasteri cenobitici la vita quotidiana segue un orario che, essendo piuttosto uniforme, differisce solo per piccoli dettagli tra un monastero e l'altro. Alle 4 del mattino (cioè alle 10 secondo il tempo bizantino) i monaci si alzano per recitare il mattutino, che è seguito dalle lodi (servizio principale). L'ufficio dura circa tre ore, dopo di che nel refettorio viene servito il primo pasto del giorno. Il cibo è estremamente semplice e consiste di vegetali secchi (lenticchie, ceci eccetera), vegetali freschi, uova, formaggio, insalata e pane; il pesce è mangiato solo in rare occasioni come, per esempio, nei giorni festivi. Durante i periodi di digiuno, tuttavia, i monaci si astengono dalle uova, dal formaggio e in certi giorni anche dall'olio d'oliva. Nelle ore successive i monaci si dedicano ai lavori loro assegnati. Alle 12 si ritirano per un riposo a metà giornata: due ore di sonno, che darà loro l'energia necessaria per sostenere la lunga preghiera notturna e il risveglio di primo mattino. Circa alle 3 del pomeriggio i monaci riprendono le loro occupazioni e lavorano fino alle 16.30-17, quando vengono recitati i vesperi. Questi sono seguiti dal secondo pasto della giornata, più leggero del primo, quantunque sia spesso accompagnato da vino rosso. Immediatamente dopo, nella

capella del narcece viene recitata compiuta, dopo la quale i monaci si ritirano nelle rispettive celle per studiare la sacra Scrittura e pregare.

L'esclusiva presenza di monaci in questa penisola ha favorito il crearsi di una struttura giuridico-canonica particolare; pur dipendendo ecclesiasticamente dal Patriarcato di Costantinopoli, il Monte Athos gode di una certa autonomia, riconosciuta anche a livello politico ed internazionale (regolata da una Carta costituzionale comune, approvata dalla *Sinassi* nel 1924, promulgata dal governo greco nel 1926, confermata nella Costituzione greca del 1952 e riconosciuta anche dalla Comunità europea nel 1981). Così recita la Costituzione greca del 1952:

“La Santa Montagna è governata secondo il suo statuto da venti Sacri Monasteri, fra i quali è suddivisa tutta la penisola dell'Athos, il cui suolo è inalienabile. L'amministrazione è esercitata dai rappresentanti dei Sacri Monasteri, che costituiscono la Sacra Comunità. [...] La regolamentazione dettagliata del regime della Santa Montagna e delle modalità della sua disciplina è sanzionata mediante una Carta costituzionale [...] redatta e votata dai Sacri Monasteri, con la cooperazione del rappresentante dello stato e ratificata dal patriarcato ecumenico e dalla Camera dei deputati greca. [...] I poteri dello stato greco sono esercitati da un governatore [...]. Abitanti di questa repubblica, tutti legati dall'unica vocazione monastica, possono essere i credenti ortodossi maschi di tutte le razze e di tutte le lingue che s'impegnano a rispettare la Costituzione dell'Athos (*Kathastikòs Chartis tou Agiou Oros Athos*), che ha valore giuridico anche di fronte al governo dello stato ellenico con diritti e doveri ben definiti.”⁵

In base alla Carta Costituzionale, l'Athos si autogoverna mediante la *Iera Kinotis* (Sacra Comunità), formata dai rappresentanti dei 20 monasteri che, riuniti in un corpo permanente, esercitano il potere amministrativo e giudiziario. I rappresentanti dei monasteri, eletti annualmente, per tutto il periodo del loro mandato risiedono a Karyes. La *Iera Kinotis* si riunisce tre volte alla settimana e il suo potere è distribuito in due organi: alla *Iera Epistassìa* (sovrintendenza) composta di quattro rappresentanti di ognuna delle cinque tetrodi (gruppi di quattro monasteri i quali governano a turni di un anno ciascuno in modo che nel corso di un quinquennio tutti i monasteri siano stati rappresentati) è affidato il potere esecutivo; la *Iera Sinaxis* (assemblea), convocata semestralmente e formata dagli igumeni dei monasteri cenobitici, costituisce la più alta autorità ordinaria legislativa e giudiziaria (le norme emanate hanno valore di legge dopo la ratifica del governo greco e, per le questioni spirituali, del patriarcato ecumenico). Sotto il profilo giudiziario la *Iera Sinaxis* funziona da tribunale d'appello per risolvere le eventuali controversie fra i monasteri.

Si deve infine notare che da un punto di vista ecclesiale e spirituale il Monte Athos dipende dal patriarcato di Costantinopoli, mentre il governo greco è rappresentato da un “Governatore generale”, responsabile della sicurezza e dell'ordine pubblico del territorio.

3.c. Lo spazio monastico

Pur presentando alcune singole caratteristiche peculiari, i monasteri athoniti rivelano nella loro struttura architettonica una stretta uniformità, definita da alcuni principi costanti rigorosamente interpretati. La formazione di tale architettura athonita è stata anche influenzata dalla configurazione geografica in cui sono collocati i monasteri; non mancano inoltre influssi di altre aree culturali del mondo ortodosso (serbi, bulgari, moldavi, russi).

Una cinta fortificata asimmetrica protegge il complesso monastico e ad essa sono addossati i vari edifici; tale cinta circonda un cortile più o meno vasto al centro del quale si innalza la chiesa principale (*katolikon*). La torre di difesa, di cui è dotata la maggior parte dei monasteri athoniti, sottolinea maggiormente il carattere protettivo delle mura (la più antica è quella della Grande Lavra,

⁵ CAPUANI, 71-72.

X sec.). Il *katolikon*, situato al centro del complesso monastico, è l'edificio più importante, sia dal punto di vista architettonico che liturgico. La sua tipologia, denominata «agioritica» e ripetuta in quasi tutti i monasteri, si presenta del tutto particolare; pur derivando dalla chiesa costantinopolitana a croce greca inscritta, sormontata da una cupola, all'abside principale si aggiungono due absidi laterali, in corrispondenza dei transetti (pianta triabsidale o triconca), dilatando in modo particolare lo spazio centrale dell'edificio. Inoltre, tutta la struttura dello spazio è in funzione dell'azione liturgica. Si accede al *katolikon* attraverso un doppio nartece: l'*exonartece* e l'*esonartece* (o *liti*), utilizzato soprattutto per le processioni liturgiche. La parte centrale del *katolikon* è costituita dal *naos* sormontato dalla cupola e fiancheggiato dalle due absidi, le cui pareti sono interamente occupate dagli stalli in legno per i monaci. Ad est si trova il santuario (*vima*), il luogo in cui si celebra la Divina Liturgia; è fiancheggiato da due piccole absidi utilizzate a scopi liturgici, denominate *protitesis* e *diakonikon*. Il santuario, poi, è separato dal *naos* mediante l'iconostasi, che nei *katolika* athoniti è particolarmente adornata e sviluppata in più ranghi. Spesso ai lati del *katolikon* si aprono delle cappelle (*parekkhsia*), sormontate da una cupola: sono dedicate a qualche santo particolarmente venerato nel monastero. L'esterno del *katolikon* appare vivace, generalmente dipinto di un colore rosso sangue (a ricordo del sangue di Cristo e dei martiri).

Ad ovest o di fronte al *katolikon* si trova il refettorio (*trapeza*), a volte costruito come edificio autonomo: la vicinanza dei due ambienti sottolinea la continuità della celebrazione eucaristica con il pasto della comunità monastica. Sempre presso il *katolikon* si trovano piccole costruzioni a pianta circolare o poligonale, al centro delle quali vi è una fontana; sono le *phiali*, adornate con affreschi rappresentanti episodi dell'Antico o del Nuovo Testamento legati al simbolo dell'acqua. Servono principalmente al rito della benedizione dell'acqua. Attorno al *katolikon* si raggruppano i vari edifici per la comunità monastica: le celle, disposte in costruzioni a più piani (cfr. ad es. Simonos Petra), la biblioteca, la foresteria, varie cappelle, la torre campanaria ecc. I monasteri del Monte Athos offrono anche un vasto complesso di cicli pittorici, soprattutto nelle chiese principali e nei refettori. Pochi sono i resti di affreschi del XII sec.; ampi cicli murali sono invece la testimonianza di due scuole pittoriche, quella macedone (XIV sec., Vatopedi, Chilandari, Protaton) e quella cretese (XV-XVI sec., Grande Lavra, Stavronikita, Xenophontos, Dionysiu, Dochiariu). L'attività pittorica al Monte Athos è rimasta viva anche nei secoli seguenti, tanto da essere codificata, nel XVIII sec., in un manuale per iconografi (*Ermeneia tón zografn*), redatto dal monaco Dionisio da Furnà (cfr. bibl.). Ancora oggi la tradizione pittorica athonita è conservata nei vari laboratori dove i monaci agiografi dipingono perpetuando lo stile e la tecnica degli antichi pittori di icone.

Gli affreschi che rivestono le pareti del *katolikon* obbediscono ad un preciso programma iconografico, i cui soggetti sono tratti dalla Scrittura oppure si ispirano a testi liturgico-patristici o alla tradizione agiografica. Non mancano temi di carattere marcatamente teologico oppure legati alla spiritualità monastica (in particolare all'esciasmo: cfr. le frequenti rappresentazioni della Scala del Paradiso di Giovanni Climaco). Nella cupola centrale domina l'immagine del *Pantocrator*, attorniato dalle schiere angeliche; nel tamburo sono raffigurati gli apostoli ed i profeti, mentre nei pennacchi gli evangelisti. Nell'abside centrale del *vima* è rappresentata la Madre di Dio con gli arcangeli Michele e Gabriele; nelle fasce inferiori ritroviamo la trasposizione iconografico-simbolica della Divina Liturgia (o dell'Ultima Cena) e la teoria dei -padri della Chiesa. Le pareti del *naos* e le due absidi laterali sono decorate con soggetti evangelico-liturgici: le Dodici feste, i miracoli di Gesù (Dionysiu), scene della passione di Cristo (Grande Lavra), la vita della Vergine e di Giovanni Battista (Dochiariu), figure di santi monaci e martiri. Gli ambienti delle *liti* riportano scene dell'Antico Testamento, immagini di santi monaci o personaggi legati alla storia del monastero (ad es. «i principi servi» a Chilandari), raffigurazioni simboliche (la Scala del Paradiso, l'Albero della Vita, i Concili Ecumenici). Nell'*exonartece* ritroviamo a volte le scene del Giudizio universale (Dochiariu). La tematica iconografica degli affreschi nei refettori monastici è più eterogenea. Ad es. nel refettorio della Grande Lavra ritroviamo, nella piccola abside centrale, la scena dell'Ultima Cena; lungo tutte le pareti sono affrescati il Menologio (i santi secondo l'anno liturgico), l'Inno Akathistos, figure di santi monaci (ciascuno regge un rotolo di pergamena su cui

sono scritti i «detti utili all'anima»), scene della vita della Vergine e del Battista. Sono rappresentate inoltre scene veterotestamentarie, alcune scene allegoriche sulla vita monastica, il Giudizio universale, l'Albero di Jesse, l'Albero della Vita ecc... Nel portico antistante il refettorio di Dionysiu vi è un grandioso ciclo di affreschi con le scene dell'Apocalisse.

Al Monte Athos, infine, esiste un grande numero di icone portatili, conservate nei tesori (*skevoptylakia*) dei monasteri, nei *katolika* o nelle cappelle. Pur presentandosi come preziosi oggetti artistici (alcune icone a mosaico risalgono al XII-XIII sec.), rimangono tuttavia parte viva della celebrazione liturgica, particolarmente venerate dai monaci agioriti. Ogni monastero possiede una o più icone miracolose della *Theotokos*, onorate con una ricca varietà di denominazioni (*Portaitissa, Clykopl:dusa, Platitera ecc...*). Le reliquie dei santi, conservate in preziosi reliquiari, oggetti e paramenti liturgici, icone in avorio e altri doni degli imperatori bizantini completano la ricca testimonianza della tradizione spirituale e liturgica di cui i monaci dell'Athos rimangono vivi custodi.

3.d. La spiritualità

Si può dire che il Monte Athos, nella sua dimensione più chiaramente spirituale, è come la sintesi delle varie tradizioni monastiche e mistiche che hanno attraversato la spiritualità bizantina e che hanno trovato la loro espressione più autentica nell'esicasmò. Come scrive uno studioso, "l'esicasmò è il filo rosso, il fiume segreto che nobilita questo monachesimo a cui appartiene" (Belawski, 111). Se come movimento monastico l'esicasmò assume una sua configurazione a partire dal sec. XI e trova nell'Athos il terreno fecondo per maturare, tuttavia come espressione e modalità spirituale affonda le sue radici nel monachesimo antico. Anzi, proprio nel monachesimo del deserto viene a focalizzarsi l'espressione chiave di questa corrente spirituale, il termine *esychia*, parlo che potrebbe essere tradotta come i termini *pace, quiete, tranquillità* (detto di *Arsenio I*). E già nel monachesimo antico la ricerca della quiete ha preso il significato di un'interiorizzazione del silenzio, mediante una purificazione dalle passioni e dai pensieri che turbano il cuore umano. Il concetto di *esychia* venne così a unire in sé un insieme di elementi, morali, ascetici, teologici, contemplativi, attorno ai quali ruotava tutto l'ideale monastico. Due autori che esprimono bene questa particolare spiritualità monastica sono Giovanni Climaco ed Esichio Sinaita. A questa particolare espressione dell'*esychia*, in cui maggiormente era accentuata la dimensione ascetica (unione dello sforzo e della prassi della rinuncia a un progressivo acquisto della conoscenza di Dio), si aggiunse quella particolare dimensione spirituale che concentrava la propria attenzione sulla problematica della preghiera continua (elemento che ha caratterizzato fortemente il monachesimo antico e di cui portavoce sono Evagrio e Cassiano), legandola al nome di Gesù. Queste due espressioni della spiritualità esicasta si sono unite formando una scuola spirituale che, a partire dal sec. XIII, ha trovato la sua espressione più viva nel così detto metodo della preghiera esicasta (o preghiera di Gesù o preghiera del cuore. Uno delle testimonianze più significative su questo metodo è il testo attribuito a Simeone il Nuovo Teologo). Certamente un autore che costituisce un importante anello di congiunzione tra la tradizione antica e l'esicasmò athonita, è Simeone il Nuovo Teologo. Con l'accentuazione del ruolo dello Spirito Santo nella vita cristiana e dell'esperienza sensibile della grazia divina, Simeone diventerà un autore a cui si rifarà volentieri l'esicasmò athonita. Nel sec. XIII, tra l'altro, sono apparsi alcuni autori di spicco come Niceforo l'Aghiorita, Gregorio Sinaita e Teolepto di Filadelfia, che si sono dedicati all'approfondimento di questo metodo e in seguito anche alla sua diffusione. "Quando a tutto ciò sono venute aggiungendosi alcune circostanze storiche, è nato il movimento esicasta. Questo movimento si è rivelato molto più di un gruppo 'spiritualizzante' che proponeva un metodo di preghiera. Questi uomini miravano ad un rinnovamento spirituale della chiesa e della società del tempo e il metodo della preghiera faceva parte dell'insieme di queste tendenze" (Bielawski, 120). In particolare una controversia teologica fece uscire la corrente esicasta da una posizione discreta e in un certo senso marginale, per porla alla ribalta nel contesto ecclesiale bizantino. Si tratta della disputa tra Barlaam il Calabro (1290-

1350), intellettuale che contestava alcuni aspetti del metodo della preghiera esicasta e le ricadute che essi avevano nell'ambito teologico, e l'arcivescovo di Tessalonica Gregorio Palamas (1296-1359), che si rivelò come il difensore dell'esicasmò. Anzi con Palamas "tutto quello che prima era stato solamente associato al metodo della preghiera esicasta e legato ad un particolare movimento, divenne un sistema teologico complesso e ben elaborato" (Belawski, 126-127). Grazie a questo particolare sviluppo storico e teologico, la spiritualità esicasta troverà proprio nel Monte Athos un terreno favorevole alla sua diffusione; dando un potente impulso al rinnovamento spirituale dei monasteri athoniti, l'esicasmò verrà da questi conservato e trasmesso a tutta l'ortodossia. Ad esso attingeranno forza e ricchezza spirituale Nil Sorskij, una delle figure più significative del monachesimo russo del sec. XVI e poi, nel sec. XVIII, Paisij Velickovskij, riformatore del monachesimo rumeno e rinnovatore della tradizione della paternità spirituale nei monasteri russi. Uno dei veicoli che permetteranno la rinascita spirituale dell'ortodossia (e non solo del monachesimo all'interno di essa) sarà la composizione di una antologia di testi patristici e monastici espressivi della spiritualità esicasta: la *Filocalia*. E proprio alla fine del sec. XVIII appariranno quasi contemporaneamente due raccolte della *Filocalia*: quella redatta da Nicodemo Aghiorita e Macario di Corinto (stampata a Venia nel 1792) e quella curata da Paisij Velickovskij (stampata in slavo a san Pietroburgo nel 1793). Come sintesi della ricchezza delle varie tendenze spirituali che hanno caratterizzato il monachesimo antico bizantino (soprattutto in rapporto alla preghiera, ambedue segneranno l'inizio di un risveglio spirituale non solo nell'ambiente monastico, ma più in generale nel tessuto della vita ecclesiale dell'ortodossia.

E di tutta questa ricchezza vive il monte Athos, anzi, simbolicamente ne è il depositario e il trasmettitore. Così un autore descrive il clima spirituale ancor oggi presente all'Athos:

"Ciò che colpisce di più il visitatore, dopo lo smarrimento provocato da questa repubblica maschile estranea al mondo, caritatevole e pacifica, in una natura splendida e vergine, è l'infinita diversità delle forme di vita monastica. Grandi monasteri sono pressoché vuoti, molte celle cadono in rovina, e sono proprio i monaci meno regolari che si rischia d'incontrare per primi, poiché la disciplina non è sempre esigente. Ma, se si riesce a prender contatto con la ricchezza spirituale che si nasconde, si può ritrovare la tradizione più pura del monachesimo orientale e della preghiera di Gesù, la respirazione continua dell'umile nel suo Salvatore, e anche la tradizione cenobitica, basiliana, studiata del discepolo obbediente e pronto a lavorar sodo. Non si tratta di due tendenze opposte, poiché si combinano in diverse maniere, e si può ammettere, così in generale, che la prima è il fine della seconda. Se si è potuto venerare dei rappresentanti autentici di questa vita religiosa, ci si accorge che quasi tutti i monaci, visibilmente molto meno angelici, che si prestano a ciarlare e sembrano disposti a perdere il loro tempo piuttosto che a consacrarlo alla preghiera e al lavoro, partecipano in realtà ai carismi dei più santi. Ma lo fanno con una libertà senza fariseismo che ci stupisce, date le nostre abitudini occidentali di stretta osservanza. Le lunghe ore di liturgia notturna ne sono un esempio tipico: un solo cantore, al leggio, assicura la recitazione mentre gli altri, in un'oscurità niente affatto turbata dalle fiammelle ondegianti davanti alle icone, sono raccolti o sonnecchiano o escono o fanno frequenti inchini per mantenersi attenti alla preghiera interiore che segue, con un suo ritmo, la lettura.

I migliori monaci insistono relativamente poco sull'austerità e anche sull'esperienza della preghiera: quello che sembra più importante, ai loro occhi, fra le tradizioni, è l'obbedienza perfetta al padre spirituale (più che al superiore; i due, nella tradizione strettamente cenobitica, coincidono). Il segreto dell'Athos è l'unione di questa apertura totale di coscienza (fatta in un clima mentale assai diverso dalle concezioni europee) con la libertà evangelica che abbiamo descritto.

L'autorità morale del monachesimo athonita sulla Chiesa greca appare assai limitata specialmente perché questo monachesimo, che possiede una propria cultura spirituale basata su una tradizione eccezionale, non ha fatto lo sforzo necessario per assimilare la

cultura occidentale moderna, che si afferma come la misura di tutti i valori. Alcuni athoniti fra i più acuti hanno fatto grandi sforzi, fra le due guerre, per creare un centro di formazione intellettuale, l'Athonias; ma le circostanze non hanno favorito l'impresa e l'ideale monastico stesso, in quel che ha di migliore, è ben lungi dall'infatuarsi di studi o di prestigii mondani. È probabile che i veri valori athoniti conservino, nonostante tutto, la sicurezza dell'avvenire, e anche se lo stato attuale della penisola non può essere conservato, le forze vive che essa ospita non potranno che approfittare delle scosse e delle prevedibili prove”.

- Angelini M. Ignazia, La compassione per tutte le creature negli apoftegmi dei Padri (19 pagine) 2004-2005
- Arioli Geltrude, Conversione, libertà e gioia nella Regola di san Benedetto (15 pagine) 2001-2002
- Arioli Geltrude, Digiuno, penitenza, «Dono di Dio» nella RB (14 pagine) 2001-2002
- Arioli Geltrude, Evagrio Pontico, la cultura antica e quella del suo tempo 1 (9 pagine) 2009-2010
- Arioli Geltrude, Evagrio Pontico, la cultura antica e quella del suo tempo 2 (10 pagine) 2009-2010
- Arioli Geltrude, Evagrio Pontico, la cultura antica e quella del suo tempo 3(8pagine) 2009-2010
- Arioli Geltrude, Il linguaggio della preghiera di Giovanni da Fécamp (15 pagine) 2006-2007
- Arioli Geltrude, Itala Mela e la spiritualità trinitaria nella tradizione benedettina [+ allegati] (19 pagine) 2003-2004
- Arioli Geltrude, L'attualità del messaggio monastico di Jean Leclercq (18 pagine) 2008-2009
- Arioli Geltrude, L'impegno educativo dei monasteri e le intuizioni pedagogiche della Regola di san Benedetto (13 pagine) 2007-2008
- Arioli Geltrude, L'inculturazione del monachesimo secondo Jean Leclercq (15 pagine) 2008-2009
- Arioli Geltrude, L'osservanza della Quaresima nel gaudio dello Spirito Santo (10 pagine) 2001-2002
- Arioli Geltrude, La "memoria di Dio" nelle Regole di Basilio e Benedetto (18 pagine) 1999-2000
- Arioli Geltrude, La comunione fraterna nelle Regole di Basilio e Benedetto (20 pagine) 1999-2000
- Arioli Geltrude, La conversatio monastica: pienezza della spiritualità battesimale nella RM e nella RB (22 pagine) 1998-1999
- Arioli Geltrude, La Regola pastorale di san Gregorio Magno: profezia della dottrina sociale della Chiesa (13 pagine) 2004-2005
- Arioli Geltrude, Ordinamenti giuridici, strutture di governo e relazioni umane nella Regola di san Benedetto (12 pagine) 2007-2008
- Arioli Geltrude, Parola e silenzio nelle Regole di Basilio e Benedetto (19

pagine) 1999-2000

Arioli Geltrude, Preghiera liturgica e ricerca di Dio nella Regola di san Benedetto (15 pagine) 2000-2001

Arioli Geltrude, Rigore e dolcezza di abba Pacomio (24 pagine) 2005-2006

Arioli Geltrude, San Benedetto, il santo della discrezione, "madre di ogni virtù" (14 pagine) 2002-2003

Arioli Geltrude, San Benedetto: una vita per Dio, una vita per gli uomini (17 pagine) 2002-2003

Arioli Geltrude, Scolastica: l'onnipotenza dell'amore (9 pagine) 2002-2003

Arioli Geltrude, Tempo e liturgia nella Regola di san Benedetto (9 pagine) 2000-2001

Arioli Geltrude, trasparenze autobiografiche nel libro II dei Dialoghi di san Gregorio Magno (29 pagine) 2004-2005

Arioli Geltrude, Un modello di santità per i laici: Itala Mela e il suo messaggio spirituale [+ allegati] (19 pagine) 2003-2004

Bartoli Maristella, I miti classici: profezia dei misteri cristiani 1 (12 pagine) 2009-2010

Bartoli Maristella, I miti classici: profezia dei misteri cristiani 2 (12 pagine) 2009-2010

Bartoli Maristella, I miti classici: profezia dei misteri cristiani 3 (12 pagine) 2009-2010

Bartoli Maristella, I monaci e il lavoro intellettuale: biblioteche e scriptoria (17 pagine) 2007-2008

Bartoli Maristella, Il fascino della semplicità di cuore: la beata M. Fortunata Viti (18 pagine) 2004-2005

Bartoli Maristella, Il linguaggio della preghiera di Metilde di Hackeborn (19 pagine) 2006-2007

Bartoli Maristella, L'amore per la cultura e la ricerca di Dio nella tradizione monastica (19 pagine) 2007-2008

Bartoli Maristella, La beata M. Gabriella Sagheddu (21 pagine) 2003-2004

Bartoli Maristella, La preghiera di santa Gertrude: armonia tra affetti e oggettività della parola e del mistero (19 pagine) 2005-2006

- Bartoli Maristella, Solitudine e silenzio: Parola di Dio agli uomini: Thomas Merton (I) (15 pagine) 2008-2009
- Bartoli Maristella, Solitudine e silenzio: Parola di Dio agli uomini: Thomas Merton (II) (13 pagine) 2008-2009
- Bartolini Elena Lea, Alle radici del linguaggio liturgico cristiano: i linguaggi della liturgia ebraica (51 pagine) 2006-2007
- Botturi Francesco, Eternità e tempo nella regola di san Benedetto (14 pagine) 2005-2006
- Bussini M. Teresa, Contemplazione e lavoro nel monachesimo: alcuni momenti storici (Colombano e Trappisti) (21 pagine) 2005-2006
- Bussini M. Teresa, Il lavoro e i Padri del deserto (22 pagine) 2007-2008
- Bussini M. Teresa, Il linguaggio della preghiera in san Colombano (17 pagine) 2006-2007
- Bussini M. Teresa, Lavoro e relazioni umane nelle regole di Basilio di Cesarea (29 pagine) 2007-2008
- Bussini M. Teresa, San Girolamo e il monachesimo femminile a Roma e in Palestina (57 pagine) 2009-2010
- Bussini M. Teresa, «Solo Dios». Il beato Rafael Arnaiz Baron, trappista (24 pagine) 2004-2005
- Bussini M. Teresa, Spirito di solitudine e coinvolgimento nel dramma della storia: san Pier Damiani (57 pagine) 2008-2009
- Canopi Annamaria, La preghiera in santa Gertrude (18 pagine) 2002-2003
- Cappelletti Silvia, Aspetti e norme di vita degli esseni: separazione dagli altri giudei, celibato, comunione dei beni (14 pagine) 2008-2009
- Cappelletti Silvia, Gli esseni: aspetti del pensiero religioso; la loro idea messianica (12 pagine) 2008-2009
- Cappelletti Silvia, Le diverse correnti del giudaismo nel I secolo: gli esseni (11 pagine) 2008-2009
- Carlevaris Angela, Il ritorno all'armonia originaria in Ildegarda di Bingen (9 pagine) 2001-2002
- Carlevaris Angela, Ildegarda di Bingen: orientamento introduttivo (17 pagine) 2001-2002
- Carlevaris Angela, La concezione ildegardiana dell'armonia della

- persona (15 pagine) 2001-2002
- Carlevaris Angela, La frattura dell'armonia: peccato, malattia, depressione in Ildegarda di Bingen (15 pagine) 2001-2002
- Carlevaris Angela, La spiritualità di santa Ildegarda nel quadro del XII secolo (14 pagine) 2001-2002
- Carlevaris Angela, Vita eremitica e monachesimo benedettino nel XII secolo: la preghiera liturgica secondo santa Ildegarda (13 pagine) 2001-2002
- Carpinello Mariella, Cesaria la Giovane: Radeconda (9 pagine) 2001-2002
- Carpinello Mariella, Macrina ed Egeria (24 pagine) 2000-2001
- Carpinello Mariella, Melania l'anziana e Melania la giovane (12 pagine) 2001-2002
- Carpinello Mariella, Salmodia e preghiera nella Regola di san Benedetto (10 pagine) 2000-2001
- Carpinello Mariella, Un modello per le donne laiche: santa Francesca Romana (21 pagine) 2002-2003
- Cattana Valerio, Agostino, le Regole dei Padri e Cassiano (9 pagine) 1998-1999
- Cattana Valerio, Antologia dalla Regola di san Benedetto. Temi scelti (9 pagine) 1997-1998
- Cattana Valerio, Basilio e le sue Regole (13 pagine) 1999-2000
- Cattana Valerio, Chi è il monaco (9 pagine) 1997-1998
- Cattana Valerio, Cos'è il monastero (8 pagine) 1997-1998
- Cattana Valerio, Dal Maestro a Benedetto, continuità e cambiamenti (15 pagine) 1998-1999
- Cattana Valerio, Introduzione generale alla Regola di san Benedetto (9 pagine) 1997-1998
- Cattana Valerio, La «questione omerica benedettina» (12 pagine) 1998-1999
- Cattana Valerio, Le Regole dei monaci di Lerins (9 pagine) 1999-2000
- Crippa Luigi, Il beato A. I. Schuster: modello di santità monastica (12 pagine) 2003-2004

- De Capitani Enrico, Il rapporto del monaco con la realtà materiale della semplice quotidianità: l'alimentazione nei monasteri (12 pagine) 2007-2008
- De Capitani Enrico, Il significato dell'abito monastico e la sua evoluzione nella storia (16 pagine) 2007-2008
- De Capitani Enrico, L'armonia delle architetture monastiche (13 pagine) 2005-2006
- De Capitani Enrico, L'armonia delle architetture monastiche (17 pagine) 2005-2006
- De Capitani Enrico, L'ospitalità dei monasteri ai poveri e ai pellegrini: aspetti sociali del lavoro monastico (14 pagine) 2007-2008
- De Capitani Enrico, Linguaggi di preghiera e di arte: le miniature dei libri delle ore delle abbazie (14 pagine) 2006-2007
- De Capitani Enrico, Linguaggi di preghiera e di arte: le vetrate delle abbazie (16 pagine) 2006-2007
- Dotti Guido, Influssi del monachesimo orientale su san Benedetto (17 pagine) 1999-2000
- Fiori Myriam, Il linguaggio della preghiera nella Regola di San Benedetto (16 pagine) 2006-2007
- Fiori Myriam, Il rapporto dialettico tra filosofie antiche e monachesimo in Cassiano (9 pagine) 2009-2010
- Fiori Myriam, Il rapporto dialettico tra filosofie antiche e monachesimo nella RM (9 pagine) 2009-2010
- Fiori Myriam, Il rapporto dialettico tra filosofie e monachesimo nella RB (9 pagine) 2009-2010
- Fiori Myriam, I valori umani e spirituali del lavoro nella Regola di san Benedetto: spunti di attualità (21 pagine) 2007-2008
- Fiori Myriam, Intercessione e riparazione nella vita della serva di Dio Caterina Lavizzari (14 pagine) 2008-2009
- Fiori Myriam, La preghiera di intercessione nella vita monastica (15 pagine) 2008-2009
- Fiori Myriam, Ritmi quotidiani, consuetudini di vita e precetti di buone maniere nella Regola di san Benedetto (14 pagine) 2007-2008
- Landoni Elena, «Fermar li piedi e tennero il cor saldo»: l'armonia tra stabilitas loci e stabilitas cordi in Dante (14 pagine) 2005-2006

Landoni Elena, Lectura Dantis: canto XXXIII del Paradiso: la preghiera di san Bernardo alla Vergine (13 pagine) 2006-2007

Mazza Enrico, Gregorio Magno e la liturgia: verità e leggenda (12 pagine) 2004-2005

Mazza Enrico, Il linguaggio mistagogico della liturgia 1 (20 pagine) 2006-2007

Mazza Enrico, Il linguaggio mistagogico della liturgia 2 (18 pagine) 2006-2007

Mazza Enrico, Il senso di Lodi e Vespro (15 pagine) 2000-2001

Mazza Enrico, L'armonia degli spazi liturgici 1 (11 pagine) 2005-2006

Mazza Enrico, L'armonia degli spazi liturgici 2 (13 pagine) 2005-2006

Mazza Enrico, La concezione della Liturgia nel Nuovo Testamento e nell'epoca patristica (9 pagine) 1998-1999

Mazza Enrico, La devotio moderna (13 pagine) 1999-2000

Mazza Enrico, La dottrina dell'Eucaristia di san Gregorio Magno (12 pagine) 2004-2005

Mazza Enrico, La liturgia monastica: Cîteaux (14 pagine) 1999-2000

Mazza Enrico, La liturgia monastica: Cluny (16 pagine) 1999-2000

Mazza Enrico, La liturgia nelle sue origini (14 pagine) 1998-1999

Mazza Enrico, La preghiera di intercessione nella preghiera eucaristica (12 pagine) 2008-2009

Mazza Enrico, La riforma di Paolo VI sulla preghiera delle ore (13 pagine) 2000-2001

Mazza Enrico, La santa Messa e l'adorazione 1 (12 pagine) 2003-2004

Mazza Enrico, La santa Messa e l'adorazione 2 (9 pagine) 2003-2004

Mazza Enrico, Lo sviluppo della Liturgia nella storia: il Medioevo (13 pagine) 1998-1999

Mazza Enrico, Religioni misteriche e liturgia cristiana: la teoria di Odo Casel 1 (6 pagine) 2009-2010

Mazza Enrico, Religioni misteriche e liturgia cristiana: la teoria di Odo Casel 2 (7 pagine) 2009-2010

Mazza Enrico, Riti penitenziali con speciale riferimento agli usi

- monastici I (12 pagine) 2001-2002
- Mazza Enrico, Riti penitenziali con speciale riferimento agli usi monastici II (16 pagine) 2001-2002
- Mazza Enrico, Riti penitenziali con speciale riferimento agli usi monastici III (13 pagine) 2001-2002
- Mazza Enrico, San Giustino (12 pagine) 2002-2003
- Mazza Enrico, San Policarpo (14 pagine) 2002-2003
- Mazza Enrico, Storia della preghiera dei fedeli (8 pagine) 2008-2009
- Merli Giorgio, Il canto gregoriano nella Liturgia delle Ore (9 pagine) 2000-2001
- Merli Giorgio, Il canto gregoriano. Spunti per un approccio consapevole (6 pagine) 1998-1999
- Merli Giorgio, Il canto gregoriano: origine, sviluppo, decadenza, restaurazione (7 pagine) 1998-1999
- Merli Giorgio, L'armonia tra parola di Dio e melodia nel canto gregoriano (15 pagine) 2005-2006
- Merli Giorgio, Storia del canto gregoriano: la restaurazione e le edizioni attuali (6 pagine) 1999-2000
- Merli Giorgio, Storia del canto gregoriano: manoscritti dei secoli X e XI e fase di decadenza (12 pagine) 1999-2000
- Milani Claudia, La preghiera e l'ermeneutica dei Rabbini e dei Padri (16 pagine) 2008-2009
- Milani Claudia, Rabbini e monachesimo (7 pagine) 2008-2009
- Picasso Giorgio, Ascesi e gioia in Antonio il Grande (11 pagine) 2001-2002
- Picasso Giorgio, Cîteaux (14 pagine) 1998-1999
- Picasso Giorgio, Cluny (14 pagine) 1998-1999
- Picasso Giorgio, Gertrude di Helfta nel suo tempo (11 pagine) 2002-2003
- Picasso Giorgio, Il beato Bernardo Tolomei: fondatore dei Benedettini Olivetani (12 pagine) 2003-2004
- Picasso Giorgio, Il beato Columba Marmion: una guida spirituale per il nostro tempo (11 pagine) 2002-2003

Picasso Giorgio, Il cenobitismo: Pacomio e Basilio (11 pagine) 1997-1998

Picasso Giorgio, L'erudizione monastica nell'età moderna: Jean Mabillon (11 pagine) 1999-2000

Picasso Giorgio, La Certosa (14 pagine) 1998-1999

Picasso Giorgio, La congregazione di S. Giustina: origine e sviluppi (13 pagine) 1999-2000

Picasso Giorgio, La rinascita monastica in Europa nell'Ottocento (12 pagine) 2000-2001

Picasso Giorgio, La rinascita monastica in Italia nell'Ottocento (9 pagine) 2000-2001

Picasso Giorgio, Le origini del monachesimo in occidente (7 pagine) 1997-1998

Picasso Giorgio, Le origini del monachesimo: dall'eremo al cenobio (11 pagine) 1997-1998

Picasso Giorgio, S. Giovanni Gualberto: fondatore dei Benedettini Vallombrosani (10 pagine) 2003-2004

Picasso Giorgio, San Benedetto e la nascita dell'Europa (13 pagine) 1997-1998

Picasso Giorgio, San Gregorio Magno e la sua opera in Italia e in Europa (12 pagine) 2004-2005

Picasso Giorgio, San Gregorio Magno e la sua opera nella Chiesa del suo tempo (12 pagine) 2004-2005

Picasso Giorgio, Un papa benedettino tra rivoluzione e restaurazione: Pio VII (1800-1823) (9 pagine) 1999-2000

Picasso Giorgio, Vallombrosa e Camaldoli (13 pagine) 1998-1999

Piovano Adalberto, Icona e liturgia (20 pagine) 2000-2001

Piovano Adalberto, Il linguaggio dell'Icona. L'icona della discesa agli inferi o Anastasis (12 pagine) 2006-2007

Piovano Adalberto, Il monachesimo nella tradizione della santità russa (19 pagine) 2002-2003

Piovano Adalberto, Il monachesimo bizantino tra cultura e spiritualità (16 pagine) 2009-2010

Piovano Adalberto, *Il monachesimo russo nel suo quadro storico* (18 pagine) 2000-2001

Piovano Adalberto, *Il monachesimo russo: san Teodosio di Kiev e san Sergio di Radonez* (16 pagine) 2002-2003

Piovano Adalberto, *Il ruolo del monachesimo russo nella storia della Russia* (19 pagine) 2008-2009

Piovano Adalberto, *L'armonia tra arte e liturgia: l'Icona 1* (22 pagine) 2005-2006

Piovano Adalberto, *L'armonia tra arte e liturgia: l'Icona 2* (17 pagine) 2005-2006

Piovano Adalberto, *La paternità spirituale nella tradizione russa* (21 pagine) 2004-2005

Piovano Adalberto, *La preghiera di Gesù 1* (14 pagine) 2003-2004

Piovano Adalberto, *La preghiera di Gesù: alcune esperienze concrete* (15 pagine) 2003-2004

Piovano Adalberto, *La vita quotidiana in un monastero studita* (18 pagine) 2007-2008

Piovano Adalberto, *Le peculiarità culturali del monachesimo russo 1* (10 pagine) 2009-2010

Piovano Adalberto, *Le peculiarità culturali del monachesimo russo 2* (11 pagine) 2009-2010

Piovano Adalberto, *Lavoro e povertà nel monachesimo russo* (22 pagine) 2007-2008

Piovano Adalberto, *Le icone delle feste* (16 pagine) 2006-2007

Piovano Adalberto, *Lo stareč* (19 pagine) 2000-2001

Piovano Adalberto, *San Giovanni Climaco* (35 pagine) 2004-2005

Piovano Adalberto, *Servizio a Dio e servizio al mondo: un dibattito sul ruolo del monachesimo* (19 pagine) 2008-2009

Rampi Fulvio, *L'armonia tra parola di Dio e melodia nel canto gregoriano* (16 pagine) 2005-2006

Stercal Claudio, *Aelredo di Rievaulx* (10 pagine) 2004-2005

Stercal Claudio, *Aelredo di Rievaulx* (8 pagine) 2004-2005

Stercal Claudio, *Alle origini della spiritualità cisterciense: san Bernardo*

- di Chiaravalle 1 [+ eventuali allegati] (18 pagine) 2002-2003
- Stercal Claudio, Alle origini della spiritualità cisterciense: san Bernardo di Chiaravalle 2 [+ eventuali allegati] (15 pagine) 2002-2003
- Stercal Claudio, Contemplazione trinitaria ed esperienza umana in Riccardo di San Vittore 1 [+ allegati] (12 pagine) 2005-2006
- Stercal Claudio, Contemplazione trinitaria ed esperienza umana in Riccardo di San Vittore 2 [+ allegati] (14 pagine) 2005-2006
- Stercal Claudio, Esperienza mistica e sapienza teologica in santa Gertrude (19 pagine) 2002-2003
- Stercal Claudio, Guglielmo di Saint-Thierry 1 (14 pagine) 2003-2004
- Stercal Claudio, Guglielmo di Saint-Thierry 2 (15 pagine) 2003-2004
- Stercal Claudio, Guglielmo di Saint-Thierry 3 [+ allegati] (15 pagine) 2003-2004
- Stercal Claudio, Il linguaggio della preghiera di sant'Anselmo d'Aosta 1 (12 pagine) 2006-2007
- Stercal Claudio, Il linguaggio della preghiera di sant'Anselmo d'Aosta 2 (14 pagine) 2006-2007
- Stercal Claudio, La contemplazione cristiana in san Gregorio Magno (14 pagine) 2004-2005
- Stercal Claudio, Lavoro e vita quotidiana nella riforma monastica cisterciense (12 pagine) 2007-2008
- Succi Giuseppe, I monaci e il lavoro agricolo (14 pagine) 2007-2008
- Torcivia Mario, Lavoro e prassi del lavoro nelle nuove comunità monastiche (14 pagine) 2007-2008
- Valli Carla M., C. Mectilde de Bar fondatrice delle Benedettine del SS. Sacramento nella Francia del XVII secolo 1 (23 pagine) 2002-2003
- Valli Carla M., C. Mectilde de Bar fondatrice delle Benedettine del SS. Sacramento nella Francia del XVII secolo 2 (20 pagine) 2002-2003
- Valli Carla M., Celebrare i misteri di Cristo. Avvento e Natale, Quaresima e Pasqua (27 pagine) 1999-2000
- Valli Carla M., Celebrare la santità di Cristo nelle feste dei santi (23 pagine) 1999-2000
- Valli Carla M., Claude Martin osb (30 pagine) 2003-2004

- Valli Carla M., Entrare nel mistero di Cristo alla scuola di madre Mectilde (19 pagine) 1999-2000
- Valli Carla M., Fraternità ed ecclesialità nella comunità agostiniana (17 pagine) 2005-2006
- Valli Carla M., Gli incontri spirituali di madre Mectilde de Bar (29 pagine) 1998-1999
- Valli Carla M., I grandi incontri di madre Mectilde de Bar (30 pagine) 1998-1999
- Valli Carla M., Il battesimo nell'insegnamento di madre Mectilde de Bar (22 pagine) 1997-1998
- Valli Carla M., Il beato A. I. Schuster e le Benedettine del SS. Sacramento di Milano (30 pagine) 2003-2004
- Valli Carla M., Il lavoro dei monaci nella concezione di Agostino di Ippona (30 pagine) 2007-2008
- Valli Carla M., Il linguaggio spirituale di sant'Ildegarda di Bingen 1 (29 pagine) 2006-2007
- Valli Carla M., Il linguaggio spirituale di sant'Ildegarda di Bingen 2 (25 pagine) 2006-2007
- Valli Carla M., L'incontro con la tradizione monastica di madre Mectilde de Bar (22 pagine) 1998-1999
- Valli Carla M., L'incontro di madre Mectilde de Bar con le grandi figure di monache (25 pagine) 1998-1999
- Valli Carla M., La beata Giovanna Maria Bonomo (37 pagine) 2003-2004
- Valli Carla M., La dimensione pasquale dell'ascesi in Mectilde de Bar 1 (30 pagine) 2001-2002
- Valli Carla M., La dimensione pasquale dell'ascesi in Mectilde de Bar 2 (21 pagine) 2001-2002
- Valli Carla M., La lectio divina alla scuola di Gregorio Magno (22 pagine) 2008-2009
- Valli Carla M., La vita di fede in madre Mectilde de Bar (21 pagine) 1997-1998
- Valli Carla M., Leggere Cecilia Baij: i Trattati sopra il cuore amantissimo di Gesù Cristo Redentor Nostro (24 pagine) 2004-2005
- Valli Carla M., Leggere Cecilia Baij: La vita interna di Gesù Cristo (18

pagine) 2004-2005

Valli Carla M., Lettura del mistero della croce con madre Mectilde de Bar e i suoi contemporanei (27 pagine) 2000-2001

Valli Carla M., Lettura di pagine bibliche con madre Mectilde de Bar (27 pagine) 2000-2001

Valli Carla M., Monachesimo del Settecento: madre M. Cecilia Baij del monastero di S. Pietro di Montefiascone (Vt) (30 pagine) 2002-2003

Valli Carla M., Nostalgia della contemplazione e servizio al mondo (19 pagine) 2008-2009

Valli Carla M., Studi e ricerche su Madre Mectilde de Bar (24 pagine) 2004-2005

Valli Carla M., Temi fondamentali in madre Mectilde de Bar (20 pagine) 1997-1998

Valli Carla M., Una forma originale e tuttora attuale di vita monastica: il carisma di madre Mectilde de Bar (21 pagine) 1997-1998

Valli Carla M., Unione con Dio e comunione fraterna nella vita cenobitica secondo Agostino (21 pagine) 2005-2006